ИСТОРИОГРАФИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ, ФИЛОСОФИЯ, РЕЛИГИЯ

DOI 10.31554/2304-1838-2021-14-149-158

УДК 130.2

ББК 86.3

Лепехов С. Ю.

Существующие и существовавшие классификации школ Мадхьямаки¹

Аннотация. В статье анализируются ныне действующие и ранее существовавшие классификации подшкол Мадхьямаки. Отмечается различие между ранними индийскими и позднейшими тибетскими классификациями. Обсуждается полемика между представителями Сватантрики и Прасангики и последствия этой полемики, послужившие основой для классификации. Обращается внимание на изменение критериев классификации с течением времени и под влиянием различных внешних обстоятельств. Рассматриваются «компромиссные» варианты, сближающие различные классификации. Анализируется различие в понимании современного понятия «философская школа» в западной интерпретации и теми смыслами, которые вкладывали в это понятие древние индийские авторы. Отмечаются новые смыслы в понятии «школа», которые появились в тибетском буддизме. Делается вывод о возможной связи представлений Цонкапы о тождественности «двух истин» и взаимодополнительности основных направлений Махаяны в свете учения о Единой Колеснице.

Ключевые слова: Мадхьямака, Сватантрика, Прасангика, Махаяна, Бхавивека, Чандракирти, Шантракшита.

Sergei Yu. Lepekhov

Existing and pre-existing classifications of Madhyamaka schools

Abstract. This article analyzes the current and pre-existing classifications of Madhyamaka sub-schools as the difference between the early Indian and later Tibetan traditions. As the basis for this classification served the polemic between the representatives of Svatantrika and Prasangika and its consequences. Over time and under the influence of various external circumstances the classi-

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

fication criteria changed. Nevertheless, there existed so called “compromise” options that brought different classifications closer together. The article analyzes the difference in the understanding of the modern concept of “philosophical school” in the Western interpretation and what meanings the ancient Indian authors put into this concept. Also the new meanings of the “school” concept that appeared in Tibetan Buddhism are noted. The conclusion states about the possible connection of Tsongkhapa's ideas about the identity of the “two truths” and the complementarity of the main directions of Mahayana in the light of the doctrine of the One Chariot.

Keywords: Madhyamaka, Svatantrika, Prasangika, Mahayana, Bhaviveka, Chandrakirti, Shantarakshita.

Известное разделение философских школ Махаяны: на Мадхьямаку и Виджнянаваду, и затем Мадхьямаки: на Сватантрику-Мадхьямаку и Прасангику-Мадхьямаку не было таким изначально. Подобная классификация оформилась окончательно в работах тибетских ученых, но не была известна в более ранних индийских источниках.

Изначальная точка зрения, вокруг которой оформлялось все построение аргументации, определившей то или иное направление, принадлежало индийским ученым. Они являлись исходными авторитетами в данном вопросе. Но основная полемика и окончательная классификация создавалась уже в Тибете. Основное различие между Сватантикой и Прасангикой заключалось в методах используемой ими логической аргументации. Чандракирти (ок. 600 – ок. 650), продолжил и развил взгляды Буддхапалиты (470–550 гг.), комментировавшего Нагарджуну (ок. 150 – ок. 250) и обосновывающего использование метода логического следования, *прасанги*, являвшегося индийским аналогом логического метода *reductio ad absurdum*, т.е. «доведения до абсурда», для указания на абсурдные и неприемлемые логические следствия, вытекающие из субстанциалистских воззрений, критиковавшихся Нагарджуной. Таким образом сформировалось направление Прасангика-Мадхьямака.

Бхавивека (Бхававивека, Бхавья, ок. 500 – ок. 578), находясь под сильным воздействием логики Дигнаги (ок. 480 – ок. 540), использовал силлогистические рассуждения в своем комментарии «Праджняпради-па» (санскр.: *Prajñāpradīpa*, тиб.: *Shes rab sgron ma*) к работе Нагарджуны «Муламадхьямакакарика», с тем, чтобы не дать устареть Мадхьямаке и развивать ее в духе последних логических достижений, кри-

тиковал Буддхапалиту за игнорирование последним своих собственных «автономных» (*сватантра*) силлогизмов и, таким образом, стал основателем Сватантрики-Мадхьямаки.

