А. М. Донец

ПРИНЦИП СРЕДИННОСТИ И СТИЛИ
ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ У БУДДХАПАЛИТЫ

A. M. Donets

THE PRINCIPLE OF MEDIUMNESS AND STYLE
OF PHILOSOPHY OF BUDDHAPALITA

Основной характеристикой проповеданного Буддой пути считается **срединность** (мадхьянта, dbu ma nyid) – равная удаленность от крайностей. **Срединный путь** (мадхьяма пратипада, dbu ma'i lam) – это путь, равно далекий от потворства желаниям и их подавления посредством аскетизма, а также от других крайностей. Поскольку же сознательная деятельность, а значит, и движение по тому или иному пути опираются на взгляды, то идея срединности переносится в сферу воззрения и принимает форму **среднего взгляда** (мадхьяма дришти, dbu ma'i lta ba) – равно далекого от **крайних взглядов** (антаграха дришти, mthar lta), признающих крайности. В буддизме акцент делается на обретении верного видения сущего в процессе движения по пути совершенствования. Поэтому термины «средний путь» и «средний взгляд» нередко употребляются как синонимы, а средний путь в области дискурса выступает как особый – срединный – способ философствования, который опирается на средний взгляд, соответствующий принципу срединности, и должен привести к постижению истины на концептуальном уровне. В наибольшей степени срединность обнаруживается в философствовании мадхьямиков вообще и прасангики в частности. Присуща она и философствованию Буддхапалиты. Каким же образом понимает этот мыслитель срединность, и каковы особенности его срединного философствования?

В наших предыдущих статьях [Донец 2018а, б] было установлено, что в философствовании Буддхапалиты обнаруживается вполне определенное соответствие эксплицированной нами версии концепции несовместимости, принятой его тибетскими последователями. Однако обращает на себя внимание то, что он принимает отдельные положения и моменты этой концепции весьма своеобразно. Основные усилия Буддхапалита прилагает к доказательству неприемлемости каждого из четырех возможных видов определения вещей в терминах несовме-

Донец Андрей Михайлович – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Федерального государственного бюджетного учреждения науки «Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН» (г. Улан-Удэ, Россия). E-mail: sn3716@yandex.ru.

стимых дхарм (I – является А, но не является Б; II – является Б, но не является А; III – является А и Б; IV – не является А и Б) [Донец 2018б: 175–176]. При этом особый акцент делается на опровержении правомерности двух первых вариантов, то есть однозначного утвердительного определения вещей посредством подобных дхарм. Так, если имеются две несовместимые дхармы А и Б, то доказываем, что любая вещь не является А, не является Б. Именно это отрицание считается срединным путем оценивания вещей, срединностью. В частности, Буддхапалита пишет: *«Следовательно, поскольку, таким образом, эти два (деятель и деяние) не принимаются как существующее и(ли) несуществующее, то [это и] признается средним путем»* [Буддхапалита 1993: 201 Б]. Здесь имеется в виду следующее. Под срединностью обычно понимается лишенность крайностей. Подобная лишенность, очевидно, может реализовываться благодаря исключению крайностей или их поглощению серединой. Получающаяся в первом случае срединность означает отсутствие однозначной утвердительной определимости вещей в терминах несовместимых дхарм. Она может быть представлена в следующей формулировке: ничто не является (не определяется утвердительно) одной из несовместимых дхарм, ничто не является (не определяется утвердительно) другой. Очевидно, оценивание вещей в соответствии с данным видом срединности и называется Буддхапалитой средним путем.

Анализ приводит к заключению о том, что при опровержении правомерности использования двух первых вариантов определения вещей Буддхапалита действует двумя способами: 1) доказывает неприемлемость утвердительного определения каждой из двух несовместимых дхарм в отдельности; 2) сначала устанавливает неуместность и ошибочность подобного определения одной дхармой, а затем – на основании тождества вещи своему признаку и наличия связи несовместимого – делает заключение о невозможности утвердительного определения и другой из пары несовместимых дхарм. Например, опровергается наличие у вещи постоянства. Поскольку же обладающая постоянством вещь – это постоянное, то установление неприемлемости такой вещи означает отрицание существования постоянного. И так как без постоянного не может иметь места и непостоянное (в силу наличия между ними связи несовместимого), то отвергается непостоянное, стало быть, и обладающая непостоянством вещь, а также непостоянство.

Завершив опровержение приемлемости двух первых вариантов, Буддхапалита не останавливается на этом, а приступает к доказательству невозможности первой версии «третьего варианта». При этом он идет двумя путями: 1) доказывает желаемое на основании прихода к абсурдному заключению о раздвоении вещи при одновременном утвердительном ее определении двумя несовместимыми дхармами; 2) доказывает то же самое на основании того, что при отсутствии обеих несовместимых дхарм, установленном на первом этапе анализа определимости вещей, будет неправомерным даже ставить вопрос об одновременном утвердительном определении ими вещи (например: если нет постоянного и нет

непостоянного, то невозможно говорить о существовании являющегося и постоянным, и непостоянным).

На следующем этапе Буддхапалита рассматривает две версии «третьего варианта» в качестве двух несовместимых дхарм (например, «являющееся существующим и несуществующим») несовместимо с «не являющимся ни существующим, ни несуществующим») и на основании отсутствия первой версии, установленного на предшествующем этапе, делает – в силу наличия связи несовместимого – вывод об отсутствии и второй версии (см., напр., в: [Буддхапалита: 279]).

Последовательное опровержение Буддхапалитой приемлемости четырех возможных видов определения вещей посредством несовместимых дхарм обнаруживает некоторое несоответствие концепции несовместимости, рассматриваемой в целом. Так, отрицание утвердительной определимости вещи посредством одной из пары несовместимых дхарм с неизбежностью выдвигает – согласно дефиниции – необходимость ее утвердительной определимости посредством другой, а устанавливаемое на первом этапе (и одной из несовместимых дхарм не является, и другой не является) противоречит положению о неприемлемости второй версии «третьего варианта». Кроме того, так как неприемлемость «третьего варианта» служит одним из важнейших положений концепции несовместимости, то нет особой нужды доказывать ее в каждом из рассматриваемых случаев определения вещей.

Поскольку в качестве философа Буддхапалита должен вскрывать и разрешать любые противоречия, то можно предположить, что при опровержении определимости вещей посредством несовместимых дхарм он использует некий особый подход, в рамках реализации которого получают объяснения и снимаются указанные противоречия. О наличии такого подхода свидетельствует, в частности, следующее его высказывание: *«Мы не называем скандхи, дхату и аятаны¹ несуществующими, а [только] опровергаем признающих их существование»* [Там же: 182 А]. Чандракирти развивает эту мысль в «Разъяснении слов» (Прасаннапада) так: *«Мы не утверждаем, что это не существует. Что же тогда? Отрицаем признание другими этого как существующего. Точно так же мы не утверждаем, что это существует. Что же тогда? Отрицаем признание другими этого как несуществующего. Считаем, что, устранив [таким образом] две крайности, реализуем средний путь»* (Цит. по: [Цонкапа 1 1993: 110 А]). Что это означает?

