



Религиоведение. 2022. № 1. С. 25–34.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2022. No. 1. P. 25–34.

DOI: 10.22250/20728662_2022_1_25

Урбанаева И.С.

*Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН
670047, Россия, г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6
urbanaeva@imbt.ru*

Роль китайских и тибетских герменевтических стратегий в формировании дивергентных миров махаянского буддизма

Аннотация. Буддийская герменевтика возникла в процессе составления и интерпретации слова Будды, перевода и комментирования канонических буддийских текстов, доктрин и практик. В Тибете переводчики и комментаторы делали акцент на преемственности с традицией Наланды и восприняли её принципы «четырёх авторитетов», «четырёх опор» и «четырёх факторов». В Китае ведущим был принцип адаптации буддизма к традиционному китайскому мировоззрению, менталитету и культуре. В статье впервые обоснована идея, что различия в герменевтической стратегии стали причиной дивергентных способов «конструирования» двух различающихся махаянских миров за пределами Индии. Построение буддийского мира Китая является результатом *китаизации* буддизма и как таковой это – феномен китайской цивилизации, тогда как буддийский мир тибетцев и монгольских народов был преемственно связан с «материнским» буддизмом. Китайская интерпретация центральной буддийской доктрины пустоты испытала влияние даосизма и послужила идейной основой школы *чань* с характерными для неё практиками «мгновенного» пути. Она расходится с тем пониманием «Муламадхьямака-карик» (ММК) Нагарджуны, которое обнаруживается в индо-тибетской экзегетической традиции. Представление некоторых синологов о том, что китайский буддизм является «дальнейшим развитием» буддизма, не является корректным.

Ключевые слова: буддийская герменевтика, мадхьямака, китаизация буддизма, Тибет, пустота, две истины

Irina S. Urbanaeva

*Institute of Mongolian, Buddhist, and Tibetan Studies of SB RAS
6 Sakhyanovoi str., Ulan-Ude, 670047, Russia
urbanaeva@imbt.ru*

The Role of Chinese and Tibetan Hermeneutic Strategies in the “Constructing” of the Divergent Worlds of Mahayana Buddhism

Abstract. Buddhist hermeneutics arose in the processes of composing the Word of the Buddha, translating and interpreting canonical Buddhist texts, doctrines and practices. In Tibet, translators and commentators emphasized continuity with the Indian Nalanda tradition and adopted its principles of “four authorities”, “four reliances” and “four factors”. In China, the leading principle was the adaptation of Buddhism to the traditional Chinese worldview, mentality and culture. The article substantiates a new idea that differences in hermeneutic strategy have caused divergent ways of “constructing” two different Mahāyāna worlds outside India. The Buddhist world of China is the result of *sinicization* of Buddhism and, as such, it is a phenomenon of Chinese civilization, while the Buddhist world of the Tibetans and Mongolian peoples was inherently connected with the “mother” Buddhism. The Chinese interpretation of the central Buddhist doctrine of emptiness was influenced by Taoism and served as the ideological basis of the Chan school with its characteristic “instantaneous” path practices. It differs from the understanding of the “Mūlamadhyamakakārikā” (MMK) of Nagarjuna, which is found in the Indo-Tibetan commentary tradition. The notion of some Sinologists that Chinese Buddhism is a “further development” of Buddhism is not correct.

Key words: Buddhist hermeneutics, madhyamaka, sinicization of Buddhism, Tibet, emptiness, two truths

Принципы буддийской герменевтики

Просветление Будды, достигнутое им в инсайте медитативного погружения в природу реальности под деревом бодхи, содержало беспрецедентное открытие, которое произошло «на границах мысли» – в том смысле «пределов мысли», о котором говорит Грэм Прист в известной книге («*Beyond the Limits of Thought*», 1995). Это оказалась онтология неоднозначная, несущая в себе «предельное противоречие» в понимании существования и не-существования. В сутрах Первого Поворота Колеса Дхармы, когда было изложено учение о *четырёх благородных истинах*, Будда говорил о *дхармах*, *скандах*, *элементах* и других объектах *абхидхармистской* метафизики как о *сущем*, т. е. как о *реальных* объектах, имеющих *истинное существование*; в учении же Второго Поворота, когда была изложена *праджняпарамита*, трансцендентальная мудрость Будды, утверждает, что ни материальные феномены, ни феномены сознания, ни личности, ни вообще какие-либо феномены не имеют *истинного существования*. *Праджняпарамита* утверждает *нереальность* любых объектов и доказывает, что они существуют лишь *условно*, *номинально*, *относительно*. В «Самдхинирмочана-сутре», относящейся к учениям Третьего Поворота, содержащего онтологическое воззрение о «трёх природах», или «трёх сущностях», являющееся своего рода компромиссом между абхидхармистской онтологией *существования*, характерной для вайбхашиков и саутрантиков, и праджняпарамитской онтологией *шуньяты* и *бессамостности*. При наличии нескольких уровней презентации Дхармы Будды ещё в раннем буддизме появилась потребность в критериях для идентификации аутентичных текстов. Так называемый *принцип четырёх авторитетов* из «Махападеша-сутты» (авторитет Будды, авторитет сангхи, авторитет группы старейшин, ответственных за трансмиссию Учения и винаи, авторитет монахов-специалистов в этих областях) оставлял много места для субъективных интерпретаций. В «Дигха-никае» содержится более строгий и ограниченный критерий авторитета. Критическое отношение к авторитетам и акцент на логико-рационалистических принципах, а также на собственном духовном опыте становятся важнейшими чертами буддийской герменевтики. В индийской и позднее в тибетской махаяне принципиальное значение стало придаваться известному из «Пратисарана-сутры» принципу *четырёх опор*. Он также излагается в «Вималакирти-нирдеша-сутре». *Четыре опоры* означают: следует полагаться (1) скорее на Дхарму, чем на личность проповедника; (2) скорее на смысл учения, чем на слова; (3) скорее на сутры определённого, или конечного, смысла, чем на сутры условного смысла, нуждающиеся в интерпретации; (4) скорее на высшую мудрость, чем на обычный дискурс.