Бхавивека исходил из того, что обе стороны в дискуссии должны иметь один общий объект для обсуждения на конвенциональном уровне и опираться изначально на простые формы, доступные обеим сторонам. В противном случае теряется почва для спора. Победа в споре, в котором обе стороны пользуются одинаковыми методами ведения спора, будет, по мнению Бхавивеки, более убедительной. Использование метода *прасанги*, как он считал, полностью исключает любую встречную аргументацию и делает утверждаемую точку зрения безальтернативной. Победа над оппонентом в результате лишь опровержения его точки зрения, но без обоснования собственной, оставляет место для сомнений и не является полной.

Бхавивека указывал на то, что высшая истина не выражима в знаках, поскольку превышает возможности дискурсивного мышления, поэтому, для приближения к ней, требуется относительная истина, доступная для выражения и описания реальности. К собственным достижениям Бхавивеки в области логики следует отнести впервые введенное им различие «неимпликативного» или «экзистенциального» отрицания (санскр.: *niṣedha*, тиб.: *med dgag*) от «имплицитного» или «предикативного отрицания» (санскр.: *pariyudāsa*, тиб.: *ma yin dgag*).

Чандракирти защищал Буддхапалиту от критики Бхавивеки такой аргументацией: для дискуссии, в действительности, важным и объединяющим являются не общие взгляды на применяемые силлогистические методы, а признание или непризнание наличия субстанции (*свабхавы*) в основе явлений, что, собственно, и будет истинным предметом дискуссии. Поскольку общего взгляда у мадхьямика и санкхьяика, с которым полемизировал Нагарджуна, по этому вопросу нет и быть не может, вопрос о силлогистических методах переводится всецело в плоскость их конечной эффективности. И здесь можно лишь констатировать безусловную успешность Нагарджуны (и комментировавшего его Буддхапалиты). Как только мы соглашаемся, согласно Чандракирти, на использование собственных автономных силлогизмов, то фактически признаем в этот момент, хотя бы и временно, возможность признания существования собственной сущности. Нужно ли идти на это, хотя бы из пропедевтических целей, как убеждал Бхавивека? Чандракирти подобный подход категорически отрицает. С его точки зрения относи-

тельная истина состоит просто из наблюдаемых нами явлений, и единственная цель последовательной аргументации может заключаться только в том, чтобы подготовить сознание к непосредственному знанию шуньяты, а не в интеллектуальным пониманием ее. Возможности постепенного приближения к абсолютной истине с помощью относительной также относительны и не достигают успеха.

Чандракирти считал, что логика Дигнаги уводит в сторону и останавливается там, где Мадхьямака сделала прорыв к фундаментальному прозрению. Во имя философской завершенности Дигнага делает шаг назад от Нагарджуны, не побоявшегося выйти за границы логики там, где она уже не нужна. Возможно, аргументы Сватантрики в большей степени соответствуют представлениям о философской респектабельности, но допускают, пусть даже временно, признание реальных сущностей, что для интеллектуально честного философа, знающего истину, исключает их использование.

Взгляды Чандракирти были систематизированы и изложены в его труде «Мадхьямакааватара», но при жизни автора не были восприняты в Индии. Только спустя более чем 300 лет после смерти Чандракирти появился первый комментарий к его труду единственного индийского комментатора кашмирского пандиты Джаяананды (XII в.). Других последователей у Чандракирти в Индии не было, и он не оказал почти никакого влияния на развитие индийской Мадхьямаки, которая следовала, в основном, идеям Бхавивеки [Dreyfus, McClintock 2015: 8–9].

Шантаракшита (725–788) предпринял интересную и очень сложную попытку объединить в едином синтезе оба основных философских течения Махаяны: Мадхьямаку и Йогачару, подкрепив достижениями логико-эпистемологической традицией Дигнаги и Дхармакирти (600–660). Направление, основанное Шантаракшитой, получило название Йогачара-Мадхьямака. Такое название предложил ученик Шантаракшиты Джнянасутра (VIII–IX вв.), разделивший Мадхьямаку на: «Саутрантику-Мадхьямаку», куда он включал Бхавивеку и «Йогачара-Мадхьямаку», представленную Шантаракшитой, Камалашилой (VIII в.) и Харибхадрой (IX в.). Разницу в этих направлениях Джнянасутра усматривал в том, что Бхавивека использовал терминологию Саутрантрики для описания на обыденном уровне сущностей, существующих независимо от нашего сознания; Шантаракшита же отрицал такой подход и рассматривал явления, в соответствии с учением Йогачары, как деятельность сознания.

Шантаракшита сыграл важнейшую роль в деле распространения буддизма в Тибете. Естественно, что первоначальный буддизм в Тибете развивался в духе взглядов Шантаракшиты и его учеников, в том числе Камалашилы.

