УДК 294.3

DOI 10.31554/978-5-7925-0612-1-2021-4-119-133

И. С. Урбанаева

ДУХОВНАЯ МИССИЯ ЧЖЕ ЦОНКАПЫ И ЗНАЧЕНИЕ ЕГО «ОКЕАНА АРГУМЕНТОВ»

В статье содержится анализ личности и трактата тибетского философа, йогина и буддийского реформатора Чже Цонкапы, который называется «Океан аргументов». Это подробный комментарий к «Муламадхьямакарикe» Нагарджуны. Автор статьи утверждает, что Цонкапа был личностью, конгениальной великому Нагарджуне. Благодаря своим сверхобычным интеллектуальным и духовным качествам он смог выполнить миссию восстановления в Тибете аутентичной Дхармы и развития Махаяны на основе философии Нагарджуны и его понимания природы реальности, сансары и нирваны, абсолютной и относительной истины, сущности Дхармы и ее практики. Автор представил также некоторые результаты своего исследования текста Цонкапы, которые помогают понять, что сочинение Нагарджуны является грандиозным трансцендентальным исследованием, в котором уникальная онтология сочетается с логико-эпистемологическим подходом, этикой бодхисаттв и служит реализации сотериологического проекта Махаяны. Трактат Цонкапы содержит также оригинальные направления его собственных онтологических исследований, которые имеют огромное значение для понимания четырех благородных истин, соотношения пустоты и зависимого возникновения, сансары и нирваны, абсолютной и относительной истины. Труд Цонкапы актуален и сегодня в контексте различения корректных и ошибочных интерпретаций буддийской философии, особенно мадхьямаки.

Ключевые слова: Нагарджуна, Цонкапа, сутраяна и ваджраяна, Дхарма, мадхьямака, прасангика, пустота, таковость, зависимое возникновение.

I. S. Urbanaeva

THE SPIRITUAL MISSION OF JE TSONGKHAPA AND THE SIGNIFICANCE OF HIS «OCEAN OF REASONING»

The article contains an analysis of the personality and treatise of the Tibetan philosopher, yogi and Buddhist reformer Je Tsongkhapa, which is called «The Ocean of Arguments». This is a detailed commentary on Nāgārjuna's «Mūlamadhyamakakārikā». The author of the article

Урбанаева Ирина Сафроновна – доктор философских наук, главный научный сотрудник Федерального государственного бюджетного учреждения науки «Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН» (г. Улан-Удэ, Россия). E-mail: urbanaeva@imbt.ru.

writes that Tsongkhapa was a personality congenial to the great Nāgārjuna. Thanks to his extraordinary intellectual and spiritual qualities, he was able to fulfill the mission of restoring the authentic Dharma in Tibet and developing the Mahāyāna based on the philosophy of Nāgārjuna and his understanding of the nature of reality, samsara and nirvana, absolute and relative truths, the essence of Dharma and its practice. The author also presented some of the results of his study of Tsongkhapa's text, which help to understand that the «Mūlamadhyamakakārikā» of Nagarjuna is a grandiose transcendental study in which a unique ontology is combined with an epistemological approach, the ethics of bodhisattvas and serves to realization of the soteriological project of the Mahāyāna Buddhism. Tsongkhapa's treatise also contains the original directions of his own ontological research, which are of great importance for understanding the four noble truths, the relationship between emptiness and dependent arising. Tsongkhapa's work is still relevant today in the context of distinguishing between correct and erroneous interpretations of Buddhist philosophy, especially Madhyamaka.

Keywords: Nāgārjuna, Tsongkhapa, sutrayana and vajrayana, Dharma, Madhyamaka, Prasangika, emptiness, suchness, dependent origination.