Первая из «четырёх опор» означает, что полагаться следует именно на Дхарму, а не личность учителя. Определить, что является Дхармой, а что – не-Дхармой, и каков конечный глубинный смысл Дхармы Будды, – это герменевтическая проблема. Принятые махаяной «четыре опоры» служили рациональной герменевтической схемой, позволяющей выстроить и практиковать Учение Будды в его внутренней системе в соответствии с сотериологической целью махаяны. В соответствии с этой схемой в индо-тибетской традиции подлинное *прибежище* – не столько сам учитель, сколько проповедуемая им Дхарма, но Дхарма – это не столько Слово, сколько Смысл, причем определённый, или окончательный (санкр. *ниртарта*; тиб. *nges-don*). Мадхьямики-прасангики (Буддапалита, Чандракирти, Чже Цонкапа и др.) вслед за Нагарджуной доказывают, что праджняпарамитские сутры о *пустоте* и *бессамостности* как абсолютной природе реальности выражают конечный глубинный смысл буддийской онтологии. И этот смысл должен быть не просто познан в обычном логико-гносеологическом дискурсе, а постигнут посредством медитативного погружения в абсолютную природу всех вещей и обретения через это высшей мудрости, посредством которой достижимо просветление. Благодаря *четырёх опорам* буддийский трансцендентализм предстаёт «не как нерациональный уход в мистицизм, а как подтверждение эмпиризма, рациональное признание того факта, что реальность, даже ординарная реальность, в конечном анализе никогда не сводима к тому, что мы можем сказать о ней» [Thurman, 1978, 19].

Другой важный герменевтический принцип, воспринятый тибетцами из традиции Наланды, известен из антологии сутр «*Шикиасамуччая*», составленной

Шантидевой (VIII в.). В ней приводится пассаж из «Адхьяшаясамчодана-сутры», в котором Будда объясняет Майтрее, что можно узнать, является ли какое-то учение словом Будд, с помощью *четырёх факторов*: «<...> Каких четырёх? 1) О Майтрея, оно относится к истине, а не к не-истине; 2) относится к Дхарме, а не к не-Дхарме; 3) уменьшает омрачения, а не увеличивает их; 4) показывает преимущества нирваны, а не описывает преимущества продолжающихся перерождений (сансары)» [Sāntideva, 2006, 17]. Это универсальный критерий распознавания слова Будд: он раздвигает пространственно-временные рамки Учения за пределы проповедей «исторического» Будды. Уже первый фактор указывает на то, что учение Будды не следует воспринимать лишь как дидактические наставления, данные в сотериологических целях. Это – *истина реальности*.

Особая роль в установлении герменевтической традиции принадлежит представителям Наланды, у истоков которой был Арья Нагарджуна (150–250) – основоположник *мадхьямаки* – воззрения, избегающего крайностей эссенциализма и нигилизма. Его шесть трактатов по *мадхьямаке*¹, из которых главным является поэма «*Коренные строфы о срединности*» («Mūlamadhyamakārikā»), а также «*Четырёхсотенная*» Арьядевы (III в.), где комментируется ММК, и другие индийские комментарии к ММК – «Мадхьямака-вритти» Буддапалиты (ок. 470–550), «Праджняпрадипа» Бхававивеки (500–578), «Прасаннапада» и «Мадхьямака-аватара» Чандракирти (600–650), «Праджняпрадипа-тика» Авалокитавакры (VII в.) имеют непреходящее значение в обосновании того, что полной реализации сотериологической цели махаяны – достижению состояния *будды* ради всех живых существ – служит опора именно на праджняпарамитскую онтологию, которая и выражает конечный глубинный смысл учения Будды. И фундаментальное герменевтическое значение имеет ММК Нагарджуны, где он объясняет праджняпарамитский смысл *пустоты* и *бессамостности*.