Следует отметить, что термины: *rang rgyud pa* и *thal 'gyur ba* впервые ввел тибетский ученый Пацаб Нима Дакпа (тиб.: *pa tshab nyi ma grags pa*, 1055–1145), исследовавший различия между взглядами Бхавивеки и Чандракирти, и уже современными учеными они были санскритизированы как «Сватантрика» и «Прасангика». Пацаб был первым тибетским переводчиком и комментатором «Муламадхьямака-карика» Нагарджуны, он перевел также «Мадхьямакааватару» Чандракирти.

В двенадцатом веке, группой тибетских ученых, стремившихся систематизировать различные интерпретации Мадхьямаки, была предложена классификация на «Саутрантику-Сватантрику-Мадхьямаку» и «Йогачара-Свантрику-Мадхьямаку». Эта классификация была сделана на основе анализа использования сходных силлогистических приемов, но она не учитывала философские нюансы подхода Шантаракшиты, фактически искажая его истинные взгляды.

Существенно, что подобные классификации возникли только в Тибете, а в Индии они не были известны. Здесь более употребительна была классификация, подразделяющая Йогачару: на Сакараваду и Ниракараваду, а Мадхьямаку – на Майопамаваду и Апратиштханаваду [Ruegg 2000: 34].

Например, кашмирец Чандрахарипада насчитывает в своем трактате «Ратнамала» семь буддийских философских школ: Вайбхашика, Саутрантика, Пратьекабудда, Сакаравада, Ниракаравада, Майопамавада и Апратиштханавада [Almogi 2010: 143]. Полное название подшкол Мадхьямаки: Майопамаадвайавада (тиб.: *sgyu ma lta bu gnyis su med par smra ba*, или *sgyu ma rigs grub pa*) «школа (букв.: «нить»), которая видит (реальность) недualmente и подобную иллюзии» и, соответственно: Сарвадхармаапратиштханавада (тиб.: *chos thams cadrab tu mi gnas par 'adod pa*, или *rab tu mi gnas pa*), «школа, которая поддерживает утверждение, что все дхармы не имеют какого-либо субстрата».

Представители Майопамавады расходились как с Сакаравадой, утверждавшей существование истинных образов объектов, так и Ниракаравадой, отвергавшей существование образов, приводя тот аргумент, что в данном случае неправильно говорить ни об истинных образах, ни

об их отсутствии, поскольку образы подобны иллюзии и, подобно любым другим явлениям, – непостоянны, сиюминутны, но, при этом, непрерывны (*skad cig gis mi rtag la rgyun du gnas*) в том виде, в каком они внешне воспринимаются. Поэтому, с точки зрения майопамавадинов, на уровне абсолютной истины образы при анализе невыразимы, но иллюзии следует считать реальными, ведь, если бы это было не так, то переживание страданий или счастья было бы фиктивным (*brdzun*), и стремиться к достижению состояния Будды стало бы бессмысленно. Также, в этом случае нельзя было бы говорить о существовании четырех тел Будды [Almogi 2010: 147].

Против позиции Сакаравады (которую иногда именуют и Сатьякаравадой) выступали также и представители Аликакаравады, утверждавшие, что в действительности, не существует ни внешних явлений, ни их восприятий в умах отражающих их. Тем не менее, на этом пункте они не останавливаются и соглашаются с тем, что существует только изначальное целостное сознание (*ye shes, jñāna*), проявляющееся (и описываемое) как самопознание (*rang rig, svasamvedana / svasamvitti*), или, более точно, как индивидуальное самопознание изначального сознания (*so so(r) rang gis rig pa'i ye shes*). Майопамавадины критикуют аликакаравадинов на том основании, что для познания «самопознания» потребуется еще дополнительное «познание», а для этого, в свою очередь, свое дополнительное, и так до бесконечности. Эта трудность, по их мнению, снимается указанием на то, что образы (формы или «признаки») являются «подобными иллюзии».

В сущности, между позициями Майопамавады и Аликакаравады были не такие уж большие отличия, если учесть, что «иллюзии» майопамавадинов тоже ведь имеют происхождение, а именно – они являются порождением сознания. Таким образом, позиции этих двух подшкол сближаются с точкой зрения Читтаматры и, можно сказать, что майопамавадины в какой-то степени предвосхитили их.