Оригинальный тибетский трактат начала XV в. под названием «dBu-ma-rtsa-ba'i-tshig-leur-byas-pa-shes-rab-ces-bya-ba'i-rnam-bshad-rigs-pa'i-rgya-mtsho-zhes-bya-ba-bzhugs-so» (Океан аргументов: Большой комментарий к тексту «*Коренные строфы о срединности*», называемому «*Мудрость*») принадлежит перу великого буддийского ученого и религиозного деятеля Тибета, известного как Чже Цонкапа (1357–1419), или просто Чже Ринпоче. Он известен как философ, йогин, автор многочисленных трудов по Ламриму, буддийской герменевтике, мадхьямаке, ваджраяне и т. д., а также как великий реформатор буддизма в Тибете, основатель школы Гелуг и знаменитых монастырей Ганден и Сера. Его монашеское имя, полученное при первом монашеском посвящении, когда ему было 7 лет, – Лосанг Драгпа (bLo bZang Grags pa). Предание гласит, что это имя (*Суматикирти*) было названо в пророчестве Будды Шакьямуни, где было сказано, что мальчик, поднесший ему хрустальные четки и получивший в качестве ответного дара раковину, станет в будущем тем, кто возродит в Тибете его Учение. Имя Цонкапа (тиб. tsong-kha-pa; мон. *Зонхов*; калм. *Зунква*; бур. *Зонхобо*, *Зонхаба*) означает «человек из местности Цонгка» или «человек из Луковой долины»: он родился в местности Цонгка в провинции Амдо. Тиб. rJe – это уважительный титул, имеющий значение «король/лорд/мастер/суверен/владыка». Тиб. rin-po-che имеет значение «драгоценность». Титул Цонкапы – *Чже Ринпоче* выражает высшую степень уважения тибетцев к Цонкапе. В устной тибетской традиции его называют также Лама Цонкапа (Учитель Цонкапа).

Хотя именно Чже Цонкапа положил начало тибетской школе Гелуг, традиция которой стала господствующей не только в Тибете, но также в Монголии и буддийских регионах России, тем не менее его влияние в истории буддизма и значение для сохранения Дхармы теоретической и реализованной перекрывает границы одной этой школы. Он заслуженно почитается всеми буддистами тибетской линии Махаяны как подлинный *царь Дхармы*. Как пишет сам Цонкапа в коллофоне «Океана аргументов», он долго и много учился, «припадая головой к

стопам многих благородных наставников» [Tsong Khapa 2012: 469], являвшихся держателями стяга Дхармы. Из его биографии [Jam-mgon 1967; Jinpa 2019; Thurman 2009] известно, что еще живя на малой родине, в Амдо, начиная с самого рождения, Чже Цонкапа проявлял сверхобычные интеллектуальные, нравственные и духовные качества. В трехлетнем возрасте получив полный обет благочестивого мирянина – *упасаки* – от III Кармапы Ролпэ Дордже, он стал учеником великого реализованного мастера тантры Ямантаки Дондуб Ринчена (Don-grub Rin-chen). Приняв тантрические обеты, он хранил их как зеницу ока, а также получил посвящения в мандалы Ямантаки, Чакрасамвары, Хеваджры, Ваджрапани и т. д. Усердно выполняя практику тантр, уже в детстве Чже Ринпоче имел тантрические реализации [Цонкапа 2012: XXXVIII]. В возрасте 16 лет первый духовный наставник отправил его продолжать образование в монастырях Центрального Тибета, посоветовав определить своих главных идамов и защитников, с тем чтобы на протяжении всей жизни поддерживать с ними неразрывную связь – почитая их, делая им подношения и т. д. Чже Цонкапа сделал такой выбор идамов: Ямантака – для непрерывной практики, Ваджрапани – для обеспечения свободы от прерывания практики, Манджушри – для увеличения мудрости и различающей осознанности, Амитаюс – для долгой жизни и трех защитников Дхармы: Вайшравану, шестирукого Махакалу и Дхармараджу – для защиты и обеспечения всего, что потребуется в процессе практики [Thurman 2009: 18].