Анализ приводит прасангики к мысли о невозможности однозначного утвердительного определения вещей посредством несовместимых дхарм. Поэтому они и не утверждают, что нечто определяется подобным образом одной из несовместимых дхарм («существует», «не существует»). Однако сформулировать

¹ Буддийские философы традиционно подразделяют все дхармы на пять скандх (phung po), двенадцать аятан (skye mched) и восемнадцать дхату (kham). Об этом см. в: [Щербатской 1988: 188–196; Розенберг 1991: 124–130].

свое заключение в отрицательной форме («не является существующим», «не является несуществующим») они тоже не могут («Мы...не говорим...: “И существующими не являются, и несуществующими не являются”») [Буддхапалита: 244А]), поскольку отрицание утвердительного определения вещей посредством одной из пары несовместимых дхарм с неизбежностью выдвигает их утвердительное определение посредством другой. Поэтому прасангики в рамках данного подхода ничего не отрицают, а просто опровергают правомерность признания другими индивидами однозначной определенности вещей посредством несовместимых дхарм. Для этого они используют **прасангу**, или «выведение» (*thal 'gyur*), – особый вид умозаключения, которое всегда делается в ответ на некое суждение оппонента и прямо или косвенно опровергает его логическую приемлемость, опираясь исключительно на признаваемое самим этим оппонентом [Агван Таши гл. 17: 25]. Приверженность к использованию прасанги послужила основанием того, что последователи Буддхапалиты стали называться прасангиками.

При подобном подходе прасангик ничего не отрицает и не утверждает в качестве признаваемого им самим, что помогает ему избежать впадения в противоречие. С другой стороны, опровергая правомерность признания верности суждений других, он косвенно в известной мере отвергает приемлемость однозначного утвердительного определения вещей посредством несовместимых дхарм и тем самым избегает «впадения в крайности» (*mthar ltung*) – в подобное определение, устанавливаясь в срединности. Благодаря данной стратегии философствования прасангик не вступает в противоречие с концепцией несовместимости вообще, а в частности – с неприемлемостью второй версии «третьего варианта», поскольку он фактически ничего не отрицает, занимаясь лишь раскрытием ошибочности признаваемого другими.

Описанный подход послужил своеобразным обоснованием известной приемлемости принципа срединности в его отрицательной форме (неопределенности вещей однозначно и утвердительно посредством несовместимых дхарм) и породил особый стиль срединного философствования, который можно условно назвать «чисто прасангиковым», поскольку он используется главным образом прасангиками и опирается на применение прасанги. Этот стиль обнаруживается в сутрах цикла Праджняпарамиты, а некоторые разъяснения его приемлемости приводятся в сутре «Истинного объяснения мысли» (Сандхинирмочана) [Истинное объяснение гл. 1]. Согласно этой сутре и пояснениям прасангикиков, подлинной истиной является **истина абсолютная** (*парамартха сатья*, *don dam bden pa*), непосредственно постигаемая лишь буддийскими святыми и только в особом медитативно-трансвом состоянии **самахита** (*mnyam bzhag*, букв. «установление равно – в равности»), во время пребывания в котором целиком и полностью исчезает (*pub*) **феноменальная явленность** (*прапанча*, *spros pa*), полагаемая **относительным** (*самврити*, *kun rdzob*, букв. «полностью закрывающее» [действительное]). Когда святой выходит из самахиты и вновь погружается в мир – обма-

нывающее и ложное феноменальное (*«Все санскары [т.е. феноменальное] – обманывающие дхармы. Поэтому они являются ложными»* [Буддхапалита 1993: 217Б]), то, чувствуя глубокое сострадание к обычным существам, омраченным неведением и испытывающим по этой причине разнообразные мучения, он старается раскрыть ложность и ошибочность их признаний с тем, чтобы они постигли истину. В чем же заключается истина?

Если все признания определимости вещей посредством несовместимых дхарм ошибочны, то подобную определимость следует считать невозможной. А это означает, что все вещи неопределимы, стало быть, и непостижимы, ибо функцией познания служит определение вещей. Если же нечто непостижимо, то оно неприемлемо [Там же: 168 Б] и *«не имеет места, ... потому что неприемлемо»* [Там же: 170 А]. Кроме того, поскольку вещи неопределимы, а верное познание правильно устанавливает вещи, то их следует признать неопределенными. Неопределенные же вещи нельзя квалифицировать как подлинные (*yang dag pa*), обладающие истинностью наличия (*bden grub*), поскольку дхармы всегда предстают в качестве вполне определенных предметов мысли. Поэтому все вещи пусты (*шунья*) – лишены истинности наличия (*bden stong*). И так как подобная лишенность имеется у всех вещей всегда и везде, то ее следует признать их дхарматой (*chos nyid*) – фундаментальным признаком – и абсолютной истиной. Уяснив эту истину на концептуальном уровне благодаря прасангам святого, индивид может затем заняться медитативным ее постижением и в итоге обрести непосредственное видение абсолютной истины, став святым.

Непосредственным следствием неопределимости вещей является их неопишуемость (*brjod med*), ибо любое высказывание обладает известной определенностью. Даже если говорят: «Все вещи неопределимы», то данное высказывание следует охарактеризовать как вполне определенное: все вещи именно неопределимы, в отличие от определимого. Поэтому Буддхапалита утверждает, что *«неприемлемы... все высказывания [вообще]»* [Там же: 249Б]. Данный подход обуславливает наличие той линии в прасангике, согласно которой представляются невозможными разработка и использование сторонниками этой школы своей собственной терминологии¹, что с неизбежностью определяет необходимость опираться в философствовании на «мирские наименования» – общепринятые в мире (у других) слова и термины, а также их употребление (*«В плане [использования] мирских наименований все те [высказывания] приемлемы»* [Там же]).

Будда тоже использовал описанный стиль, опираясь на «мирские наименования» – признаваемое в мире, то есть обычными существами. В связи с этим Буддхапалита приводит такие слова Будды: *«Что в мире признается существу-*

¹ Этим, в частности, объясняется некоторая терминологическая расплывчатость в работах индийских прасангиков, а также использование тибетскими прасангиками базового словаря ключевых философских терминов, разработанного в Тибете на основе систематизирующего осмысления творческого наследия представителей популярной среди буддистов логико-эпистемологической традиции Дигнаги-Дхармакирти.

ющим, то и я называю существующим. Что в мире признается несуществующим, то и я называю несуществующим» [1993: 244 Б]. Опираясь на данный подход, Чандракирти сформулировал одно из основных положений прасангики, согласно которому оказывается невозможным построение непротиворечивой теории верного познания. Для достижения же сотериологических целей, по его мнению, вполне достаточным будет опираться на признаваемое другими [Чандракирти 2 1979: 53]. Эта идея была принята на вооружение и тибетскими прасангиками (см., напр., в: [Чжамьян Шепа 2: 10]).