Дивергентные герменевтические стратегии «конструирования» махаянского буддизма в Китае и Тибете

Герменевтическая стратегия, посредством которой был построен китайский мир махаянского буддизма, начала формироваться с вхождением буддизма в эпоху Хань в культурное пространство Китая. Специфика китайского языка и культурные особенности китайского контекста восприятия буддийских идей и категорий и обусловленная этим необходимость адаптации к традиционному китайскому менталитету и даосской онтологии определили герменевтическую стратегию «выживания» буддизма как его *китаизацию*². В ней важнейшим принципом служила *адаптация* буддизма к цивилизационной специфике Китая. Наиболее отчётливо особенности китайской герменевтической стратегии проявились в буддийских переводах и в интерпретациях буддийской философии. Перевод индийских текстов был не просто переводом с одного языка на другой, хотя уже это требовало развития специальных методов³. Это была проблема трансляции на язык китайского мировоззрения и культуры целой системы совершенно иного мировосприятия, утончённой философии и непривычной махаянской духовности. Большинство буддологов старшего поколения (Э. Конзе, Д. Т. Судзуки, Р. Х. Робинсон), хотя и признавали факт трансформации буддизма в процессе его адаптации в Китае, всё же пытались «выводить» китайский буддизм из индийского. Несколько иной была позиция В. Либентала, писавшего о «наличии стены непонимания» между китайским и индийским мировоззрением» [Liebenthal, 1968, 21]. Представители нового поколения буддологов стали обращать больше внимания на глубокие различия в языке и способах мышления, из-за которых китайцы по-своему интерпретировали буддийские идеи и символы, изменив базовые доктрины буддизма. Китайские переводы, даже Сюаньцзана, прошедшего обучение в монастыре Наланда, часто изобилуют ошибками, и они «ведут ко многим доктринальным противоречиям, которые прослеживаются во всей истории китайского буддизма» [Weirong, Shiu, 2007, 8]. Базовые тексты китайской мадхьямики существуют в переводах Кумарадживы (344 или 350–409 или 431), но даже считающиеся «блестящими» его переводы, «как это хорошо известно, являются двусмысленными» [Brewster, 2007, 78]. Двусмысленность базовых китайских буддийских текстов влекла в свою очередь возможность различных интерпретаций. При этом

основным «ключом» к истолкованию служили даосские идеи и категории. Для переводчиков в Китае, за исключением Дао Аня (312–385) и Сюаньцзана (602–664), наиболее важным было придать буддийским учениям китайскую форму и интерпретировать их в соответствии с китайским мировоззрением и менталитетом. Так что буддийская герменевтика в Китае была этноцентрированной, в то время как индийская традиция буддизма в принципе исключала этнизацию его смыслового содержания.

В Тибете восприятие буддизма было отмечено продуманной стратегией составления сводов канонических текстов (Кангьюр и Тенгьюр), стремлением к аутентичным переводам с санскрита, тщательно разработанными методами переводов, редактирования и философской интерпретации буддийских текстов. Со своей стратегией трансляции буддизма ранние тибетские буддисты определились после исторических философских дебатов в Самье, в которых победу над представителем китайского буддизма Хэшаном одержал Камалашила (VIII в.) и в его лице – индийская традиция махаяны. Для тибетской буддийской герменевтики было характерным то, что, во-первых, делался акцент на преемственности с индийской махаяной, особенно с рационалистической традицией Наланды. Во-вторых, переводы канонических текстов буддизма выполнялись в основном с санскрита, а не с китайского. В-третьих, тибетские буддисты придерживались рационалистических принципов Наланды. В-четвертых, в философской интерпретации махаяны, особенно её *глубинного* аспекта (пустота/бессамость), ключевое значение придаётся ММК Нагарджуны и классическим индийским комментариям к ММК. В-пятых, при опоре на эти классические трактаты устанавливается, что сутры праджняпарамиты выражают окончательный смысл буддийской онтологии, тогда как другие махаянские сутры выражают *условный* смысл, нуждающийся в интерпретации.

В тибетской махаяне мадхьямикивская традиция истолкования праджняпарамиты, а также тантристских учений, воспринятых от Нагарджуны и других индийских махасиддхов, стала важнейшим фактором «конструирования» мира махаянского буддизма и характерной для него пространственно-временной философии, похожей на неклассические концепции пространства-времени современной науки. От понимания онтологии *пустоты* зависит истолкование важнейших буддийских понятий – таких как *сансара*, *нирвана*, *Путь* (трансформация *сансары* в *нирвану*), *три тела* Будды (*дхармакая*, *самбхогакая*, *нирманакая*) и др., а также абсолютного и относительного смысла *прибежища*, *объектов прибежища* (Будда, Дхарма, Сангха), их функций. Герменевтика в тибетской традиции относится, таким образом, к составлению и редактированию махаянского канона (Кангьюр и Тенгьюр), к различению сутр *определённого*, или *окончательного*, смысла и сутр *относительного*, или *условного*, смысла, к интерпретации последних и к разъяснению «пустой» онтологии бессамости, системы и этапов Пути, конечной сотериологической цели – трёх тел Будды. В Тибете было в особенности велико герменевтическое значение трудов Чже Цонкапы – его «Легшед-ньинбо» и комментариев к ММК и «Мадхьямака-аватаре» Чандракирти. В «Легшед-ньинбо» дано разграничение двух категорий сутр и учений – окончательного и условного смысла, являющееся, по сути, онтологическим различием. Важно то, что демаркация, проводимая Цонкапой, не сводится к различению эксплицитного и имплицитного. Кроме того, было бы ошибкой считать, будто истолкование касается именно учений и утверждений категории *неяртха* – имеющих условный смысл, тогда как учения и высказывания категории *нитартха* – имеющие окончательный смысл, не нуждаются в объяснении и их следует воспринимать буквально. Так, утверждение «нет Будды», часто встречающееся в сутрах *праджняпарамиты*, относится к категории *нитартха* и означает, что в абсолютном смысле не существует даже Будда. Но это не значит, что Будда не существует в условном смысле. Поэтому к данному утверждению добавляется вербальная интерпретация «в абсолютном смысле». Буквальное понимание выражения «Будда не существует», хотя оно выражает смысл *нитартха*, является ошибкой с сотериологическими последствиями. С другой стороны, утверждение «росток появляется из семени», казалось бы, является эксплицитным выражением, но в действительности относится к категории *неяртха*: имеет условный смысл и нуждается в онтологической интерпретации, без которой смысл будет понят неверно, в эссен-