В Центральном Тибете Цонкапа получал устные наставления от мастеров и лидеров всех буддийских школ того времени, включая *сакья*, *джонанг*, *кагью* и *кадам*, попутно успевая освоить такие светские дисциплины, как медицина и др. Так, в монастыре школы *дрикунг кагью*, куда он пришел из Амдо, наряду с изучением Дхармы также прекрасно освоил медицину «и к семнадцати годам уже стал известным врачом» [Цонкапа 2012: XXXIX]. Но его главный интерес заключался в Дхарме, обучение которой он продолжал всю свою жизнь. Освоив благодаря одному из своих наставников искусство рационального чтения объемистых текстов и обладая феноменальной памятью, Чже Цонкапа изучил и запомнил наизусть все классические тексты Дхармы и успешно участвовал в философских диспутах. При этом он стремился также к получению устной трансмиссии всех существующих линий преемственности общего Учения и всех отдельных дисциплин Дхармы, как сутраяны, так и ваджраяны. Среди многочисленных его наставников, коих было более сотни (по другим данным – более 40), 14 из них он считал проявившими к нему наибольшую доброту, а четырех считал несравненными учителями [Цонкапа 2012: L]. Его главными ламами были сакьяпинские мастера Рендава (Red-mda'-ba) и Ринчен Дордже (Rin-chen-rdo-rje), кагьюпинский мастер Ченга Ринпоче (sPyan-snga Rin-po-che), мастера-джонангпа Бодон Чаклен Намгьял (Bo-dong Phyags-las rNam-rgyal), Кюнпо Лхепе (Khyung-ro Lhas-pa), Чокьи Пэлпа (Chos-kyi dPal-pa) [Tsong Khapa 2006: X]. Помимо получения устной трансмиссии теоретической Дхармы во всей ее полноте он одновременно занимался интенсивной практикой всех полученных учений и переда-

чей этих учений многочисленным ученикам, вместе с которыми провел множество медитативных ретритов в различных местах. Наиболее продолжительным был ретрит в период с 1390 по 1398 г. в местности Вёлка Чолунг, где рядом с ним были только 8 ближайших учеников – четверо из Центрального Тибета и четверо из двух восточных провинций. Будучи уже известным ученым, мастером тантр и духовным наставником, он выполнил в этом ретрите с целью очищения от ментальных загрязнений 3,5 миллиона простираций с произнесением имен тридцати пяти Будд покаяния, 1,8 миллиона подношений мандалы и бесчисленное количество начитываний мантры Ваджрасаттвы. После этого ретрита было проведено еще множество ретритов и обретено много тантрических реализаций и видений идамов. Цонкапа жил и медитировал в очень простых условиях, без какого-либо комфорта. Внешне строгий, он обладал большим сердцем. Как говорится в биографии, люди «чувствовали себя в его присутствии очень счастливыми и умиротворенными», они стали понимать, что Чже Ринпоче – «исключительная личность, родившаяся по своей свободной воле¹ ради того, чтобы помогать живым существам, а его чистая нравственность вызывала у всех благоговейное уважение» [Thurman 2009: 24]. Когда в возрасте 21 года, получив полное монашеское посвящение, Цонкапа «вернулся к великому ламе [Ченга Ринпоче] в монастырь школы дрикунг кагью и имел с ним обстоятельную беседу, тот прослезился оттого, что Цонкапа в столь юном возрасте выполняет такую интенсивную практику; позже этот наставник сказал своим ученикам, что он и они просто получили более высокое перерождение, тогда как Цонкапа получил поток реализаций уже в юности» [Ibid.: 25].

Цонкапа имел особую кармическую связь с бодхисаттвой Манджушри, о чем он упоминает в колофоне «*Океана аргументов*», где пишет, что обширным и интенсивным изучением Дхармы он занимался «при постоянной опоре / на особое божество [Манджушри]» [Tsong Khapa 2012: 468]. Как говорится в биографии [Jam-mgon 1967], он имел прямое видение ряда идамов, чьи *садханы* он реализовал, но Манджушри был тем, кто непосредственно вел его как *гуру*, кому он задавал вопросы и получал ответы по тонким аспектам Дхармы. Вначале контакт с Манджушри состоялся при посредничестве мистика и отшельника по имени Умапа Паво Дордже, имевшего постоянное видение черного Манджушри и служившего медиумом, а впоследствии Цонкапа сам обрел прямое видение Манджушри [Jinpa 2013: 77, 87, 103–107; Thurman 2009: 29].