Именно использование «чисто прасангиковского» стиля срединного философствования, очевидно, объясняет описанное выше весьма своеобразное опровержение Буддхапалитой четырех возможных видов определения вещей посредством несовместимых дхарм, поскольку оно не совсем соответствует концепции несовместимости в целом, но оказывается вполне приемлемым, если рассматривается в качестве разрушительно действующего на ложные признания других, которые, в частности, могут принимать идею одновременного утвердительного или отрицательного определения вещей в терминах несовместимых дхарм.

Итак, «чисто прасангиковский» стиль обнаруживается еще в первоисточниках буддийского вероучения (сутрах) и произведениях основателя мадхьямики Нагарджуны¹. Благодаря трудам Буддхапалиты и, особенно, Чандракирти этот стиль стал доминирующим и с большой интенсивностью культивировался последователями школы мадхьямика-прасангика. Он исходит из идеи принципиальной невозможности непротиворечивого определения вещей и характеризуется опровержением правомерности любых признаний путем прямого или косвенного раскрытия их ошибочности с целью постижения истины – лишенности истинности наличия.

Однако описанный нами стиль не является единственным, который обнаруживается в философствовании мадхьямиков вообще и прасангиков в частности. На это, к примеру, указывают следующие слова непосредственного ученика и верного последователя Нагарджуны Арьядевы, которые приводит в своем комментарии Буддхапалита [1993: 242 Б]:

*Указывают несуществование и существование,
Оба и отсутствие обоих [так же],
Как прописывают лекарство
В зависимости от болезни.*

Это соответствует такому высказыванию Будды, содержащемуся в «Ланкаватара-сутре»:

¹ Например, опровержение тождества и отличия у абсолютного и относительного в третьей главе Сутры «Истинного объяснения мысли» (Сандхинирмочана) можно отнести к осуществляемому в рамках «чисто прасангиковского» стиля. Аналогичным образом следует квалифицировать и многие рассуждения в «Основах мадхьямики» и других сочинениях Нагарджуны.

*Врач являет разные деяния,
Ориентируясь на больных.
У него нет разных теорий [болезней],
Отличие же [в лечении] определяется [типом] болезни.
Так и я объясняю [Учение] простакам,
Исходя из [их] способностей, зная силу
Злых пороков – клеш¹, возникающих [в]
Потоке [сознания] живых существ.
Клеши и способности различны,
Но мое Учение неразделимо [Ланкаватара 1993: 215Б–216А].*

Здесь имеется в виду распространенная среди буддистов идея, согласно которой Будда поучал своих слушателей, сообразуясь с их способностями, кармой и наклонностями, чтобы они смогли достичь освобождения от сансары наиболее подходящим для них путем. Поскольку подобные высказывания Будды, а также встречающиеся у его последователей четко выделяются буддийскими герменевтиками и имеют ярковыраженную ориентированность на эффективное достижение практических результатов, то, очевидно, будет правомерным отнести их к вполне определенному стилю философствования, который уместно назвать прагматическим. «Чисто прасангиковский» стиль тоже может быть охарактеризован как прагматический, ибо он преследует цель постижения слушателем абсолютной истины – лишенности истинности наличия. Однако прагматический стиль имеет не только эту, но и много других целей, не сводится исключительно к опровержениям, в нем преобладает позитивное (утвердительное) философствование, причем характерное для философии требование непротиворечивой доказательности, вероятно, не является для него строго обязательным.

Наличие указанных различий позволяет не только выделить в качестве особого стиль прагматический, но и в известной мере противопоставить его «чисто прасангиковскому». Поскольку в рамках описанной выше концепции несовместимости устанавливается невозможность определения вещей посредством несовместимых дхарм, а значит, и их определения вообще, то для философа, познавшего благодаря этому лишенность истинности наличия, в подобной ситуации открываются два выхода: опровергать приемлемость любых признаний («чисто прасангиковский» стиль) или же формировать и укреплять некоторые признания на основе принимаемого другими с целью постепенной подготовки их умов к последующему постижению конечной истины, а также создания благоприятных условий для этого (прагматический стиль). На подход, лежащий в основании прагматического стиля, опирались, очевидно, и тибетские прасангики при составлении программ обучения для своей монастырской системы образования. При этом в качестве предметов избирались различные теории других школ,

¹ Клешами (санскр.) называют неведение, страсть, гнев и аналогичные им негативные факторы, функцией которых служит вызывание неуспокоенности индивидуализированного потока сознания.

а изучение подобных предметов, отмечает известный тибетский историк религии Туган (thu'u bkwan, 1737–1802), проводилось в определенной последовательности (от простого и легкого к сложному и трудному), постепенно подготавливая умы студентов к восприятию идей прасангики. Следует отметить, что прагматический стиль рассматривается здесь лишь в том виде, в каком он имеет место в философствовании, хотя он используется и в религиозной литературе как особый стиль поучений, то есть относится не только к сфере философии, но и к области вероучения.

Буддхапалита использует не только «чисто прасангиковский», но и прагматический стиль. Например, охарактеризовав «именно то», [что есть] (таттва), следующим образом: *«Нет никакого Я и отсутствия Я»* [Буддхапалита 1993: 226Б], где под «Я», по его мнению, нужно понимать «сущность» (*«Отсутствие Я в [утверждении]: «Все дхармы не имеют Я» – означает отсутствие сущности, так как слово «Я» является [эквивалентом] слова «сущность»*)» [Там же: 199А]), он в то же время заявляет в другом месте, что целью Нагарджуны при написании «Основ мадхьямики» было объяснение сущности зависимого возникновения (*«Учитель [Нагарджуна] сочинил [этот трактат] для того, чтобы полностью объяснить сущность зависимого возникновения»*) [Там же: 159Б]), а также, что сущностью вещей является пустотность-шуньята (*«...указывается сущность вещей – шуньята»*) [Там же: 217Б]), которая нередко трактуется как лишенность сущности и определяет сущность как отсутствие сущности (*«Что является сущностью Татхагаты [Будды]?...Отсутствие сущности Татхагаты»*) [Там же: 266Б]). На данном этапе анализа философствования Буддхапалиты эти высказывания следует квалифицировать как сделанные в прагматическом стиле. Кроме того, есть у него и вполне конкретное разъяснение этого стиля, а именно: *«Не следует говорить: «Пустое». Не следует говорить и [так]: «Непустое». Не следует говорить: «Пустое и непустое. И пустым не является, и непустым не является». Их следует называть в условном смысле, чтобы отвергнуть признание не являющегося действительным [и установить] абсолютное «именно то», [что есть]»* [Там же: 264Б–265А].

Итак, проведенное нами небольшое исследование позволяет сделать заключение о наличии в философствовании Буддхапалиты и его последователей двух разных стилей – «чисто прасангиковского» (отрицающего) и прагматического (преимущественно утверждающего), которые в той либо иной степени используют логические обоснования. Но поскольку в рамках принятой концепции несовместимости они не могут реализовываться целиком и полностью непротиворечиво, то ориентированы на разрушение или укрепление тех либо иных признаний с сотериологическими целями. Однако это не означает, что прасангики не могут разобраться с проблемами логического порядка, связанными с применением концепции несовместимости, и что у них нет других стилей.

