*Лепехов С. Ю.***Представления о сознании и «двух истинах» в гимнах Нагарджуны¹**

Аннотация. В статье рассматриваются важные для философии Махаяны категории «две истины» и «сознание» в том виде, в каком они встречаются в гимнах Нагарджуны. С этой целью привлекаются не только традиционно рассматриваемые гимны из собрания «Чатухстава», но также и входящий в тибетский Кангьюр гимн «Читтаваджрастава». Рассматриваются проблемы связи познающего сознания и объекта сознания, знака и референта. Раскрываются особенности подхода к онтологической проблематике в гимнах Нагарджуны. Обосновывается вывод о том, что сознание, как его понимает Нагарджуна, может восприниматься по-разному, в зависимости от уровня понимания, или уровня «истины» (высшей или мирской). Переход сознания в зависимости от уровня восприятия действительности мыслится как определенная практика, разновидностью которой и являются гимны Нагарджуны. В приложении даются переводы на русский язык трех гимнов Нагарджуны: «Нираупамьястава» (санскр.: *nirauṣamyastava*, тиб.: *bstod pa*), «Парамартхастава» (санскр.: *paramārthastava*, тиб.: *don dam pa'i bstod pa*), «Читтаваджрастава» (санскр.: *cittavajrastava*, тиб.: *sems kyi rdo rje'i bstod pa*).

Ключевые слова: «две истины», сознание, Нагарджуна, «Нираупамьястава», «Парамартхастава», «Читтаваджрастава».

*Sergei Yu. Lepekhov***Ideas about consciousness and "Two truths" in the hymns of Nagarjuna**

Abstract. This paper studies two important categories of Mahāyāna philosophy – the “two truths” and “consciousness” how they are described in the hymns of Nāgārjuna. Both the traditional hymns from the Catuhstava collection and the Cīttavajrastava hymn included in the Tibetan Kangyur were used for this purpose. In the hymns of Nāgārjuna besides the features of the ontological problems also the connections between the cognizing consciousness and the object

¹ Работа выполнена в рамках государственного задания (проект «Письменные традиции народов Байкальского региона в контексте историко-культурного наследия России и Внутренней Азии», № 121031000263-3).

of consciousness are revealed. The consciousness, as understood by Nāgārjuna, can be perceived in both ways: absolute or profane, depending on the level of perception. This transition of consciousness was considered as a certain practice, which was partially embodied in the hymns of Nāgārjuna. In the appendix are given the author's translations of three hymns of Nāgārjuna to Russian: «Niraupamyastava» (Skt.: niraupamyastava, Tib.: bstod pa), «Paramārthastava» (Skt.: paramārthastava, Tib.: don dam pa'i bstod pa), «Cittavajrastava» (Skt.: cittavajrastava, Tib.: sems kyi rdo rje'i bstod pa).

Keywords: “Two truths”, consciousness, Nāgārjuna, «Niraupamyastava», «Paramārthastava», «Cittavajrastava».

«Две истины» и «сознание» относятся к числу важнейших и центральных категорий философии буддизма Махаяны. Причем они важны не только для их правильного теоретического понимания, но и как основа для практики. Вот почему эти категории постоянно находились в центре полемических дискуссий, в том числе и в тибетском буддизме [См., напр.: Терентьев 2019: 423–440]. Гимны Нагарджуны интересны в этой связи в том смысле, что они одновременно могут рассматриваться и как авторитетное теоретическое обоснование, и как определенного типа духовная практика. Гимны Нагарджуны имеют определенную последовательность, которая предполагает, что изучающий их будет ей следовать. В данной статье они также рассматриваются именно в этой последовательности.

В гимне «Восхваление преодолевшему мирское» (Локатитастава) Нагарджуна подходит к проблеме сознания с эпистемологических позиций. Он показывает, что знание невозможно без объекта познания, поэтому познающее сознание также должно рассматриваться в неразрывной связи с объектом познания [«Локатитастава» (10–12), Лепехов 2019: 34–35]. Следовательно, поскольку эти два фактора обуславливают друг друга, то, согласно концепции пратитьясамутпады, они не имеют собственной природы. Далее, Нагарджуна переходит к проблеме связи признака и обозначаемого, или в терминах современной семиотики – «знака» и «референта». Вопрос ставится так: может ли знак быть отличен от того, что он обозначает? Различие знака и обозначаемого потенциально может означать, что каждый из них способен иметь собственную природу. Но тогда, каким же образом знак обозначает именно обозначаемое и отсылать к этому обозначаемому, то есть, собственно, исполнять функцию знака? Этого вопроса у Нагарджуны нет,