циалистском духе. Буддийская герменевтика, как её объясняет Цонкапа, не должна сводиться к упрощённому пониманию *интерпретации*. Речь не идёт о том, что надо объяснять только учения (сутры) категории *неяртха*, а учения *нитартха* воспринимать буквально. Р. Турман справедливо подчёркивает: «“Интерпретация”, связанная с «условным смыслом», не означает некую разновидность тривиальной вербальной интерпретации или квалификации, но есть только тот тип интерпретации, который выявляет окончательную релевантность, значение, реальность вещей» [Thurman, 1991, 124]. Следовательно, «интерпретация» как категория буддийской герменевтики имеет точно фиксированное значение, которое относится к смыслу пустоты, и его не следует смешивать с интерпретацией в широком смысле слова. Цонкапа в «Легшед-нъинбо» объясняет, что воззрения категории *неяртха*, в частности, доктрина пустоты в тибетской школе джонангпа, не выражают *окончательный смысл* пустоты и потому нуждаются в интерпретации. Но учение *нитартха*, выражающее *таковость феноменов*, т.е. их абсолютную природу, является весьма сложным для понимания. Кроме того, хотя в сутрах имеются указания на то, какие учения относятся к категории *нитартха*, а какие – к категории *неяртха*, они противоречивы. Цонкапа обращает внимание на то, что сутры сами по себе не всегда являются гарантией понимания даже довольно общих тем, и тем более такой специальный вопрос, как разграничение текстов условного и прямого значения, совершенно невозможно правильно разрешить только с помощью свидетельств сутр. По этой причине, согласно Чже Цонкапе, ключевое герменевтическое значение имеют шастры Нагарджуны и Асанги, двух первопроходцев махаяны. Они логически обосновали свои подходы к различению учений *нитартха* и *неяртха*, Нагарджуна – основываясь на «Акшаяматинирдеша-сутре», где утверждается бессущностность и бессамостность всех объектов. Асанга – на «Самдхинирмочана-сутре», где вводится представление о «трёх сущностях», или *трёх природах*, – полностью измышлённой природе, зависимой от другого и абсолютной. Поэтому в индо-тибетской герменевтике философская интерпретация буддийских текстов, доктрин и практик производится в соответствии с одним из этих двух махаянских подходов – мадхьямиков или йогачаринов. Вклад Чже Цонкапы в мадхьямиковскую герменевтику в особенности связан с разъяснением того, почему учениями категории *нитартха* являются именно проповеди Второго Поворота. Дело в том, что, согласно Цонкапе, смысл пустоты в качестве *нитартхи* – это абсолютное отрицание: существование самости, природы, сущности и т. п. полностью отрицается без подразумевания чего-то существующего, помимо того, что отрицается. Это *окончательный смысл* пустоты, устанавливаемый посредством абсолютной негации объекта отрицания в объекте пустоты. Такой смысл содержит именно доктрина *шуньяты* в учении праджняпарамиты, тогда как учения Первого и Третьего Поворотов, хотя и говорят о пустоте, не доходят до абсолютной негации «*истинно сущего*». Более того, в китайской интерпретации буддийской философии категория «истинно сущего», наполненная позитивной коннотацией, становится центральной категорией. И это – одно из наиболее отчётливых проявлений дивергентного характера китайской и индо-тибетской герменевтических стратегий.

Расхождения в интерпретации мадхьямаки Нагарджуны в индо-тибетской и китайской герменевтической традиции

Признавая значительную трансформацию буддизма в Китае, некоторые российские синологи (Е.А. Торчинов, Л.Е. Янгутов, М.А. Анашина, А.В. Чебунин), воспринимают *китаизированный* буддизм как своеобразный, но весьма позитивный результат синтеза китайской и индийской культур и даже как «дальнейшее развитие» буддизма. Утверждение Л.Е. Янгутова о том, что китайский буддизм представляет собой высшее развитие индийской махаяны, относится главным образом к идее «истинно сущего как отражения идеи тождества, единства и гармонии всего и вся». Эта идея трактуется им как главная тема философского содержания буддизма. По его мнению, «именно в Китае она была выражена наиболее ярко, именно в его средневековых школах получила достаточно всестороннее и глубокое обоснование» [Янгутов, 1995, 4]. Но если сравнить китайскую и тибетскую интерпретацию мадхьямаки Нагарджуны, можно обнаружить, что китайский буддизм – это в значительной степени *другой* буддизм, отличный от буддизма в Индии и тибето-монгольском мире.