Акцентирование «чисто прасангиковского» стиля и отличающееся своеобразием применение прагматического стиля привели к тому, что еще в Индии мад-

хьямиков вообще и прасангики в частности стали называть всеопровергающими спорщиками, которые занимаются только критикой других, а сами не могут предложить ничего стоящего [Чандракирти 1 1912: 298–301]. Прасангики не согласны с подобной оценкой своего философствования, хотя эта критика, несомненно, имеет свои резоны, поскольку использование двух описанных стилей, опирающихся исключительно на признаваемое другими, фактически выводило прасангику из разряда буддийских философских школ, делая ее «системой, [предназначенной] для других» (тиб. *gzhan la lugs*), не имеющей своих собственных тезисов (*dam bca'*, *phyogs*). С наибольшей, на наш взгляд, отчетливостью и полнотой эта проблема была осмыслена и проанализирована Кедрубом Чже (*mkhas grub rje*, 1385–1438) – одним из ближайших учеников Цонкапы – в его фундаментальном «Трактате, полностью разъясняющем истинную суть глубокой пустотности» [Кедруб Чже: 155–176], где при опровержении указанной критики он традиционно использует свидетельства авторитетных текстов (*lung*) и доказательства (*rigs*). Так, Кедруб Чже цитирует множество высказываний Нагарджуны, Арьядевы и Чандракирти, из которых со всей очевидностью явствует, что эти мыслители принимали одни тезисы и отвергали другие в своей системе. Из группы его доказательств следует выделить три главных.

Первое заключается в выявлении внутреннего противоречия в высказывании: «Прасангик не должен принимать никаких тезисов», поскольку признание этого уже является принятием конкретного тезиса. Второе состоит в установлении несовместимости понятий «система для других» и «философская система», так как характерной особенностью философской системы является именно принятие тех или иных тезисов на основе доказательств. Следовательно, если прасангика считается философской системой, то с неизбежностью должна иметь тезисы, которые принимаются в ней самой. Третье доказательство сводится к указанию несовместимости прасангики как системы для других с ее квалифицированием в качестве системы буддийской, ибо, согласно данной трактовке, прасангики окажутся буддистами только на словах, не принимающими лично для себя никаких положений вероучения Будды. Таким образом, в качестве буддийской философской системы прасангика обязательно должна принимать и отвергать те или иные идеи, опираясь на строгие доказательства. Однако для этого прасангикам надо сначала оставить два описанных стиля, вернуться в лоно обычного философского анализа и разобраться с теми проблемами логического характера, которые возникают в процессе применения концепции несовместимости к конкретному материалу. При этом исходить, очевидно, следует из неприемлемости однозначного определения вещей посредством несовместимых дхарм, поскольку к этому с неизбежностью приводит мадхьямиковский анализ и это соответствует провозглашенному Буддой и принятому на вооружение мадхьямиками принципу срединности (в его отрицательной форме).

Итак, в рамках мадхьямиковской концепции срединности несовместимые дхармы полагаются крайностями, а срединность понимается как лишенность

крайностей, то есть неопределимость вещей посредством несовместимых дхарм однозначно и утвердительно. С теоретической точки зрения подобная срединность, как уже было указано ранее, может достигаться двумя путями: посредством отвержения этих крайностей или их инкорпорирующего поглощения серединой. Из этого, очевидно, с необходимостью следует наличие принципиальной возможности двух видов срединности. Принцип срединности, соответствующий первому виду, может быть сформулирован так: ничто не определяется утвердительно (не является) одной или другой из двух несовместимых дхарм. Поскольку крайности здесь отрицаются, то данный вид срединности нужно охарактеризовать как имеющий отрицательную форму.

Использование «чисто прасангиковского» стиля, как уже было установлено выше, опирается на принцип срединности в его отрицательной форме и косвенно выдвигает его, что делает неизбежным прямое рассмотрение данного принципа. Необходимость этого обусловлена и тем, что в сутрах и работах мадхьямиков мы обнаруживаем примеры прямого применения этого принципа. Так, в сутре «Встречи отца и сына» говорится: «*[Никакая дхарма] не является истиной, не является ложной*» [Встреча 1993: 52 Б]. В другом месте этой сутры сказано:

*Все дхармы не имеют пребывания, не являются непребывающими,
Не являются существующими, не являются несуществующими,
Не являются феноменальными, не являются нефеноменальными* [Там же: 65].

В сутре «Вопросов Сувикранта-викрамина» написано: «*У материального нет прерывности или постоянства*» [Сувикранта-викрамин: 46 А]. Нагарджуна тоже говорит в «Основах мадхьямики»:

*Не являются тождественными предметами, не являются отличными предметами,
Не являются прерываемыми, не являются постоянными.
Это проповеданное Спасителем Мира
Буддой является нектаром* [Нагарджуна 1, гл. 18: 11].

Буддхапалита квалифицирует высказывания сутр, в которых вещи определяются отрицательно в терминах несовместимых дхарм, как объяснения конечной (абсолютной, подлинной) истины [Буддхапалита 1993: 245А]. В частности, он пишет: «*Итак, поскольку признание вещей существующими и(ли) несуществующими будет [иметь] много ошибок, постольку это: «Вещи не имеют сущности» – является видением «именно того», [что есть], и срединным путем... «Именно тем», [что есть], является отсутствие видения вещественного и неведущего*» [Там же: 226Б]. «*Вещи не являются описываемыми в качестве существующих и(ли) несуществующих, ...так как совершенно лишены сущности*» [Там же: 264Б]. Изложенное, очевидно, можно расценить как свидетельство того, что одновременное отрицательное определение вещей в терминах несовместимых дхарм фиксирует принцип срединности в его отрицательной форме, в которой он наиболее часто фигурирует в сутрах и в известном смысле принимается мадхьямиками.

Однако та неопределимость вещей, которая провозглашается принципом срединности в его отрицательной форме, противоречит неприемлемости второй версии «третьего варианта», а также опыту обыденного определения вещей и успешности опирающейся на него практической деятельности. Она, к тому же, делает невозможным любое мышление, а стало быть, и сам вывод: «Вещи неопределимы». Кроме того, неопределимость в качестве члена пары несовместимых дхарм «определимость – неопределимость» тоже должна быть отвергнута в соответствии с данным принципом срединности. Да и сама срединность в сутре «Вопросов Сувикранта-викрамина» рассматривается как не-крайность, которая противопоставляется крайности и поэтому подлежит отвержению наравне с крайностью¹. Это означает, что дхармы «срединность» и «крайность» предстают как крайности, подлежащие отвержению в соответствии с принципом срединности. Устанавливаемая при этом новая срединность тоже должна отвергаться аналогичным образом. Поскольку у такого процесса установления подлинной срединности нет конца, то подобная срединность оказывается чем-то совершенно неуловимым и поэтому неприемлемым для философствования, стремящегося к достижению наибольшей четкости, ясности, определенности. А также она не может служить и объектом среднего взгляда.