но он подразумевается. Разумеется, один и тот же знак может обозначать не одно обозначаемое, а сразу несколько. На практике в коммуникации существуют дополнительные способы уточнить – к какому именно обозначаемому, в данном случае, отсылает нас конкретный знак в конкретной ситуации. Но даже эта оговорка не может отменить того обстоятельства, что связь между знаком и обозначаемым существует всегда и в любом случае, иначе знак перестал бы быть знаком. Наличие же связи, согласно буддийской методологии, уже означает отсутствие собственной природы у связанных между собой событий или явлений. Из нее прямо вытекает, что «признак и обозначаемое им, не могут быть определены ни как различные, ни как существующие в действительности» [«Локатитаства» (11), Лепехов 2019: 35]. По этой причине, Будда своим «Оком Мудрости» видит успокоенный мир как «лишенный признаков и обозначаемого, свободный от всего выраженного речью» [«Локатитаства» (12), Лепехов 2019: 35]. Таким образом, прямо указывается на то, что обычная речь не может служить адекватным средством, с помощью которого можно было бы выразить и передать высшую истину.

Сознание Пробужденного свободно от всякой связи со «знаками» и характеризуется как «беззнаковое» [«Локатитаства» (26), Лепехов 2019: 36]. Нагарджуна указывает, что «беззнаковость» не только служит «знаком» освобожденного сознания, но и является также важным признаком обязательной махаянской практики, без которой «нет освобождения» [«Локатитаства» (27), Лепехов 2019: 36]. Таким образом, среди «омрачающих» факторов, присущих сансарному миру и сансарному сознанию указан фактор «знаковости», освободиться от «пут» которого и необходимо совершенствующемуся на пути Махаяны [«Локатитаства» (28), Лепехов 2019: 36], а в самом гимне «Локатитаства» указывается и одно из средств: преодолеть двойственность не только между субъектом и объектом, но между знаком и обозначаемым. Отсутствием «знаковости» характеризуется не только очищенное, успокоенное сознание, но и высшая истина, которая должна быть осознанна.

В следующем гимне «Нираупамьястава», в котором восхваляется «Выходящий за пределы сравнения», т.е. Будда, говорится о сознании «лишенном «привязанности к скандхам, дхату, аятанам» [«Нираупамьястава» (8), Tola, Dragonetti 1985: 13]. Сознание Будды уподобляется «беспрепятственному пространству» и отмечается, что оно «от дхарм не зависит». Собственно, оно ни от чего не зависит, а раз так, то, сле-

довательно, обладает собственной природой. Но, обладание собственной природой имеет следствием отсутствие у такого сознания возможности влиять на что либо, ибо, в противном случае, оно уже вступает в связи с чем-либо, и уже не будет «подобным беспрепятственному пространству». Это уже такое состояние сознания, которое не направлено на осознание различия воспринимаемого, в котором уже нет различия между «знающим» и «знанием». Такое состояние в гимне именуется Высшим (paramārtha) [«Нираупамьястава» (3), Tola, Dragonetti 1985: 12]. В таком состоянии не создаются такие понятия, как «счастье», «страдание», «душа», «отсутствие души», «вечность», «невечность». Все они характеризуются как многообразные «порождения ума» (vikalpa), которые сознанием Будды уже не создаются [«Нираупамьястава» (10), Tola, Dragonetti 1985: 13].

Знаменательно, что в числе перечисленных, упоминаются такие, которые являются ключевыми во всей предшествующей буддийской философии, например: «страдание», «отсутствие души» (индивидуального «Я») и т.д. Таким образом, все эти понятия относятся к предыдущему, более низкому уровню осознания. На высшем же уровне ничего не сравнивается. Поэтому был избран такой перевод названия этого гимна, как «Гимн, Выходящему за пределы сравнения», а не «Гимн Несравненному», как обычно переводят. Собственно, здесь не столько сравнивается сам Будда с кем-то еще, сколько характеризуется его сознание, вышедшее за пределы каких-либо сравнений.