Так же интенсивно, как Цонкапа учился сам, он преподавал Дхарму своим ученикам, собирая их в условиях ретрита. Так, например, в течение трех месяцев ежедневно, разделив время от рассвета до заката на 15 сессий, он передал учения по линии Марпы и Миларепы вместе с комментариями к ним – 17 текстов, включая «*Праманаварттику*» Дхармакирти, «*Абхисамаяланкару*» Майтреи, «*Абхидхармакошу*» Васубандху, «*Сутрасамуччаю*» Асанги, «*Виная-сутру*» Гунапрабхи,

¹ Это означает, что Цонкапа, в отличие от обычных существ, рождающихся под контролем кармы и клеш, родился, уже будучи до этого свободным от сансары.

5 ключевых текстов Нагарджуны, «Мадхьямакаватару» Чандракирти, «Четырехсотенную» Арьядевы и «Бодхичарьяватару» Шантидевы. Причем все передаваемые тексты он знал наизусть и объяснял их во всей логической глубине и тонкостях. Все это он совмещал с собственной ежедневной практикой и с самопосвящениями в мандалы идамов [Thurman 2009: 26]. Учения для своих учеников он сочетал с продолжением собственного обучения у мастеров тантр.

По просьбе учеников после достижения 30-летнего возраста им были написаны сотни работ, собрание которых составляет 18 томов. Когда в возрасте 32 лет он приступил к написанию комментария к сутрам Праджняпарамиты, он сделал это «на основе синтеза всех индийских комментариев – а их насчитывалось двадцать один – к трактату Майтреи “Абхисамаяланкара”, который сам является комментарием к праджняпарамитским сутрам» [Thurman 2009: 25]. Этот его труд называется «Золотые четки благих разъяснений» (legs-bshad-gser-phreng) (1388–1389). Прочитав этот текст, лоцава Такцанг, который прежде выступал его оппонентом по ряду вопросов, пришел в восхищение и осыпал трактат и автора хвалебными словами и написал такие слова: «Когда восходит солнце Вашей мудрости, цветок моей гордыни растворяется» [Ibid.]. Ранее в таких сочинениях, как «Понимание всех философских систем» (grub-mtha'-kun-shes) и «Восемнадцать великих противоречий» ('gal-ba'i-khur-chen-bco-brgyad), он с юношеским высокомерием критиковал позицию Цонкапы о том, что логико-эпистемологическая традиция Дигнаги и Дхармакирти совместима с мадхьямакой, в особенности отрицая такую возможность для прасангики Чандракирти. Такцанг утверждал тогда, что логика (*прамана*; tshad-ma), так же как и медицина, грамматика и искусства, не относится к *внутренним*, буддийским, наукам и что она несовместима с доктриной пустоты как конечной природы реальности. Эта критика со стороны Такцанга вызывала споры на протяжении веков и породила ответные отклики со стороны философов-гелугпинцев: четвертого Панчен-ламы Лосанга Чокьи Гьялцена (Pan-chen-blo-bzang-chos-kyi-rgyal-mtshan, 1570–1662), Джамьянга Шепа Дордже ('Jam-byangs-bzhad-pa'i-rdo-rje, 1648–1721), Джамьянга Кхьенце Вангпо ('Jam-byangs-mkhyen-brtse'i-dbang po, 1820–1892). Судя по тому, как об этом писал амдоский ученый Тукан Лосанг Чокьи Ньима (Thu'u-bkwan-blo-bzang-chos-kyi-pu'i-ma, 1737–1802) в своей историко-философской работе «Хрустальное зеркало философских систем», Такцанг-лоцава оказал определенное влияние на тибетских буддистов в эпоху после ухода Чже Цонкапы, поскольку появилась литература, выражавшая взгляды, противоположные позиции Чже Ринпоче. Но ученики и последователи Чже Ринпоче, по словам Тукана, «превратили их в пепел с помощью священного и логического потока алмазного огня», к тому же и сам Такцанг после того, как более внимательно изучил тексты Цонкапы, «потерял свою гору гордости, обрел веру последователя Дхармы в отношении Цонкапы и искренне хвалил его» [Taktsang-Lotsawa]. Такцанг признал, что ошибался в отношении Цонкапы, потому что был еще незрелым юношей и имел закрытый ум. Интерпретируя подход мадхьямики-прасангики в духе негативной диалекти-