Изложенное приводит к заключению о несостоятельности идеи срединности в ее отрицательной форме. Если так, то, возможно, будет приемлемой идея второго вида срединности, согласно которой срединность трактуется как заключающая в себе крайности и поэтому лишенная их? Принцип срединности, соответствующий этому виду срединности, может быть представлен в такой формулировке: и одной из двух несовместимых дхарм является (определяется), и другой является (определяется). Данный вид срединности следует охарактеризовать как имеющий утвердительную форму. Правомерность выделения принципа срединности в утвердительной форме подтверждается свидетельствами сутр. Так, в сутре «Праджняпарамита восьмитысячная» говорится о необходимости «пребывать» в тех или иных дхармах «не пребывая» [Восьмитысячная 1993: 4Б, 20, 22Б], практиковать не практикуя [Там же: 192], а также о рождении и возникновении вещей без рождения и возникновения [Там же 1993: 112 Б, 146А], о недвойственности (gnyis med), неразделимости (dbyer med) вещей на два и неотделимости-неотличимости (tha mi dad pa) [Там же: 15Б]. Здесь указывается срединная позиция ума, которая включает в себе крайности пребывания и непреживания, практикования и непрактикования; отмечается также срединная характеристика

¹ «У материального нет прерывности или постоянства, ... материальное не является крайностью или не-крайностью» [Сувикранта-викрамин: 46А]. «Сувикранта-викрамин, если мыслят именуемое «срединой», то это тоже является крайностью» [Там же: 93Б]. «Сувикранта-викрамин, Бодхисаттва не практикует крайность и не-крайность. Кто не практикует крайность и не-крайность, тот воистину не видит середины. Сувикранта-викрамин, если истинно видят середину и практикуют середину, то практикуют крайность» [Там же: 74Б].

вещей, находящая, в частности, свое отражение в сочетании крайностей возникновения и невозникновения, рождения и нерождения. Кроме того, использование идеи срединности в ее отрицательной форме приводит к выдвижению идеи срединности в утвердительной форме: когда при рассмотрении пары крайностей «срединность – крайность» мы в соответствии с принципом срединности в его отрицательной форме осуществляли их отрицание (и срединностью не является, и крайностью не является), то отрицание определимости в качестве той срединности должно – согласно дефиниции несовместимости – выдвигать определимость в качестве ее противоположности, причем поскольку срединность здесь трактовалось в отрицательной форме, то в качестве ее противоположности может выдвигаться не только «крайность», но и срединность в утвердительной форме.

Несомненным достоинством второй трактовки срединности служит то, что устанавливаемое срединное – в отличие от первого его вида – не предстает в качестве чего-то совершенно неуловимого, ибо, заключая в себе крайности, «снимает» их. Однако принятие идеи срединности в ее утвердительной форме противоречит неприемлемости первой версии «третьего варианта» и приводит ко все той же неопределимости вещей, ибо, к примеру, характеристику вещи как существующей и несуществующей одновременно невозможно признать определенной, она просто немыслима. Поэтому в признаковом пространстве вещи теряют свои границы, становясь неотличимыми, а значит, и неотделимыми, недвойственными и нераздельными. Подобная неопределимость и неопределенность вещей противоречит опыту обыденного познания и определения вещей, а также эффективности опирающейся на это практической деятельности. Изложенное приводит к заключению о том, что идея срединности в ее утвердительной форме тоже должна быть отвергнута.

Как быть в этой ситуации философу? Последователи тибетской традиции Гелуг считают, что в мадхьямике вообще и прасангике в частности данная проблема решается благодаря выдвижению такой идеи: подлежащими отвержению крайностями описанные ранее несовместимые дхармы будут лишь в том и только том случае, когда они рассматриваются в качестве имеющих место истинно (bden grub) [Цонкапа 2: 194Б]. Что здесь имеется в виду?

При определении вещей производится установление отношений типа «является» или «не является», которые опираются на категории тождества и различия, применяемые главным образом к признаковому измерению дхармы. Согласно тибетской философской традиции, **тождественными** (*эка*, gcig pa) называются дхармы, не являющиеся разными (so so ba ma yin pa), а **различными** (*бхеда*, tha dad pa) – являющиеся разными (so so ba) [Агван Таши, гл. 5]. Дхарма А, как уже было указано ранее, является дхармой Б в том случае, если обладает во всей полноте ее признаками, то есть не является отличной от нее в этом отношении, а значит, и является тождественной ей. При этом, очевидно, можно говорить лишь о частичном тождестве, ибо дхарма А – помимо признаков дхармы Б – имеет и другие. Например, золотой кувшин является кувшином, так как имеет признаки

последнего, но в то же время обладает и признаком «золотой», вследствие чего нельзя сказать, что кувшин является золотым кувшином. Даже если взять случай полного тождества в признаковом измерении, когда дхармы А и Б обладают во всей полноте признаками друг друга (например, два кувшина одинаковой формы, размера, расцветки, изготовленные из одного кома глины), то и здесь будет лишь частичное тождество, так как эти дхармы являются разными сущностями, то есть отличны в сущностном измерении. Абсолютное тождество в принципе невозможно, ибо категория тождества определяет отношение между двумя дхармами, что уже само по себе подразумевает их сущностное различие. Следовательно, тождество может быть лишь неполным, частичным и условным, тождеством в определенном отношении.

К аналогичному выводу приходим и при рассмотрении различия. Это различие всегда будет неполным, частичным и условным, различием в определенном отношении. Даже если взять случай крайнего различия, а именно – несовместимость, когда дхармы не только не обладают признаками друг друга, но и представляют собой взаимоотрицания, то и здесь обнаруживается наличие некоторого тождества, так как эти дхармы не разнятся в том отношении, что они являются дхармами и в качестве таковых обладают сущностью, признаком, бытием. Следовательно, несовместимость тоже может быть только неполной, частичной и относительной.

Изложенное приводит к заключению о том, что тождество, различие и несовместимость возможны лишь в качестве неполных и частичных, условных и относительных. Поэтому они не являются подлинными, истинными тождеством, различием и несовместимостью, а значит, и не имеют места истинно в качестве таковых. Проблема же определения была осмыслена и представлена в концепции подлинной несовместимости, и эта концепция была рассчитана на применение к дхармам, которые могут быть подлинно тождественными или различными. Поскольку же таковых дхарм нет, то, естественно, применение этой концепции при рассмотрении вещей приводит к противоречиям и, как следствие, к отрицанию возможности определения чего бы то ни было посредством несовместимых дхарм. Если вещи не могут быть охарактеризованы как подлинно тождественные или отличные, то, считают мадхьямики, они не могут быть названы подлинными дхармами – особыми и вполне определенными предметами мысли, существующими действительно. Подобные дхармы следует квалифицировать как лишенные истинности наличия (bden stong). Так, Буддхапалита говорит: *«Как [могут] существовать [истинно] две те [дхармы], которые не являются одной вещью (тождественными) и(ли) разными вещами (отличными)»* [1993: 206Б].