Гимн «Ачинтьястава» восхваляет «Непостижимое», что можно отнести как к природе Будды, так и к его сознанию. Это сознание осознает, что причина наивной веры в существование реальности коренится в устройстве восприятия, чьи органы «схватывают» воспринятое как реально существующее, поэтому «наивные умы хотят знать реальность». Но, задается вопросом Нагарджуна, «каково же знание реальности истине» [«Ачинтьястава» (19) Лепехов 2020: 761]? Анализ начинается с органов восприятия оценки качества той информации, которую они поставляют нашему сознанию. Результат неутешительный, поскольку органы восприятия оцениваются Нагарджуной со ссылкой на Будду в качестве авторитетного источника, как «тупые», «ненадежные», «неточные», «не обеспечивающие правильного понимания». С этим суждением вполне согласились бы многие индийские и греческие философы. Разумеется, опираясь только на органы восприятия невозможно достичь истины. «По причине неведения этого мира не достигается

истина» [«Ачинтьястава» (20–21), Лепехов 2020: 761]. Все, наполняющее мир, – это просто имя, а «ничто обозначенное не познается за пределами обозначения» [«Ачинтьястава» (35), Лепехов 2020: 762]. Таким образом, семиотическая проблематика возникает и в этом гимне, что позволяет задаться вопросом – не справедливо ли мнение Э. Шульмана о том, что «Мадхьямака есть «философия языка» [Shulman, 2015: 196]? Об отношении к онтологической проблематике дает представление следующее место из этого гимна. «Ни возникновение и ни уничтожение, невечное, как, было сказано, – подобное беспрепятственному пространству». Таким образом, о существовании нельзя мыслить в терминах «возникновения» или «уничтожения»; оно также и «невечное»; он нем нельзя мыслить и в терминах конечного, предметного пространства. Оно вообще, – «за пределами способности осознания и выражения с помощью речи» [«Ачинтьястава» (39), Лепехов 2020: 762]. То есть, те возможности, которыми мы обладаем, благодаря восприятию и связанной с ним способностью фиксировать предметное с помощью нашего речевого аппарата оказывается неадекватным для отображения действительности. Собственно, о существовании здесь не говорится ни слова, и даже слова такого здесь не употребляется, хотя основную идею Нагарджуны удалось передать. О том, каким же на самом деле является существование, реальность, буддийский философ не говорит прямо, а лишь указывает, определяя вектор направления мышления, позволяющего «выйти за пределы». Термины, которые он использует – лишь маркеры, ничего, в сущности, не выражающие, кроме этой «векторности». Именно эти (санскр.: *sa īva te*, тиб.: *de ni*) маркеры определяются взаимозависимым возникновением (*pratītyasamutāda*), и это то, что определено Буддой как «шуньята». То, что постигается таким образом и следует воспринять как высшую истинность, как «таковость» и действительность. Причем, это не подлежит оспариванию, а пробудившегося таким образом и называют: «Будда» [«Ачинтьястава» (40–41), Лепехов 2020: 763].

Здесь совершенно отчетливо установлена связь между определенным состоянием сознания и тем, что обозначается как «высшая истина» (*paramārtha*), причем ни одно из них нельзя определить ни как полностью субъективное, ни как полностью объективное. В «пробудившемся» сознании нет различия «между Буддами и другими живыми существами»; равны (*samatā*) индивидуальное «Я» и другие. Объясняется, что «шуньята не отлична от существований, и нет чего-либо за ее

пределами», поэтому Буддой разъяснено, что обусловленные существования пусты» [«Ачинтьястава» (42–43), Лепехов 2020: 763]. Взаимная обусловленность фактически «переносит» части существования за пределы его собственной природы, поскольку только таким переносом и можно объяснить взаимовлияние, что опустошает собственную природу, превращает ее в пустоту. Но, на самом деле никакого превращения в действительности не происходит. «Пустота» (шуньята) – это не то, что появляется на месте «собственной природы», когда последняя исчезает. Поэтому Нагарджуна и утверждает, что «пустота не отлична от существований». Исчезают, собственно, заблуждения сознания, его определенная установка. Мы, разумеется, можем представлять мир, как состоящий из вещей, обладающих «собственной природой», но тогда в таком мире не может происходить никаких явлений, если же мы воспринимаем мир как являющийся и изменяющейся, то тогда в нем нет ничего абсолютного – все относительно, все взаимно обусловлено и все истины, которые мы утверждаем о таком мире – только относительны (самвритти). В гимне «Ачинтьястава» дается определение этой относительности (относительной истине): «относительны существования, зависимые от причин и условий», и, в то же время поясняется, что «относящееся к высшей истине (парамартха) – не создается». И здесь же Нагарджуна объясняет, такие понятия как «собственное бытие», «природа», «истина», «субстанция», «действительность» должны быть «успокоены». Что же означает такое «успокоение» понятий? В действительности, никакие вещи не возникают и не исчезают. Возникают и исчезают представления в нашем воображении, которое их и порождает. «Успокоенный» разум осознает, что воображаемые существования не существуют, а познаются как [существующие] относительно». Воображаемые существования переносятся [разумом в действительность] [«Ачинтьястава» (44–46), Лепехов 2020: 763].