В трактате «Океан аргументов» Чже Цонкапа разъясняет смысл мадхьямаки Нагарджуны как *абсолютного* исследования, устанавливающего абсолютную природу – *таковость* *зависимо возникающих вещей* как их *пустоту* в смысле *бессамостности, бессущностности, нереальности самосушей природы*. В отличие от *абсолютной природы*, смысл которой заключается в нереальности всех вещей как существующих в силу собственной сущности, их *условная (относительная)* природа заключается в том, что они «существуют силою конвенции» [Tsong-kha-pa, 2012, 31]. Однако, до конца деконструируя эссенциалистскую метафизику и применяя негативную диалектику (*прасанга*), Нагарджуна и его последователи-прасангики отнюдь не были нигилистами и не уничтожали вообще бытие, поскольку объясняли свою радикальную онтологию при опоре на две истины. Абсолютная истина – истина радикального *опустошения сущего* и относительная истина – истина условного, или «*простого* существования» (тиб. *yod-pa-tsam*) всех вещей как номинальных⁴, не исключают друг друга. Скорее, они образуют диалектически противоречивое онтологическое единство, которое можно сравнить с двумя сторонами одной медали. В этом – суть *срединной философии* Нагарджуны. Нагарджуна, согласно Цонкапе, придал доктрине пустоты универсальный характер, в то время как вайбхашики и саутрантики утверждали лишь бессамостность личности, но не говорили о пустоте феноменов. Он также более точно, чем кто-либо другой, идентифицировал *омрачённое неведение*, являющееся корнем сансары: корнем сансары является именно то неведение, которое цепляется «за мир как существующий – это неведение цепляния за истинное» [Tsong-kha-pa, 2012, 26]. Из комментария Цонкапы мы можем понять, что воззрение об «истинно сущем», характерное для китайской интерпретации мадхьямаки, относится, если анализировать с позиций ММК Нагарджуны, к корню сансары. Нагарджуновское понятие *таковости*, абсолютной природы, относит к объекту отрицания любое онтологическое представление об *истинно сущем*.

Цонкапа объясняет, что воззрение Нагарджуны отличается его от йогачаринов (Асанга и др.) и от мадхьямиков-сватантриков (Бхававивека, Шантаракшита и др.), которые полагали, что цепляние за самость феноменов – это *познавательные завесы*, препятствующие всеведению, тогда как корнем сансары является цепляние за самость личности. В мадхьямаке Нагарджуны цепляние за самость феноменов – это тоже омраченное неведение, а не *завесы познания*. Поэтому смысл праджняпарамиты, согласно пониманию Нагарджуны, индийских и тибетских мадхьямиков-прасангиков, состоит в учении о пустоте как универсальной бессамостности, которая относится и к личности, и к феноменам.

Китайские интерпретации учения Нагарджуны основаны на двух главных китайских источниках. Первый – «Чжун лунь», перевод «Мадхьямака-шастры», текста, приписываемого Нагарджуне, но его авторство не является достоверным. Второй – «*Та-чин-ту-лун*» – перевод обширного комментария к «Махапраджняпарамитопадеша-шастре»⁵, приписываемого Э. Ламоттом «второму Нагарджуне», отличному от автора ММК. Оба китайских перевода выполнены Кумарадживой в нач. V в., а в тибетском буддизме они почти неизвестны и не считаются аутентичными источниками. Китайским аналогом индийской школы мадхьямика называют школу *саньлунь (школа трёх шастр)*, первым патриархом которой считается Кумараджива. Три шастры этой школы таковы: 1) «Чжун лунь»; 2) «Ши эр мэн лунь», перевод «Двадша-мукха-шастры», приписываемой Нагарджуне, сохранившейся только в китайском переводе и представляющей собой краткое изложение ММК; 3) «Бай лунь», перевод «Шата-шастры», приписываемой ученику Нагарджуны Арьядеве (III в.) и сохранившейся только в китайской версии. Главными её представителями являются Сэн-чжао (374–414) и Цзицан (549–623). С точки зрения Л. Е. Янгутава, «саньлунь, будучи китайским вариантом мадхьямики, занималась *дальнейшим творческим развитием* (курив мой – И.У.) её идей, соединив их с традиционным китайским мышлением» [Янгутав, 2011, 23]. Но в действительности этот тезис уязвим для критики.

В саньлунь учение Нагарджуны о двух истинах трактовалось как вербальное, имеющее лишь сотериологическое и дидактическое значение. Интерпретация двух истин – абсолютной и относительной служила у китайских мадхьямиков тому,

чтобы связать и примирить различные и часто кажущиеся противоречащими друг другу учения сутр и шастр. Доктрина пустоты трактовалась как «главным образом, сотериологическое изобретение для очищения ума, так чтобы он смог стать пустым от эмоциональной и интеллектуальной привязанности к объектам страсти и познания» [Cheng, 1991, 33]. Нагарджуновская теория двух истин в китайской интерпретации не имела эпистемологического и онтологического смысла. Тогда на каком основании можно говорить о «дальнейшем развитии» мадхьямаки в Китае?