Изложенное делает понятным подспудный ход мысли прасангиков, утверждающих, что несовместимые дхармы, равно как и все дхармы вообще, не имеют места истинно. Однако данный вывод не означает того, что лишенные истинности наличия дхармы вообще не имеют места и не могут быть как-то определены. Хотя дхармы и не являются подлинно тождественными или отличными, но они

могут быть тождественными или отличными частично, условно, в каком-то отношении. На это, в частности, указывает выделение тибетскими философами разных видов тождества и различия. При этом тождественные в одном отношении дхармы оказываются в то же время отличными в другом отношении. Например, при рассмотрении отношения между абсолютным и относительным (феноменальным) в сутре «Истинного объяснения мысли» устанавливается, что они не являются ни тождественными, ни отличными [Истинное объяснение 1993: гл. 3]. Тибетские же прасангики доказывают, что при этом абсолютное и относительное являются тождественными по сущности и отличными по «обратно тождественному»¹ [Кедруб Чже: 230].

¹ Тождественными по сущности (ngo bo gcig pa) тибетские прасангики называют дхармы при наличии соответствия следующему условию: если (нечто) является одной из них, то с необходимостью является и другой [Агван Таши: гл. 5]. Например, «сотворенное» и «непостоянное» – тождественны по сущности, ибо если (нечто, к примеру звук) является сотворенным, то обязательно будет также непостоянным, и наоборот. В качестве второстепенных признаков подобные дхармы входят в структуры друг друга и иных дхарм, которые они определяют. Поскольку в каждом таком случае у них будет общая сущность – сущность той дхармы, в которую они входят, или одной из них, то их называют тождественными по (той) сущности. Обратным (log pa) дхарме А называют не являющееся дхармой А. Например, обратное существующему – не являющееся существующим. Обратное обратному дхарме А называют «обратно тождественным» (ldog pa) [Там же: гл. 3,4]. Так, «обратно тождественное» кувшину – это не являющееся не являющимся кувшином, или не являющееся иным, нежели кувшин. Поскольку дхарма «обратно тождественное кувшину» имеет свой специфический признак (не являющееся иным, нежели кувшин), отличный от признака кувшина («пузатое», с горлышком и ножкой, способное вмещать и удерживать в себе сыпучие и жидкие субстанции), то она не является кувшином. Поскольку же, с другой стороны, не являющееся иным, нежели кувшин, может быть квалифицировано как кувшин, то она будет являющейся кувшином. Наличие у данной дхармы двух указанных ипостасей делает возможным выделение из того целостного образования, которое представляет собой дхарма, некоторых элементов (например, сущности, признака) и рассмотрение отношений между ними. Кроме того, при концептуальном восприятии кувшина уму является непосредственно представление о кувшине, которое он – благодаря операции «приписывания» (sgro 'dgos) – воспринимает как не являющееся иным, нежели кувшин. Поскольку кувшин тоже может быть охарактеризован как не являющийся иным, нежели кувшин, то воспринимаемый концептуально кувшин и реальный кувшин имеют то общее, что одинаково определяются как «не являющееся иным, нежели кувшин», которое называется «обратно тождественным» кувшину. Поэтому говорят, что они тождественны друг другу по «обратно тождественному». Наличие подобного тождества обуславливает то, что при концептуальном познании данной вещи будет постигаться именно эта вещь, а не нечто иное. Различие по «обратно тождественному» между абсолютным и относительным указывает на то, что у них нет одинакового «обратно тождественного», стало быть, это совершенно разные предметы мысли. А тождество по сущности означает, что они всегда присутствуют вместе во всех дхармах.

Итак, если вещи берутся во всей их полноте, то они не могут быть определены однозначно посредством подлинно несовместимых дхарм. Поэтому прасангики считают все дхармы лишенными истинности наличия, а подлинно несовместимые дхармы называют крайностями, «впадение» в которые (то есть однозначное определение вещей посредством них) является ошибочным и неприемлемым для настоящего философа. Если же дхармы рассматриваются в качестве лишенных истинности наличия, то они вполне могут быть определяемыми посредством не имеющих места истинно несовместимых дхарм, но только условно и относительно – в каком-то конкретном отношении. Это означает, что когда дхармы рассматриваются не во всей их полноте, а лишь в каком-то отношении, они могут определяться однозначно и утвердительно в терминах несовместимых дхарм, но только в этом отношении, стало быть частично, условно, относительно. При этом получается так, что подобное определение будет вполне соответствовать концепции несовместимости, в которой, правда, несовместимость и несовместимые дхармы трактуются как имеющие место условно и относительно.

Описанный подход к трактовке несовместимости послужил теоретическим основанием культивирования мадхьямиками особого стиля философствования, в рамках которого ими производится разработка и позитивное построение различных концепций своей собственной системы. Данный стиль, вероятно, будет уместно назвать недвойственным, и вот почему.

Выше говорилось о двух видах срединности. Второй из них характеризовался как поглотивший крайности и был представлен в такой формулировке: и одной из пары несовместимых дхарм является (определяется), и другой является (определяется). Если несовместимость и несовместимые дхармы трактуются как подлинные, то этот вид срединности оказывается неприемлемым. Если же они расцениваются как условные и относительные, то подобная срединность будет вполне возможной, хотя и условная, относительная. При этом срединную дхарму А можно охарактеризовать как «общую основу» двух несовместимых дхарм Б и В, ибо она и Б является, и В является. Отношение между такими дхармами следует, вероятно, квалифицировать как тождество по сущности (ибо Б и В имеют в данном случае одну общую для них сущность – сущность дхармы А) и отличие по признакам и в других отношениях. Поскольку тождество по сущности является тождеством, ибо имеет все признаки последнего, то его можно условно назвать тождеством вообще. Так как отличие по признакам и в других отношениях является отличием, ибо имеет все признаки последнего, то его можно условно назвать отличием вообще. Поэтому будет приемлемым условно сказать, что срединная дхарма А является тождественной и отличной от несовместимых дхарм Б и В. При этом в силу отличия дхарма А может рассматриваться как совершенно самостоятельная и отличная от Б и В, в силу тождества – как являющаяся Б и В, а в силу тождества и отличия – как являющаяся Б и отличная от В или являющаяся В и отличная от Б. Аналогичным образом осмысляются и несовместимые дхармы.

Подобное отношение, очевидно, следует охарактеризовать как **недвойственность** (*адвайта*, *nyis med*). Поскольку недвойственная дхарма А устанавливается в связи с двумя дхармами Б и В, по отношению к которым она определяется как недвойственная, то эти три дхармы могут быть выделены в качестве отличных друг от друга. Но так как отношение А к Б и В квалифицируется как не-двойственность, то этим отрицается их различие и устанавливается тождество. При этом оказываются тождественными и дхармы Б и В, ибо в рамках дхармы А они определяются как не-двойственные, стало быть, не являющиеся отличными.

Поскольку данную срединность можно квалифицировать как недвойственность, то и опирающийся на нее стиль философствования будет уместно назвать недвойственным.