Мир Нагарджуной уподобляется миражу. В чем смысл подобного уподобления? Означает ли оно просто, что мира в действительности не существует? Нагарджуна разъясняет, что «существующий мир пуст в содержании, подобен миражу». Здесь важно обратить внимание на такую тонкость, что Нагарджуна нигде не говорит, что мир является миражом, а только, что он «подобен миражу». Так же как мираж «не может быть уничтожен, но он и не постоянен», так же и все существующее не уничтожается и непостоянно» [«Ачинтьястава» (47–48), Лепе-

хов 2020: 763]. Из представлений о том, что мир уничтожается, или, что он постоянен, как считает Нагарджуна, вытекает вывод о том, что «мир конечен или бесконечен». Но Нагарджуна, подобно впоследствии Канту, считает эту антиномию неразрешимой, и более того бесполезной. Будда, как известно, отказывался отвечать на подобные вопросы (о конечности или бесконечности мира) [«Ачинтьястава» (47–49), Лепехов 2020: 763]. Далее Нагарджуна приводит аргумент уже использованный в «Локатитастава» (10–12) [Лепехов 2019: 34–35], но трактует здесь познание с позиции высшего состояния сознания, в котором нет различия между познаваемым и познающим, и которое находится за пределами понимания. По этой причине гимн и называется: «Восхваление непостижимого» (Ачинтьястава). Достижению такого сознания способствует учение Будды об уподоблении иллюзии, а также об отсутствии у существований собственной сущности, в котором, говорит Нагарджуна, и содержится высшая истина [«Ачинтьястава» (50–52), Лепехов 2020: 764].

Раскрытию смысла высшей истины посвящен «Гимн, раскрывающий смысл Высшей Истины (Парамартхастава)». Собственно, все гимны восхваляют Будду под различными именами: «Преодолевший мирское», «Выходящий за пределы сравнения», «Непостижимый». Следовательно, и *paramārtha* (санскр.: действительность, реальность, истина) – это также эпитет, характеризующий Будду. Но, если во всех перечисленных гимнах начинающее их восхваление воспринимается как обычное, принятое для всех буддийских текстов, то в «Парамартхастава» осуществить такое, ставшее уже ритуальным действие, оказывается проблематичным. Нагарджуна начинает это обычное, вроде бы, восхваление необычным способом. Он задается вопросом: а как вообще, в принципе, возможно восхвалить того, «кто не был рожден, и не имеет пристанища»; того, кто превосходит «любое сравнение в этом мире, все прошедшее и обозримое, выразимое посредством речи»? [«Парамартхастава» (1) Tola, Dragonetti 1985: 19]. Но, восхваление, тем не менее, все равно нужно каким-либо образом совершить, иначе гимн перестает быть гимном и перестает выполнять свою функцию. Поэтому, на время оставим в стороне вопрос о том, каким бы Будда ни был в смысле истинной реальности, и прибегнем к помощи речи из уважения к «мирским обычаям», хотя и понимаем уже, что прибегаем к ограниченным возможностям для почитания того, кто безграничен [«Парамартхастава» (2), Tola, Dragonetti 1985: 19]. Уже здесь в рутинном, на

первый взгляд, акте обычного почитания очерчивается глубокая проблема о соотношении двух способов познания действительности, двух истин – абсолютной и относительной. Абсолютную истину здесь представляет сам Будда, а относительную – тот способ, который мы вынуждены использовать, для того, чтобы его почитать.

Далее в гимне делается попытка осознать «Высшего»/«Высшее», равно как, помним: «действительность, реальность, истину»; и выясняется, что делать это можно только используя апофатические определения. В этом смысле «Парамартхаства» близка к платоновским диалогам, текстам Филона Александрийского, Плотина, к «Ареопагитикам». Например, в контексте относительной истины анализируется собственная природа, которая, по определению, не рождается и не умирает, не приходит и не уходит. Говоря о Будде, Нагарджуна, противореча «Ангуттара-Никайе», «Мадджхима-Никайе», «Лалитавистара-сутре» и другим текстам утверждает, что «не известно о Твоем рождении, о Твоем Уходе и Неотбытии» [«Парамартхаства» (3), Tola, Dragonetti 1985: 19]. Уже в этот момент совершается переход на уровень высшей истины, с позиции которой восхваляется «Защитник [живых существ], не имеющий собственной природы» [«Парамартхаства» (3), Tola, Dragonetti 1985: 19]. Будда определяется как «ни существующий, ни несуществующий, ни разрушающийся, ни повторяющийся, ни вечный, ни не вечный», и поклонение и восхваление воздается его недвойственности [«Парамартхаства» (4), Tola, Dragonetti 1985: 19]. Ни одна из характеристик, описывающих предметность: форма, цвет, величина, положение в пространстве – не подходят для определения Будды. Здесь же указывается и на невозможность локализации Будды в сансаре или нирване; Будда определяется как «Неизмеримый» и «Непребывающий» [«Парамартхаства» (5–7), Tola, Dragonetti 1985: 19].