Сторонники позиции, согласно которой в Китае мадхьямака получила дальнейшее развитие, ссылаются на то, что доктрина пустоты Нагарджуны была «развита» до аргументов Сэн-чжао о «пустоте движения» (его невозможности), а также до представлений о «пустоте языка и логики» [Ibid.]. Но здесь уместно заметить, что Нагарджуне тоже приписывают аргументы против движения, содержащиеся во второй главе его ММК. Название этой главы не вполне корректно в западных переводах и исследованиях ММК, в частности, Джеем Гарфилдом, передаётся как «Исследование движения» (Examination of Motion). Представленные в ней аргументы нередко трактуются как подобные апориям Зенона Элейского. Но в действительности Нагарджуна не ведёт речь о невозможности движения в физическом смысле. Согласно Чже Цонкапе, он опровергает существование самосущих ухода и прихода личности в контексте трансмиграций в колесе циклического бытия. Смысл этих аргументов следует понимать в онтологическом контексте доктрины пустоты в смысле отсутствия самосущего бытия. И этот контекст является трансценденталистской онтологией с присущим ей предельным диалектическим противоречием абсолютного и относительного. Поэтому приписываемое Сэн-чжао «развитие» нагарджуновской доктрины пустоты до идеи пустоты движения вовсе не является её развитием. Если говорить далее о «развитии» мадхьямаки в Китае, то философы саньлунь, считающейся китайским аналогом индийской мадхьямики, используют абсолютную истину для полной деконструкции условного существования и девальвации относительной истины до признания её иллюзорности, в то время как в ММК Нагарджуны *пустота* как абсолютная истина и *взаимозависимое возникновение* как относительная истина не противоречат друг другу, а являются взаимодополнительными аспектами реальности. Пустота в понимании Нагарджуны не разрушает относительную реальность. Условно существующие объекты *не есть иллюзии, но подобны иллюзиям*, как говорится об этом в сутрах, в частности, в «Самадхи-раджа-сутре» (*mDo-sde da* 96a):

Эти феномены – все равно, что пузырьки на воде,

Подобны иллюзии они, *похожи* на вспышку молнии в небе,

Они – *как* луна в воде, *как* мираж [Цит. по: Tsong-kha-pa, 2012, 109]⁶.

Нагарджуновская опора на две истины, позволяющая избежать крайностей эссенциализма и нигилизма, совершенно отличается от китайской интерпретации двух истин и их соотношения. Даосизм с характерной для него многозначностью терминов использовался китайскими мадхьямиками в качестве метаязыка интерпретации. Поэтому, если Нагарджуна при интерпретации абсолютной истины односторонне придерживался негации – отрицания самосущего существования, то Сэн-чжао, по образному выражению Робинсона, «снимал ту же самую сцену двумя разными камерами» [Robinson, 1967, 150]. Этот «неопределённый» подход говорит о том, что Сэн-чжао и другие китайские мадхьямики не понимали или игнорировали логический смысл пустоты как отрицательного феномена. В отличие от них, индо-тибетские мадхьямики придавали в постижении пустоты решающее значение точному установлению объекта логического отрицания (тиб. *dgag-bya*) и последующей односторонней концентрации на его отсутствии. Китайские мыслители, неверно понимая нагарджуновский подход к трактовке единства абсолютной и относительной истин, – не как их диалектическое противоречие, снимаемое в их специфической взаимодополнительности, а как некую их смешанность в причудливой форме даосской двусмысленности, – «развивали» нагарджуновское учение о двух истинах в направлении создания *третьей истины* – «истины срединного пути». Она была призвана заполнить брешь, в их представлении существующую между «временным и абсолютным», между «истинно сущим и феноменальным бытием». Так они стремились обнаружить «подлинную» мадхьямаку. В частности, Цзицан по-

нимал истину срединности как «срединный путь, который не есть ни Абсолютное, ни Относительное» [Ibid.]. Он интерпретировал мадхьямаку как полное стирание различий между абсолютным и относительным, Буддой и омрачёнными существами, сансарой и нирваной, истиной и иллюзией.

Эта идея о трёх истинах восходит к «Чжун лунь» Сэн-чжао, где говорится, что все дхармы, рождённые причинностью, суть пустота, условность и срединность. Чжи И, патриарх уже чисто китайской буддийской школы *тяньтай*, продолжил эту герменевтику «трёх истин» в учении о «совершенной гармонии трех истин», где третья, срединная, истина – «это истина о единстве и гармонии условного и абсолютного» [Янгутов, 2018, 124]. Третья истина, понимаемая как выражение «истинно сущего», которое есть «тождество, единство и гармония всего и вся», является специфически китайской интерпретацией мадхьямаки, которая расходится со смыслом ММК Нагарджуны, а также с индийскими и тибетскими комментариями к ММК.

Исходя из представлений китайской мадхьямики, патриархи *чань* заострили внимание на идее пустоты логики и языка и возможности постижения истинной сущности «непосредственно, целиком и полностью». Отсюда – основанный на китайском прочтении мадхьямаки *мгновенный путь просветления* и чаньские медитативные методы мгновенного инсайта. Школа *чань* – «“практическое”, “анти-интеллектуальное”, “иррациональное”, “неконвенциональное” и “драматическое” религиозное движение», расценивается некоторыми синологами как «один из самых значительных результатов учения Нагарджуны» [Cheng, 1991, 10–11]. В действительности, чань – это продукт китайской культуры и китайской интерпретации мадхьямаки, а не плод самого учения Нагарджуны.