Интересно проследить, каким образом классификация на Майопамаваду и Апратиштханаваду соотносилась с другой, более поздней классификацией, на Сватантрику-Мадхьямаку и Прасангику-Мадхьямаку. На этот предмет точки зрения различных авторов расходились. Согласно классификации Лонченпы (*Klong chen pa*, 1308–1364), обе школы (Майопамавада и Апратиштханавада) считались разновидностями Сватантрики-Мадхьямаки, причем между собой они соотно-

сились как «Низшая Сватантрика» (Майопамавада) и «Высшая Сватантрика» (Апратиштханавада) [Almogi 2010: 172].

Ми пам (Mi pham rNam rgyal rgya mtsho, 1846–1912) полагает, что Апратиштханавада, а точнее, одна из ее разновидностей – *Zung 'jug rab tu mi gnas pa* («Сосредоточение на полном непребывании»), соответствует Прасангике-Мадхьямаке [Almogi 2010: 173]. Кедруб Дже (mKhas grub rje, 1385–1438) считал, что Майопамавада была школой Шантаракшиты и Харибхадры и является фактически Йогачарой-Мадхьямакой, а Апратиштханавада, в свою очередь, – школой Чандракирти (т.е. Прасангикой-Мадхьямакой) [Ruegg 1981: 58–59, n. 174]. Действительно, отождествление Кедруба Дже Майопамавады с Йогачарой-Мадхьямакой не случайно и совершенно оправданно, если учесть, что фактически сознание выступает единственным источником познания.

Апратиштханавадины критиковали представителей Майопамавады, прежде всего, по логико-эпистемологическим основаниям, поскольку позиция последних, предполагающая фиксацию истинной реальности с помощью позитивных утверждений, оставляла лазейку для признания существования субстрата, что является, с точки зрения Апратиштханавады, недопустимым. Отсылку к иллюзиям апратиштханавадины относят к уровню только относительной истины; для уровня абсолютной истины, выразителями которой они себя считают, не существует положительных или отрицательных определений и каких-либо субстратов.

Дэвид Хиггинс, касаясь полемики, которую вел Ми кьё дорже (Mi bskyod rdo rje, 1507–1554) – Восьмой Кармапа, с Шакья чога дэном (Shākya mchog ldan, 1423–1507) относительно взглядов представителей различных подшкол и, соответственно, возможных классификаций, отмечает три пункта, характеризующих взгляд Ми кьё дорже на традицию Аликакары Читтаматры и различия в философских ориентациях оппонентов.

Во-первых, Ми кьё дорже сомневается в правомерности отнесения Аликакары к системе Мадхьямаки, указывая на то, что различия между Сатякарой и Аликакарой следует рассматривать как различия внутри традиции Читтаматры [Higgins 2016: 310]. Что же касается Мадхьямаки, то, по мнению Ми кьё дорже, есть один общий определяющий и объединяющий принцип традиций Мадхьямаки, заключающийся в полном отказе от всех видов реализма, от субстанции онтологии до субъективного идеализма, – принцип, воплощенный в выражении «свобода от

крайностей существования и небытия» (yod med mtha' bral) [Higgins 2016: 312]. Для истинного мадхьямика, утверждает Ми кё дорже, неприемлемы любые утверждения, допускающие существования реальности в какой-либо форме.

Во-вторых, отмечает Ми кё дорже, принципы Аликакары и Сатьякары не только традиционно идентифицировались как Читтаматра и только как Читтаматра, но и были решительно опровергнуты и преодолены Мадхьямакой, прежде всего, Апратишаханавада-Мадхьямака-Махамудрой Майтрипы и его последователей, которые объединили Мадхьямаку Нагарджуны с инструкциями Махамудры Сарахи и его последователей [Higgins, 2016: 312].

В-третьих, Восьмой Кармапа адресует последователям Читтаматры упрек в том, что они, по сути дела, размывали различие между обычным сознанием и мудростью, и, более того, в некоторых случаях возвышали первое до статуса второго. Это, в конечном счете, приводило к противоречиям в философских выводах [Higgins 2016: 314].

Следует иметь в виду, что понятие «философская школа» мы неосознанно связываем с неизбежными современными коннотациями, а в Индии под тем, что ему соответствовало, понимали обычно позицию, занятую в той или иной дискуссии по вполне определенному конкретному вопросу. Могло случиться так, что автор, занимавший данную позицию, в дальнейшем мог изменить свою точку зрения или заинтересоваться совершенно другой темой и участвовать в других дискуссиях. В этом случае он мог причисляться к различным школам. Так случилось, когда последователь брахманизма или, например, джайнизма переходил в буддизм, или, будучи последователем тхеравады, переходил в махаяну и т.д.