О Будде говорится, что «не пребывая в дхармах», он идет путем Дхармовости» и получает «Глубокую запредельность» (парам гамбхиратам) [«Парамартхаства» (8), Tola, Dragonetti 1985: 20]. Будду восхваляют подобным образом, но Нагарджуна ставит вопрос: «Кто же, в действительности, здесь восхваляется»? «Поскольку все дхармы пусты, кто восхваляем»? «Кем восхваляем»? Из пустоты дхарм закономерно вытекает и «пустота восхваляемого» и «пустота восхвалителя». Таким образом, тем же вопросом, каким гимн «Парамартхаства» начинается, он и заканчивается [«Парамартхаства» (9–10), Tola, Dragonetti 1985: 20].

В «Гимне Алмазному Сознанию» (Читтаваджрастава) поклонение совершается Будде как «устраняющему заблуждения самосознанию» т.е. «алмазному (точнее – ваджрному) сознанию», которое, в конце концов, «достигает в результате Полного Освобождения» [«Читтаваджрастава» (1–2), Tola, Dragonetti 1985: 36–37].

«Ваджрное сознание», являющееся объектом восхваления в гимне «Читтаваджрастава», раскрывается здесь с самого начала как «самосознание» (санскр.: *svacitta*, тиб.: *rang gi sems*). В других буддийских текстах встречается также термин «свасамведана», по существу, в том же значении. Возникает резонный вопрос: каким же образом буддисты могут говорить о «самосознании», если отвергается сам принцип индивидуальности, «самости»? В. Г. Лысенко разъясняет этот момент таким образом: «атман» буддисты отвергали как некую неизменную онтологическую сущность, какой она по существу была во многих других направлениях индийской философии, но это еще не значило, что они при этом отвергали и субъективную данность опыта. У буддистов самосознание – «это не сознание некоего Я, Сам, а данность сознания самого себя» [Лысенко 2016: 219]

В гимне говорится о том, что сам акт почитания «всевозможных богов» уже предполагает их восприятие в качестве объекта почитания, а любое восприятие объектов, согласно концепции виджнянавадинов, связано с их порождением умом. Следовательно, если мыслить логически, то почитать следует не порожденные умом объекты, а сам порождающий ум, поскольку именно его действие приводит в результате к «Полному Освобождению». Двигаясь к «Полному Освобождению» ум осознает относительность рождения и смерти, счастья и страдания. Здесь нет и не может быть никаких причин для печали [«Читтаваджрастава» (2–3), Tola, Dragonetti 1985: 37].

Как видно из гимна, подобное продвижение осуществляется в состоянии медитации. Ведь «если даже немного созерцать – то это придает легкость». Легче становится понять, что «все находится в сети сознания». Если же, благодаря этому осознанию, отказаться «от всех мысленных образов», то это фактически означает отказ от сансары, поскольку сансара – не более чем сумма всех этих мысленных образов, «всего лишь воображаемое». Таким путем достигают Освобождения (санскр.: *mukti*, тиб.: *thar pa*) [«Читтаваджрастава» (4–5), Tola, Dragonetti 1985: 37].

В гимне дается интересная, в основе своей виджнянавадинская концепция возникновения сознания и его связи с телом: «элементы (санскр.: dhātu, тиб.: kham) порождают сознание и привязывают его к телу». При отсутствии сознания «элементы пребывают в счастье» (тиб.: bde bar). Отсюда вывод: «следует со всех сторон охранять сознание», поскольку «благодаря хорошему (санскр.: sadhu, partama, тиб.: legs pa) сознанию возникают Будды» [«Читтаваджрастава» (7), Tola, Dragonetti 1985: 36–37]. «Охранять сознание со всех сторон» – значит, прежде всего, не давать сбить себя с толку «тупым, ненадежным, неточным, не обеспечивающим правильного понимания» органам восприятия [«Ачингьястава» (20), Лепехов 2020: 761]. Кроме того, следует очистить сознание от многообразных «порождений ума» (vikalpa) [«Нир-аупамьястава» (10), Tola, Dragonetti 1985: 13]. И только такое, полностью успокоенное сознание, может характеризоваться как сознание Будды.