ки, он не понимал до знакомства с «Золотыми четками», почему в своей презентации прасангики Чже Цонкапа считает возможным совместить ее с позитивной логикой Дигнаги-Дхармакирти и, тем более, почему он придает такое большое значение эпистемологии. Пример Такцанга является очень показательным: оппоненты Чже Цонкапы имелись в Тибете и после Такцанга, но их критика, как правило, была вызвана недопониманием того, что было сделано Чже Цонкапой для развития индо-тибетской школы мадхьямика и для реформирования буддизма в Тибете.

Биография Чже Ринпоче свидетельствует о том, что свои инициативы по реформе тибетской Махаяны он базировал на долгом и всестороннем изучении и практике Дхармы, сосредоточив в своих руках все линии ее чистой трансмиссии – сакьяпинские, ньингмапинские, кадампинские.

В тот период, когда Цонкапа находился в реципрокных отношениях учитель – ученик с ньингмапинским ламой-махасиддхом Кхенчен Намкха Гьялценом по его приглашению в монастыре Лходрак, у него появилось намерение отправиться в Индию к Майтрипе с целью развеять с его помощью свои сомнения в мадхьямаке. Но Намкха Гьялцен, посоветовавшись со своим идамом Ваджрапани, сказал, что он принесет больше пользы живым существам и своим ученикам, оставаясь в Тибете, а свои сомнения он может рассеять, задавая вопросы непосредственно идаму [Цонкапа 2012: XLVI]. Как сказал когда-то Кьябдже Триджанг Ринпоче, младший наставник Его Святейшества Далай-ламы XIV, «мы обязаны созданием *«Ламрим-ченмо»* и других трудов этому ньингмапинскому ламе, потому что если бы Цонкапа ушел в Тибет, он был бы для нас потерян» [Thurman 2009: 33]. Прислушавшись к совету Намкха Гьялцена, Чже Цонкапа остался в Тибете.

В монастыре Раденг, который был основан Дромтонпой, откуда происходит традиция групповых ретритов и где жили великие геше, он, пребывая в ретрите, написал в 1402 г. в возрасте 46 лет по просьбе учеников и ради помощи многим живым существам свой знаменитый труд *«Ламрим-ченмо»*, а также множество комментариев к практикам сутр и тантр.

В написанных Чже Цонкапой трех текстах *«Ламрим»*, большом, среднем и малом, объясняется полная система поэтапной практики Пути, основанная на преданности Гуру как корне всех реализаций. Учитывая, что в Тибете в то время наблюдался упадок нравственной дисциплины практикующих, Лама Цонкапа написал комментарий к главе о *винае* *«Уровней бодхисаттв»* Асанги. Для того чтобы подчеркнуть, что для тантрической практики преданность Гуру имеет еще большее значение, чем для общего Пути, он написал комментарий к *«Пятидесяти строфам почитания Учителя»* Ашвагхоши. В Тибете до Чже Цонкапы трудам Дигнаги и Дхармакирти не придавалось должного значения в контексте Пути. С целью подвигнуть учеников к пониманию значения буддийской логики и эпистемологии на пути просветления он преподавал ряд соответствующих курсов во время коллективных ретритов.