Выше было указано, что «срединность» противопоставляется «крайности» и, оказавшись сама в подобном положении крайностью, должна в соответствии с принципом срединности отвергаться наравне с крайностью и т.д. Здесь возможны три варианта. Если берется срединность первого вида (в отрицательной форме), то – в соответствии с принципом срединности в отрицательной форме – она должна отвергаться, но в результате подобного отвержения срединность не устанавливается окончательно, она оказывается чем-то совершенно неуловимым и поэтому неопределенным. Когда берется срединность второго вида (в утвердительной форме), то в соответствии с принципом срединности в его утвердительной форме она должна – вместе с крайностью – поглощаться и инкорпорироваться в новое срединное. Устанавливаемая при этом срединность является окончательной, однако отличается внутренней противоречивостью и неопределенностью. Если же срединность рассматривается как условная, имеющая форму недвойственности, то – в силу ее отличия от крайностей – она тоже может быть противопоставлена крайности. Тогда установление срединности в отношении пары крайностей «срединность – крайность» оказывается вполне возможным, ибо – в силу своего тождества – эта срединность поглощает данную двоицу крайностей. При этом, являясь недвойственностью, она будет одновременно и самой собой (срединностью) и иным (крайностью). Кроме того, подобная срединность будет недвойственно сочетать в себе и отвергать условно любые пары крайностей.

Таким образом, если и возможна логически непротиворечивая срединность, то лишь условная и относительная, квалифицируемая как недвойственность. При этом оказывается, что подобная недвойственность устанавливается в результате применения принципа срединности к самой срединности, выступающей в качестве двух своих видов – отрицательного и утвердительного, поскольку недвойственность срединно сочетает-отвергает эти виды. Что свидетельствует о правомерности принятия идеи условной срединности-недвойственности?

Следует сразу же оговориться, что термин «недвойственность» иногда употребляется в текстах для обозначения срединности в отрицательной форме. Так, в сутре «Праджняпарамита восьмитысячная» сказано: «*Не являются тожде-*

ственными, не являются отличными, ...недвойственными» [150Б]. При объяснении недвойственного ума в самом начале «Введения в мадхьямику» Чандракирти указывает, что под недвойственностью здесь следует понимать неопределимость вещей в терминах несовместимых дхарм [Чандракирти 1: 6]. Эту идею принимает и Чжамьян Шепа [1: 28 Б]. Однако в упомянутой сутре имеется и другая трактовка недвойственности, а именно: *«Те мысли являются недвойственными, поскольку возникают не возникая»* [Восьмитысячная 1993: 145Б]. В другом месте сказано: *«Недвойственны, потому что неразделимы на два»* [Там же: 150]. В «Сутре-собрании» (Сутра-санчая) тоже говорится:

Так Бодхисаттва пребывает, не пребывая в пребывании.

Непребывание является пребыванием. Это названо Победителем (Буддой) пребыванием [Собрание, гл. 2, ст. 3].

Следовательно, под недвойственностью здесь понимается нераздельное слияние (инкорпорированность) двух несовместимых дхарм в некой третьей дхарме (срединной и недвойственной) таким образом, что каждая из них, с одной стороны, является и второй (возникновение есть невозникновение, пребывание – непребывание), а с другой – они отличны, иначе, к примеру, не было бы никакого смысла говорить о возникновении или невозникновении дхармы.

Итак, приемлемость идеи условной срединности-недвойственности подтверждается свидетельством сутр. И если срединность (а значит, и определимость вещей) возможна только в форме недвойственности, то срединное, стало быть и подлинное, философствование вообще будет логически приемлемым для настоящего философа исключительно в рамках недвойственного стиля. Правда, нужно особо отметить и подчеркнуть следующее: поскольку срединность противопоставляется несрединности, то подлинно срединное философствование должно включать в себя и несрединные элементы. Это, в частности, делает логически приемлемым для мадхьямиков-прасангикиков использование самого обычного философствования, а также «чисто прасангиковского» и прагматического стилей, которые могут расцениваться как срединные лишь с известными оговорками.

Релевантность эксплицированной нами мадхьямиковской концепции срединности и необходимость выделения в философствовании мадхьямиков недвойственного стиля подтверждается анализом высказываний Нагарджуны и его последователей. Так, в «Опровержении возражений» (Виграха вьявартани) Нагарджуна пишет: *«Если я устанавливаю нечто [истинно] благодаря какому-либо из четырех [видов] верного познания¹ ..., тогда осуществляю утверждение*

¹ Мадхьямики выделяют четыре основных вида верного познания, а именно: (1) непосредственное и три вида опосредованного – использующего в качестве аргумента (2) «чисто логическое» обоснование, или (2) свидетельство авторитета, или (3) сходство. Пример второго: за горой есть огонь, так как над горой виден дым (а дыма без огня не бывает). Пример третьего: благие деяния порождают блаженство, поскольку так утвер-

[истинно] или должен отвергнуть [истинно]. Но поскольку я никоим образом не устанавливаю [истинно] предмет [в качестве имеющего место истинно], постольку и утверждать [истинно] не должен, и отвергнуть [истинно] не должен» [Нагарджуна 2: 129 А]. Слова «истинно» и «в качестве имеющего место истинно» в квадратных скобках здесь вставлены в определенных местах в соответствии с разъяснением Кедруба Чже [159], ибо только это делает вполне понятной и непротиворечивой позицию Нагарджуны в отношении философствования. В другом месте указанной работы Нагарджуна заявляет:

*Если у меня [и для меня] имеется¹ некоторый тезис,
Тогда у меня есть та ошибка.
Поскольку у меня [и для меня] нет тезиса,
Ошибка у меня как раз и является отсутствующей* [Нагарджуна 2, ст. 29: 128Б].

Если определение, представленное в форме тезиса, рассматривается как имеющее место истинно, а не условно, то оно с неизбежностью оказывается логически противоречивым, а значит, и ошибочным. Для Нагарджуны нет тезисов, имеющих место истинно. Поэтому он не выдвигает никаких тезисов в качестве имеющих место истинно, стало быть, не столкнется с противоречивостью и ошибочностью. Если же определение вещей посредством несовместимых дхарм (в том числе и самих несовместимых дхарм) квалифицируется как лишенное истинности наличия, условное и относительное, то оно будет логически безупречным и безошибочным. Так, Буддхапалита говорит: «*Мы видим [истинные] вещи такими же несуществующими, как рога у зайца, но чтобы полностью устранить словесные (точнее логические. – А. Д.) ошибки, не говорим: «И существующими не являются, и несуществующими не являются», а раз они возникают таким образом зависимо, то существующее и несуществующее видим как подобные отражению [и] так и говорим»* [244А]. Отражение луны в воде не является настоящей луной, поэтому подобная «луна» не существует – точно так же, как и отсутствующие в природе заячьи рога. Однако эта «луна» – в отличие от заячьих рогов – не отсутствует целиком и полностью: она возникает от соответствующих причин и условий и устанавливается непосредственным чувственным верным познанием, поэтому может быть охарактеризована как имеющая место, но не истинно – в качестве настоящей, истинной луны, а только как лишенная истинности наличия. Существующее, а также все другие несовместимые дхармы сходны с той «луной», они тоже не имеют места истинно. И именно в качестве лишенных истинности наличия их будет приемлемо использовать для определения вещей.