Подводя итог, можно констатировать, что сознание, как его понимает Нагарджуна, может восприниматься по-разному в зависимости от уровня понимания, или уровня «истины» (высшей или мирской). В процессе такого перехода сознание освобождается, «очищается», но при этом одновременно происходит и изменение объекта познания, без которого сознание не может быть мыслимо. Как говорит Нагарджуна, «признак и обозначаемое им, не могут быть определены: ни как различные, ни как существующие в действительности» [«Локатитастава» (11), Лепехов 2019: 35]. Аналогично и отношение к «двум истинам», они также не могут существовать ни как различные, ни как существующие в действительности. Они не могут и не должны рассматриваться вне процесса их взаимосвязи. Как отмечает А. А. Терентьев, излагая позицию Цонкапы в ее сравнении с позицией другого тибетского ученого – Горампы, для Цонкапы «мирское правильное воззрение предшествует и подготавливает путь надмирскому, являясь условием его возникновения» [Терентьев 2019: 437].

Собственно, как раз об этом и говорит Нагарджуна в начале своего гимна «Парамартхастава» [«Парамартхастава» (2), Tola, Dragonetti 1985: 29]. Потенциально сознание в любой момент способно совершить такой переход, но для его актуализации также необходим некий процесс, определенная практика, одним из вариантов которой и являются гимны Нагарджуны.

Гимн Выходящему за пределы сравнения
(санскр.: Nīraupamyastava, тиб.: Dpe medpar bstod pa)²

1

Поклоняюсь тому, кто выходит за пределы сравнения (nīraupamya), кто ведаёт смысл выхода за пределы собственной природы, тому, кто предпринял усилия для пользы этого мира.

2

Ничего нельзя назвать по имени из того, что зрит твоё око Будды, Но твоё высшее видение, Повелитель, прозревает истину.

3

Нет знания, и нет знающего – здесь, в Высшей Истине (paramārtha). Тебе ведомо знание дхармы, в высшей степени трудное для понимания.

4

Здесь нет произведённой дхармы, и нет угашённой. В равностном невосприятии (adarṣana) достигается Высшее.

5

Твоё стремление к нирване – не в удалении от сансары. Покой достигается Тобой, Защитник, через невосприятие (anupalabdhi) сансары.

6

Тебе ведомо единство сущности святости и загрязнений. По причине неразличия в дхармадхату – Ты полностью чист.

7

Не единый слог не был произнесён тобой, Господин (vibhu). Все полностью к Тебе прибегнувшие были удовлетворены дождем твоей Дхармы.

8

У Тебя нет привязанности (sakti) к скандхам, дхату, аятанам. Твоё сознание, подобное беспрепятственному пространству (ākāśasamācittas) от дхарм не зависит.

9

Обозначение «существа» для Тебя, Защитник – совершенно не применимо.

² Перевод с санскрита выполнен по изданию: Tola F., Dragonetti C. Nāgārjuna's Catustava // Journal of Indian Philosophy. 1985. Vol. 13. No 1. P. 12–14.

Но, к страдающим существам Ты испытываешь величайшее сострадание.

10

Твой ум, Повелитель (prabhu) не привязан к [таким понятиям, как:] «счастье», «страдание», «душа», «отсутствие души», «вечность», «невечность»...

Эти многообразные порождения ума (vikalpa), Тобой не создаются (na sajjate).

11

Для дхарм нет явления и нет ухода – такова Твоя мысль.

Нигде собраться скоплению – такова, ведомая Тебе, Высшая истина.

12

Ты повсюду приходишь защищать (trāṇa), хотя нигде не родился.

Ты тело рождения Дхармы, Ты – непостижимый Махамуни.

13

Мир, лишенный единства и множественности, подобный эху (pratiçrut),

Не собирающийся и неуничтожимый, Ты постиг, Безупречный.

14

Тебе ведомо знание того, Повелитель, что сансара лишена постоянного повторения и уничтожения, не имеет характеризующих признаков, подобна сну, подобна иллюзии.

15

Стремления (vāsanā), являющиеся корнями того, что оканчивается загрязнениями (kleṣā) – подчинены тобою, Безупречный, полностью побеждены.

Амрита (нектар) твоего [Учения] также овладела первопричиной загрязнения.

16

Форма (gūṇa), тобой, Искусный, воспринимается как не-форма.

Но Ты видим в области форм (gūṇagocare) как обладающий великолепными признаками.

17

Нет видения формы, когда говорят о виденном.

Когда Учение узрено, то Ты хорошо виден,

Но природа дхарм не может быть увидена.

18

В Твоем теле нет никакой полости, или плоти, или костей, или крови.

Ты имеешь видимое тело, подобное луку Индры (радуге) в небе.