В Тибете под «школой» стали понимать нечто более долговременное и фундаментальное. Если в Индии, а, впоследствии, и в Китае, и в Японии в одном монастыре могли жить приверженцы различных школ, то в Тибете такое было большой редкостью. Так случилось, что в Тибете стали придавать большее значение расхождениям между школами, чем это было в Индии, и те различия, которые могли, со временем быть сглажены и устранены, здесь оказались надолго «законсервированными». Хотя, справедливости ради, следует отметить, что и в Тибете не все были согласны с таким положением, и попытки к сближению и интеграции также предпринимались.

Школа Шантаракшиты и Камалашилы, получившая название «Йогачара-Мадхьямака», не случайно была последней по времени философской буддийской школой в Индии, до прихода туда ислама. В определенной степени она, возможно, символизирует тот вектор развития, по которому могло пойти развитие школ в направлении интеграции, но по причине ряда внешних обстоятельств этого не случилось. Одна из причин, по которой сформировалась позднейшая тибетская классификация – это усиление позиций Гелукпы и аргументация Дже Цонкапы (1357–1419), защищавшего позиции Чандракирти в этом споре. Суть аргументации Цонкапы заключалась в тождественности относительной и абсолютной истины, в то время как его оппоненты эти истины принципиально разделяли. Поскольку Бхавивека основывал свою силлогистику на доказательстве существования общей основы для рассуждений оппонентов, то Цонкапа специально останавливается на этом пункте. Такой общей основой, по Бхавивеке, является общее восприятие объекта, пустота существования которого должна быть установлена. Общее восприятие, согласно Бхавивеке, становится возможным, поскольку воспринимаемые объекты мысленно сигнифицируются, опираясь на характерные признаки, отличающие их от других объектов. Согласно Цонкапе, признание характерных признаков существования, фактически является признанием существования природы объекта, которой Мадхьямакой отвергается. Таким образом, исчезает общая основа силлогистики, которую пытается обосновать Бхавивека. Вместе с тем, Цонкапа не отвергает саму возможность использования автономных силлогистических рассуждений Бхавивеки, но допускает ее только в том случае, если оба оппонента исходят из общего, уже достигнутого понимания пустоты. Таким образом, начинать нужно с Прасанги, лишь впоследствии переходя к Сватантре (которая, в этом случае, по большому счету, уже оказывается ненужной). Именно это решающее обстоятельство и побудило Цонкапу настойчиво и вопреки, можно сказать, подавляющему большинству оппонентов, утверждать принципиальное расхождение Сватантрики и Прасангики, а также несомненное и неоспоримое преимущество последней.

Такая позиция закрепляла и преимущество Мадхьямаки над Йогачарой, претендуя на полное и совершенное владение абсолютной истиной мадхьямиками, но оставляя за виджнянавадинами возможность адекватно исследовать и выражать относительную истину. В конечном счете, в свете представлений Цонкапы о тождестве двух истин, напра-

шивается и вывод о возможном единстве и взаимодополнительности двух философских направлений Махаяны. В определенной степени эти взгляды нашли свое выражение и в учении о единой Колеснице, что переводит все философские расхождения различных буддийских школ в разряд относительных и временных.

References

1. Almogi Orna. *Māyopamādvayavāda versus Sarvadharmapratisthanavāda: A Late Indian Subclassification of Madhyamaka and its Reception in Tibet* // *Journal of the International College for Postgraduate Buddhist Studies* XIV. 2010. P. 135–212. [In Engl.].
2. *Svatantrika-Prasangika Distinction: What Difference Does a Difference Make?* / Dreyfus, Georges B. J.; McClintock, L. Sara (eds.). Simon and Schuster Boston: Wisdom Publications, 2015. 659 p. [In Engl.].
3. Higgins David. How is Consciousness (rnam shes) Related to Wisdom (ye shes)? The Eighth Karma pa on Buddhist Differentiation and Unity Models of Reality (part II) // *Studia Religiosa*. 2016. No. 4 (49). P. 305–323. [In Engl.].
4. Ruegg David Seyfort. *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India / A History of Indian Literature* 7, ed. Jan Gonda. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1981. 146 p. [In Engl.].
5. Ruegg David Seyfort. *Three Studies in the History of Indian and Tibetan Madhyamaka Philosophy: Studies in Indian and Tibetan Madhyamaka Thought. Part 1.* WSTB 50. Vienna: Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien Universität Wien, 2000. 322 p. [In Engl.].