И все это время он не прекращал передавать учения тантр и проводить тантрические ретриты. Так, в его биографии говорится, что в монастыре Вёлка Джампа Линг он дал учение о стадиях высших тантр, совмещая это с объяснением «*Ламрим ченмо*» [Thurman 2009: 39]. Здесь указан принципиальный момент: практики *Ламрима* – *постепенной* системы реализации *общего Пути* – являются фундаментом *постепенной* реализации *быстрого Пути* тантр. Именно к Чже Цонкапе восходит система совмещенной практики сутраяны и ваджраяны, позже получившая название «линия Венсапы» по имени Гьялва Венсапы Лобсанг Дондруба (1504–1566) – главного держателя *традиции устных учений*, которые были напрямую получены Чже Цонкапой от Манджушри, как говорится об этом в биографии Цонкапы. Намтар (агиография) шести первых махасиддхов устной традиции школы Гелуг [Willis 1995], в которой содержится биография Гьялва Венсапы, является свидетельством того, что благодаря разработанной Чже Цонкапой уникальной системе тантрической медитации его последователи достигали высших реализаций, образуя непрерывную линию *махассиддхов* школы Гелуг. Устные учения (gsung-chos), *сущностные наставления* (gdams-ngag) и *тайные инструкции* (man-ngag) этой линии трансмиссии Дхармы, восходящей к Чже Ринпоче, служат «ключом» к пониманию буддийского философского наследия Индии и методологической основой системной практики Пути (трех этапов, пяти путей) в единстве сутраяны и ваджраяны.

Что касается ваджраяны, то Ламой Цонкапой был написан ряд комментариев к тантрам Ваджрабхайравы, Чакрасамвары, Калачакры, Гухьясамаджи – таких как «*Ясное описание пяти стадий Гухьясамаджи*» (gSang-'dus-rim-lnga-gsal-sgron); комментариев к «*Ритуалу мандалы Гухьясамаджи из двадцати строф*» – тексту ученика Нагарджуны Нагабодхи и др. Грандиозным обобщением учений и практик тантр явился его трактат «*Большое руководство по этапам тантры*» (sngags-rim-chen-mo).

Примечательной чертой Ламы Цонкапы как философа и ученого являлось то, что, как правило, он создавал свои трактаты в ритодных условиях и при непосредственной поддержке идамов, практики которых он выполнял. Опора на сверхобычную связь с идами – то, что с точки зрения современного академического рационализма выглядит как мифологизация его личности и творчества, в контексте буддийской учености квалифицируется как проявление высшего рационализма, основанного на единстве философии и медитации. Это явление не столько «нормальное», сколько вполне возможное и рационально объяснимое в махаянской традиции мировосприятия и в мадхьямиковской концепции реальности. Оно связано также с активизацией сверхобычных ментальных ресурсов, превышающих возможности обычного интеллекта. Поэтому тексты Цонкапы являются не просто философским дискурсом, а результатом его медитативных инсайтов и духовного опыта. Все главные труды – тексты «*Ламрим*», важнейшие тантрические тексты, включая «*Нгагрим-ченмо*», и основные философские трактаты – имеющий огромное герменевтическое значение текст «*Легше-ньингпо*» (Legs-bshad-snying-po), «*Океан аргументов*» (Rigs-pa'i-rgya-mtsho) – коммента-

рий к «Муламадхьямакакарике» Нагарджуны, «Разъяснение замысла» (dGongs-ra-rab-gsal) – комментарий к «Мадхьямакаватаре» Чандракирти – Чже Ринпоче написал в зрелый период, в последние два десятилетия его жизни. Из философских сочинений Чже Ринпоче два названных комментария имеют фундаментальное значение для понимания смысла *срединного пути* – *мадхьямаки* – систему, которую обосновал Арья Нагарджуна.