19

В Твоем теле не пребывает болезнь или нечистота,

Оно не подвержено голоду или жажде.

Твое, соответствующее миру человеческое поведение,

Лишь явлено Тобой.

20

Для Тебя полностью отсутствуют окутанные мраком последствия действий.

Но из-за сострадания к миру Тобой явлено погружение в действие.

21

По причине отсутствия различия между дхармами, различия между Колесницами также не происходит, Повелитель.

О трех Колесницах было сказано Тобой в соответствии с земными воплощениями.

22

Твое собственное, постоянное, приносящее счастье тело – это твоя Дхарма, Победитель.

Но, в качестве довода для убеждения людей, Ты угасил его (т.е. видимое тело – *kāya*, *lus*).

23

В бесчисленных мирах твоими почитателями ты заново видишься,

Теми, кто испытывает потребность в полном понимании смерти и рождения,

и успокоения вращения колеса [перерождений].

24

Повелитель, ты не проявляешься (*mapyaṇā*), не колеблешься, не появляешься,

Не наслаждаясь этим миром, ты исполняешь должное дело Пробужденного.

25

По этой причине Благоидущего, Непостижимого, Неизмеримого

Восхваляю и преподношу цветы его качествам, благодаря заслуге постижения

Высшего и Глубокого Учения Индры мудрецов.

Гимн, раскрывающий смысл Высшей Истины
(санскр.: Paramārthastava, тиб.: Don dam pa'i bstod pa)³

1

Как могу я восхвалить Тебя, Повелитель, Того, кто не был рожден,
и не имеет пристанища,

Превосходящего любое сравнение в этом мире, все прошедшее и
обозримое, выразимое посредством речи?

2

Все же, каким бы Ты ни был в смысле истинной реальности,
Я, придерживаясь мирских обычаев, восхваляю чтимого Гуру!

3

Так как собственная природа не рождается, неизвестно о Твоем
рождении,

О твоем Уходе и Неотбытии (nāgātir).

Тебя, не имеющего собственной природы Защитника, восхваляю!

4

Ни существующий, ни несуществующий, ни разрушающийся, ни
повторяющийся,

Ни вечный, ни не вечный.

Твоей недвойственности поклоняясь, восхваляю!

5

Нет красного, солнечно-золотистого (harit) воспринимаемого цвета,
Ни желтого (pīta), черного, белого.

Тебе, не имеющему цвета, поклоняясь, восхваляю!

6

Ты – не большой и не маленький, не долгий, не круглый,

Ты – неизмерим.

Тебе, Неизмеримому, поклоняясь, восхваляю!

7

Ты – не далеко, не близко, не в небе, не на земле,

Ни в сансаре, ни в нирване.

Тебе, Непребывающему ('sthitāya), поклоняясь, восхваляю!

8

Ты не пребываешь в дхармах, идешь путем Дхармовости.

Получившему Глубокую Запредельность,

³ Перевод с санскрита выполнен по изданию: Tola F., Dragonetti C. Nāgārjuna's Catustava // Journal of Indian Philosophy. 1985. Vol. 13. No 1. P. 19–20.

Тебе, Глубочайшему, поклоняясь, восхваляю!

9

Восхваляемый подобным образом, да будешь восхваляем!

Но кто же, в действительности, здесь восхваляется?

Поскольку все дхармы пусты, кто восхваляем? Кем восхваляем?

10

Кто может восхвалять Тебя, лишённого рождения и уничтожения,

Для кого нет конца и середины,

Кто не воспринимает и невоспринимает?

11

Неуходящему и Неприходящему вознесем хвалу, Пришедшему во Благо, Свободному от Ухода,

Благодаря Его заслуге мир идет Благим путем.

Гимн Алмазному Сознанию

(санскр.: Cittavajrastava, тиб.: Sems kyi rdo rje'i bstod pa)⁴

1

Тому, побуждаемому сетью (jāla, dra ba) психических элементов (caitta, sems byung),

Устраняющему заблуждения (moha, rmongs pa) самосознанию (svacitta, rang gi sems) – с благоговением поклоняюсь!

2

Существа почитают всевозможных богов в качестве объекта восприятия, порожденного умом (prabhāva, dmigs pa).

Действие драгоценности сознания достигается в результате Полного Освобождения (vimukti, rnam grol), иного бога для Завершения (sādhana, sgrub) – просто не существует.

3

Двигаясь по направлению к «пятому состоянию»⁵ (pañcama, lnga po), сознание достигает Пробуждения (bodhi, byang chub).

⁴ Перевод с тибетского выполнен по изданию: Tola F., Dragonetti C. Nāgārjuna's Catustava // *Jornal of Indian Philosophy*. 1985. Vol. 13. No 1. P. 36–37.