Заключение

Дивергентные герменевтические стратегии, расхождение которых объясняется кардинальным различием ведущих принципов и факторов восприятия буддизма в Китае и Тибете, привели к разным интерпретациям буддийской философии, системы духовных практик (Путь) и сотериологической цели. В Китае произошла значительная трансформация основного смысла центральной философии буддизма – мадхьямаки в направлении её смешения с идеей Дао. В дальнейшем развитие китайской буддийской герменевтики с акцентированием «пустоты языка» и «пустоты логики» привело к доминированию в мейнстриме китайского буддизма идей и методов медитации чань, которые определили своеобразие китайского мира махаянского буддизма. Тибетская же буддийская герменевтика исходила из приоритетного значения преемственности с рационалистической традицией Наланды, и на основе принятых герменевтических принципов была разработана стратегия формирования буддийского канона, философской интерпретации буддийских текстов и доктрин, из которых аутентичной презентацией *глубинного* учения Будды, *праджняпарамиты*, признавалась мадхьямака Нагарджуны. Эта стратегия включала также экспликацию системы махаянских практик – *постепенного Пути* как способа осуществления сотериологического проекта – достижения трех тел Будды ради всех живых существ.

Сравнивая две герменевтические стратегии и основанные на них миры махаянского буддизма, возникшие в Китае и Тибете, мы не можем согласиться с мнением тех сиологов, которые считают китаизированный буддизм «дальнейшим развитием» буддизма. На наш взгляд, это дивергентные миры, образованные разными герменевтическими стратегиями.

Благодарность

Исследование поддержано грантом РФФ, проект № 21-18-00074

Acknowledgement

The research is supported by a grant of the Russian Science Foundation, project № 21-18-00074

Список сокращений

ММК – «Муламадхьямакакарики»

Библиографический список

1. Ленков, П.Д. Философия сознания в Китае: буддийская школа фасян (вэйши) / П.Д. Ленков. – СПб.: Изд-во СПб. ун-та, 2006. – 257 с.
2. Янгутов, Л.Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма / Л.Е. Янгутов. – Новосибирск: Наука, 1995. – 224 с.
3. Янгутов, Л.Е. О школах средневекового китайского буддизма / Л.Е. Янгутов // Вестник Бурятского государственного университета. – 2011. – № 8. – С. 19–28.
4. Янгутов, Л.Е. О постепенном и мгновенном пути в китайском буддизме / Л.Е. Янгутов // Проблемы трансляции и философской интерпретации буддизма. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2018. – С. 119–131.
5. Brewster, E. Time and Liberation in Three-Treaties Master Jizàng's Mādhyamika Thought [Электронный ресурс] / E. Brewster. – National Chengchi University, 2007. – URL: <http://nccur.lib.nccu.edu.tw/retrieve/79353/601401.pdf>. (дата обращения 12.06.2020).
6. Cheng, Hsueh-li. Empty Logic. Mādhyamika Buddhism from Chinese Sources / Hsueh-li Cheng. – Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1991. – 220 p.
7. Liebenenthal, W. Chao Lun: The Treatises of Seng-chao / W. Liebenenthal. – Hong Kong University Press, 1968. – 153 p.
8. Robinson, R.H. Early Mādhyamika in India and China / R.H. Robinson. – Madison, Milwaukee, London: The University of Wisconsin Press, 1967. – 347 p.
9. Ruegg, D.S. The Buddhist Philosophy of the Middle: Essays on Indian and Tibetan Madhyamaka / D.S. Ruegg. – Boston: Wisdom Publications, 2010. – 442 p.
10. Śāntideva. Śikṣhā-samuccaya: A Compendium of Buddhist Doctrine / Śāntideva: trans. from the Sanskrit. – Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2006. – 328 p.
11. Thurman, R.A.F. Buddhist Hermeneutics / R.A.F. Thurman // Journal of the American Academy of Religion. – 1978. – Vol. XLVI/1. – P. 19–39.
12. Thurman, R.A.F. The Central Philosophy of Tibet: A Study and Translation of Jey Tsong Khapa's Essence of True Eloquence R.A.F. Thurman. – Princeton University Press, 1991. – 476 p.
13. Tsong-kha-pa-blo-bsangs-grags-pa. dBu-ma-rtsa-ba'i-tshig-leur-byas-pa-shes-rab-ces-bya-ba'i-rnam-bshad-rigs-pa'i-rgya-mtsho-zhes-bya-ba-bzhugs-so [Океан аргументов: Большой комментарий к тексту «Муламадхьямакакарики», известному как «Мудрость»] / Tsong-kha-pa-blo-bsangs-grags-pa // rJe-tsong-kha-pa-chen-po-i-gsung-'bum [Собрание сочинений Чже Цонкапы]. Vol. 15. – Pe cin: khrung-go'i-bod-rigs-pa-dpe-skrun-khang, 2012. – 663 p.
14. Weirong, Sh. Editor's Preface / Sh. Weirong, H. Shiu // Raymond E. Robertson. A study of the Dharmadharmavibhanga (Volume one). – Beijing: China Tibetology Publishing House, 2007. – P. 1–8.

Текст поступил в редакцию 22.06.2021.