Нагарджуна утверждает в «Основах мадхьямики»:

ждает всеведующий Будда. Пример четвертого: (не виданный нами) бизон имеет рога, загривок, копыта и хвост, ибо он похож на (известного нам) быка.

¹ Тиб. yod pa (иметься, существовать).

*Для кого шуньята возможна¹,
Для того все будет возможным.
Для кого шуньята невозможна,
Для того все будет невозможным* [Нагарджуна 1: гл. 24, ст. 14].

Шуньята (пустотность) – лишенность истинности наличия. Любые рассуждения, концептуальные построения и философствование вообще будут непротиворечивыми и логически приемлемыми только для того, кто признает и опирается на идею отсутствия истинности наличия у всех дхарм («для кого шуньята возможна»). У всех других философствование с неизбежностью будет логически некорректным, стало быть, приводящим к ошибочным результатам. Они не могут с полным правом даже критиковать идеи философов, признающих шуньяту, поскольку истинность наличия – основная идея, на которую они опираются, – сама требует доказательства [Там же: гл. 4, ст. 8–9]. Следовательно, идея лишенности истинности наличия должна быть фундаментом безошибочного философствования. Однако подобное философствование необходимо квалифицировать как условное – реализуемое в рамках условной истины **мирских наименований** (*'jig rten pa'i tha snyad*)², а в **абсолютном-высшем смысле** (*парамартха, don dam*) никакое философствование невозможно, ибо оно должно опираться на имеющий место истинно логический инструментарий и устанавливать имеющее место истинно. В соответствии с этим Буддхапалита говорит, что *«[в качестве имеющих место истинно] неприемлемы... все высказывания [вообще]. С точки же зрения [истины] мирских наименований все они приемлемы»* [1993: 249Б].

Литература

Агван Таши – bSe ngag dbang bkra shis. Tshad ma'i dgongs 'grel (Учебник по «Собранию тем») // Tshad ma'i don rtsa 'grel. – Mi rigs dpe skrun khang, 1996. – С. 35–336.

Буддхапалита – dBu ma rtsa ba'i 'grel ba Buddhapalita (Комментарий Буддхапалиты на «Основы мадхьямики» Нагарджуны). – Ксил., 128 л. (л. 153–281) // The Asian Classics Input Project. – Washington, 1993. (Catalog # TD 3842).

Восьмитысячная – 'Phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa brgyad stong pa (Сутра «Праджня-парамита восьмитысячная»). – Ксил., 286 л. // The Asian Classics Input Project. – Washington, 1993. – Catalog # KD 0012.

Встреча – 'Phags pa yab dang sras mjal ba zhes bya ba theg pa chen po'i mdo (Сутра «Встреча отца и сына»). – Ксил., 168 л. // The Asian Classics Input Project. – Washington, 1993. – Catalog # KD 0060.

Донец А. М. Объект философского исследования в работе Буддхапалиты «Комментарий к основам мадхьямики» / А. М. Донец // Буддологические исследования. Религиоведческий альманах. Вып. 1. – 2018а. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН. – С. 24–43.

¹ Тиб. *srīd pa* (быть возможным, существовать).

² Подробнее о «мирских наименованиях» и «истине мирских наименований» будет говориться дальше.

Донец А. М. Трактровка несовместимости дхарм в мадхьямике–прасангике / А. М. Донец // Вестник БНЦ СО РАН. – 20186. – № 4. – С. 171–180.

Истинное объяснение – ‘Phags pa dgongs pa nges par ‘grel ba zhes bya ba theg pa chen po’i mdo (Сутра «Истинное объяснение мысли»). – Ксил., 87 л. // The Asian Classics Input Project. Release Three. – Washington, 1993. – Catalog # KD 0106.

Кедруб Чже – mKhas grub rje. Zab mo stong pa nyid gyi de kho na nyid rab tu gsal bar byed pa’i bstan bcos (Трактат, полностью разъясняющий истинную суть глубокой пустотности). – Ксил., 247 л.

Ланкаватара – ‘Phags pa lang kar gshegs pa’i theg pa chen po’i mdo (Сутра «Посещение Ланки»). – Ксил., 220 л. (л. 87B – 307A) // The Asian Classics Input Project. Release Three. – Washington, 1993. – Catalog # KL 0107.

Нагарджуна 1 – Klu sgrub. dBu ma rtsa ba’i tshig le’ur byas pa shes rab ces bya ba bzhugs so (Основы мадхьямики). Ксил., 70 л. – Dam chos rab rgyas gling.

Нагарджуна 2 – Klu sgrub. rTsod pa bzlog pa’i ‘grel ba (Комментарий на «Опровержение возражений»). – Ксил., 17 л. (л. 121A – 137A) // The Asian Classics Input Project. Release Three. – Washington, 1993.

Розенберг О. О. Труды по буддизму / О. О. Розенберг. – М.: Наука, 1991. – 295 с.

Собрание – ‘Phags pa mdo sdud bzhugs so (Сутра – собрание). – Ксил., 17 л.

Сувикранта-викрамин – ‘Phags pa rab kyī rtsal gyis nam par gnon pas zhus pa shes rab kyī pha rol tu phyin pa bstan pa (Сутра «Вопросы Сувикранта-викромина»). – Ксил., 91 л.

Цонкапа 1 – Blo bzang grags pa’i dpal. Drang dang nges pa’i don nam par ‘byed pa’i bstan bcos... (Трактат по герменевтике). – Ксил., 114 л. // The Asian Classics Input Project. Release Three. – Washington, 1993. – Catalog # S 5396.

Цонкапа 2 – Blo bzang grags pa’i dpal. bsTan bcos chen po dbu ma la ‘jug pa’i nam bshad ... (Комментарий на «Введение в мадхьямику» Чандракирти). – Ксил., 267 л. // The Asian Classics Input Project. Release Three. – Washington, 1993. – Catalog # S 5408.

Чандракирти 1 – Zla ba grags pa. dBu ma la ‘jug pa rang ‘grel dang bcas pa bzhugs so («Введение в мадхьямику» с автокомментарием). – St.-Petersbourg, 1912.

Чандракирти 2 – Lucid Exposition of the Middle Way. The Essential Chapters from Prasannapada of Candrakīrti / Transl. from Sanskrit by M. Sprung. – London and Henley, 1979.

Чжамьян Шепа 1 – ‘Jam dbyangs bzhad pa’i rdo rje. dBu ma la ‘jug pa’i mtha’ dpyod (Подробное исследование «Введения в мадхьямику» Чандракирти). – Ксил., 442 л.

Чжамьян Шепа 2 – ‘Jam dbyangs bzhad pa’i rdo rje. Tshig gsal stong thun gyi tshad ma’i nam bshad (Прасангиковская теория верного познания). – Ксил., 69 л.

Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму / Ф. И. Щербатской. – М.: Наука, 1988. – 426 с.