⁵ pañcama, lnga po – под «пятым состоянием» следующим за «четырьмя состояниями», обычно подразумевается «смерть», но в данном контексте, имеется в виду состояние полного освобождения (amūkta, kun tu grol). «Четыре состояния» – четыре цикла, которые следует пройти в течение жизни: ученичество (brahmācārin, tshangs spyod pa), «домохозяин» (grhastha, khyim

Признаки двоих: счастья и страдания – [идентичны].

Печаль (sems las) [здесь] не может находиться, нисколько не существует.

4

Все – лишь в восприятиях.

Если даже немного созерцать – то это придает легкость.

Все находится в сети сознания –

Именно так следует наставлять Учению.

5

Для сознания, полностью отказавшегося от мысленных образов,

Сансара – всего лишь воображаемое (vikalpa, rnam rtog).

Избавившийся от воображаемого (nirvikalpaka, rnam rtog med pa) – достигает Освобождения (mukti, thar pa).

6

Вследствие всего этого, прилагающий усилия (ursuka, 'bad pa) и воздающий хвалу (samīcīkāra, phyag bya ba) «пробужденному сознанию» – достигает «ваджрного созерцания» (vajra bhāvana, rdo rje bsgom pa) и затем – «Величайшего Пробуждения» (byang chub mchog).

7

Элементы (dhātu, kham) порождают сознание и привязывают его к телу.

Если сознания не существует – элементы пребывают в счастье (bde bar).

Поэтому следует со всех сторон (kun tu) охранять сознание.

Благодаря хорошему (sadhu, partama, legs pa) сознанию возникают Будды.

Литература

1. Лепехов С. Ю. Влияние наследия Нагарджуны на индийскую философию // Вестник БГУ. Философия. № 1. Улан-Удэ, 2019. С. 24–38.
2. Лепехов С. Ю. Взаимоотношение чувственного и сознания в философии Нагарджуны // Вестник СПбГУ. Философия и конфликтология. Том 34. № 4. 2020. С. 751–765.
3. Лысенко В. Г. Психика и сознание в индийской философии // Мир психологии. № 3 (87). 2016. С. 210–223.

bdag), лесное отшельничество (vānaprastha, nags su gans pa), «странствующий» (sanyāsin, parivrājaka, kun tu rgyu ba).

4. Терентьев А. А. Тибетский спор о «двух истинах» и квантово-механическая концепция Эверетта-Менского // *Oriental Studies*. 2019. Is. 3. С. 423–440.

5. Shulman Eviatar. Chapter 8. Nāgārjuna the Yogācārin? Vasubandhu the Mādhyamika? On the Middle-way between Realism and AntiRealism // *Madhyamaka and Yogācāra: Allies or Rivals?* / Edited by Jay L. Garfield, Jan Westerhoff. Oxford-New York: Oxford University Press, 2015. P. 184–212.

6. Tola F., Dragonetti C. Nāgārjuna's Catustava // *Journal of Indian Philosophy*. 1985. Vol. 13. No 1. P. 1–54.

References

1. Lepekhov S. Yu. Vliyaniye naslediya Nagardzhuny na indiiskuyu filosofiyu // *Vestnik BGU. Filosofiya*. № 1. Ulan-Ude, 2019. S. 24–38. [In Russ.].

2. Lepekhov S. Yu. Vzaimootnosheniye chuvstvennogo i soznaniya v filosofii Nagardzhuny // *Vestnik SPbGU. Filosofiya i konfliktologiya*. Tom 34. № 4. 2020. S. 751–765. [In Russ.].

3. Lysenko V. G. Psikhika i soznanie v indiiskoi filosofii // *Mir psikhologii*. № 3 (87). 2016. S. 210–223. [In Russ.].

4. Terent'ev A. A. Tibetskii spor o «dvukh istinakh» i kvantovo-mekhanicheskaya kontseptsiya Everetta-Menskogo // *Oriental Studies*. 2019. Is. 3. S. 423–440. [In Russ.].

5. Shulman Eviatar. Chapter 8. Nāgārjuna the Yogācārin? Vasubandhu the Mādhyamika? On the Middle-way between Realism and AntiRealism // *Madhyamaka and Yogācāra: Allies or Rivals?* / Edited by Jay L. Garfield, Jan Westerhoff. Oxford-New York: Oxford University Press, 2015. P. 184–212. [In Engl.].

6. Tola F., Dragonetti C. Nāgārjuna's Catustava // *Journal of Indian Philosophy*. 1985. Vol. 13. No 1. P. 1–54. [In Engl.].