Принят к публикации 02.09.2022.

Опубликован 29.03.2022.

¹ Это *Муламадхьямака-карики* (ММК); *Шуньятасантати*; *Виграхавьявартани*; *Юктишаитика*; *Вайдаля-пракарана*; *Ратнавали*.

² О том, «как буддизм стал китайским» или «что случилось с буддизмом в Китае после того как он проник сюда», см. работы П. Демевилля, В. Либенталя, Э. Цурхера, Г. Дюмулена, К. Чена, В. Лая, Дж. Силка, Р. Шарфа, В. П. Васильева, Л.С. Васильева, М. Е. Ермакова, Е. А. Торчинова, Л. Е. Янгутова и других синологов, исследующих различные аспекты китаизации буддизма.

³ О развитии методов перевода буддийских текстов см.: [Ленков, 2006; Янгутов, 2018].

⁴ Номинальное существование, т.е. существование в зависимости от обозначения, является, согласно тибетской комментаторской традиции, самым тонким уровнем *зависимого возникновения*, которое имеет место также на уровне зависимости от причин и условий и на уровне зависимости от частей.

⁵ Д.С. Рюегг пишет, что сегодня этот обширный комментарий почти неизвестен в тибетской традиции, а большинство специалистов по данному предмету (Р. Хиката, Р. Х. Робинсон, П. Демевилль, Л. Рено и Дж. Филлозат) сходятся в том, что «большая часть сохранившегося текста «*Та чин-ту-лун*» представляет собой смесь текстов с разными стилями, которые даже не имеют индийского происхождения» [Ruegg, 2010, 17].

⁶ Пер. с тиб. И. Урбанаевой.

References

1. Brewster E. *Time and Liberation in Three-Treaties Master Jizàng's Mādhyamika Thought*. National Chengchi University, 2007. Available at: <http://nccur.lib.nccu.edu.tw/retrieve/79353/601401.pdf> (accessed on June 12, 2020).
2. Cheng Hsueh-li. *Empty Logic. Mādhyamika Buddhism from Chinese Sources*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1991, 220 p.
3. Lenkov P.D. *Filosofiya soznaniya v Kitae: buddiiskaya. shkola fasyan (veishi)* [Philosophy of Consciousness in China: The Fa-xiang School of Buddhism (Weishi)]. St. Petersburg: St. Petersburg University Press, 2006, 257 p. (In Russian).
4. Liebenthal W. *Chao Lun: The Treatises of Seng-chao*. Hong Kong University Press, 1968, 153 p.
5. Robinson R.H. *Early Mādhyamika in India and China*. Madison, Milwaukee, London: The University of Wisconsin Press, 1967, 347 p.
6. Ruegg D.S. *The Buddhist Philosophy of the Middle: Essays on Indian and Tibetan Madhyamaka*. Boston: Wisdom Publications, 2010, 442 p.
7. Śāntideva. *Śikṣhā-samuccaya: A Compendium of Buddhist Doctrine* / trans. from the Sanskrit by C. Bendall and W.H.D. Rouse. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2006, 328 p.
8. Thurman R.A.F. "Buddhist Hermeneutics". *Journal of the American Academy of Religion*. 1978, vol. XLVI, no. 1, pp. 19–39.
9. Thurman R.A.F. *The Central Philosophy of Tibet: A Study and Translation of Jey Tsong Khapa's Essence of True Eloquence*. Princeton University Press, 1991, 476 p.
10. Tsong-khapa-blo-bsangs-grags-pa. *dBu-ma-rtsa-ba 'i-tshig-leur-byas-pa-shes-rab-ces-bya-ba 'i-rnam-bshad-rigs-pa 'i-rgya-mtsho-zhes-bya-ba-bzhugs-so* [Ocean of Reasoning: A Great Commentary on Nāgārjuna's "Mūlamadhyamakakārikā" called "Wisdom"] in: rJe-tsong-kha-pa-chen-po-i-gsung-'bum [Collected Works of Je Tsongkhapa]. Vol. 15. Pe cin: Khrung-go'i-bod-rigs-pa-dpe-skrun-khang, 2012, 663 p. (In Tibetan).
11. Weirong Sh., Shiu H. "Editor's Preface" in Raymond E. Robertson. *A study of the Dharmadharmavibhanga* (vol. 1). Beijing: China Tibetology Publishing House, 2007, p. 1–8.
12. Yangutov L.E. *Edinstvo, tozhdestvo i garmoniya v filosofii kitaiskogo buddizma* [Unity, Identity and Harmony in the Philosophy of Chinese Buddhism]. Novosibirsk: "Nauka" Publ., 1995, 224 p. (In Russian).
13. Yangutov L.E. *Problemy translyatsii i filosofskoi interpretatsii buddizma (na materiale tibetskoi i kitaiskoi traditsii)* [Problems of Translation and Philosophical Interpretation of Buddhism]. Ulan-Ude: BSC SB RAS Publ., 2018, pp. 232–249 (in Russian).
14. Yangutov L.E. *Vestnik Buryatskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of the Buryat State University], 2011, no. 8, pp. 19–28 (in Russian).

Submitted for publication: June 22, 2021.

Accepted for publication: September 02, 2022.

Published: March 29, 2022.