К написанию комментария к «Муламадхьямакакарике» Нагарджуны Чже Ринпоче приступил в 1407 г. в возрасте около 50 лет, на пике своей духовной зрелости, имея полную базу первоисточников – сутр и шастр, которые он исследовал на протяжении всей жизни и над которыми в медитации провел множество затворничеств. Еще в то время, когда он проводил 4-летний ретрит в Вёлка Чолунге, один год он посвятил медитации на мадхьямаку. В этот период у него было видение Нагарджуны с его пятью главными учениками. Один из них был Буддапалита, он возложил текст своего комментария к «Муламадхьямакакарике», который известен как лучший (наряду с двумя трактатами Чандракирти) комментарий этого сочинения Нагарджуны и сокращенно называется просто «Буддапалитой», на голову Чже Ринпоче, тем самым даровав ему вдохновение и благословение. На следующее утро, когда Цонкапа просматривал 18-ю главу этого комментария, он обрел совершенное прямое постижение пустоты [Цонкапа 2012: XLVII; Thurman 2009: 35]. Тогда он сочинил текст «Хвала зависимому возникновению», который отражает самую суть открывшейся в том инсайте связи между пустотой и зависимым возникновением. И только спустя продолжительное время после этого, по просьбе тибетского царя, а также высоких духовных персон – таких как держатель Дхармы Кончог Цултим (dKon-mchog-tshul-khrim) и другие – он решил написать свой комментарий к «Муламадхьямакакарике». Главной причиной появления этого текста стала ситуация деградации той традиции аутентичного понимания смысла мадхьямаки, которая была представлена индийскими прасангиками Буддапалитой и Чандракирти. В колофоне «Океана аргументов» Чже Ринпоче пишет:

Эти два детальных комментария сравнимы с солнцем и луной.
Их смысл – тонкий и трудный для постижения,
Поэтому их понимание со временем сильно деградировало.
Увидев такое положение вещей, при постоянной опоре
На особое божество, [Манджушри,]
Благородную Сокровищницу Знания,
Я долгое время изучал все коренные тексты общей традиции
И особенно первоисточники мадхьямаки.
Благодаря этому, глубинный смысл я хорошо понял –
В точности так, как его объясняют двое ученых.
Результатом этого явился сей труд [Tsong Khapa 2012: 468].

Когда, призвав Манджушри, он приступил к написанию этого комментария, в пространстве перед ним, как говорится в намтаре, «семенные слоги двадцати

[видов] пустоты проявились в пространстве вокруг него» [Thurman 2009: 39]. Это говорит о том, что данный комментарий, который в традиции буддийской учености квалифицируется как тип *подробного комментария* (gnam-bshad), который разъясняет смысл каждой строфы и каждой строки коренного текста, является не просто традиционным комментарием, но феноменом духовного опыта самого Чже Ринпоче, результатом его медитативных инсайтов в абсолютную природу вещей.

Что касается вопроса о том, почему этот комментарий Чже Цонкапы оказался столь актуальным для той эпохи и оказал огромное влияние на дальнейшее развитие махаянского буддизма в Тибете и монгольском мире, следует учесть принципиальное значение трудов Нагарджуны и особенно его «*Муламадхьяма-какарики*» для философии и практики Махаяны. Мы можем утверждать, что именно в Тибете герменевтическая методология прасангиков и логико-философский подход Нагарджуны, использованные им при обосновании единства пустоты и зависимого возникновения, – его подход, называемый *мадхьямакой – средним воззрением*, сыграл решающую роль в утверждении мадхьямаки как наиболее глубокой философской базы медитативной практики в буддизме Махаяны.

Свидетельством того, что духовное наследие Арья Нагарджуны имело решающее значение для становления в Тибете аутентичной махаянской традиции, ставшей духовным фундаментом буддийской цивилизации Тибета, является указ короля Трисонга Децена (годы правления – 755–797), одного из трех главных – наряду с Гуру Падмасамбхавой и бодхисаттвой Шантаракшитой – деятелей ранней волны распространения буддизма в Стране Снегов. Указ, изданный после победы в знаменитых дебатах в Самье индийским пандитой Камалашилой, представителем мадхьямики, над китайским проповедником «мгновенного» пути Хэшаном, гласил, что «каждому вменяется в обязанность следовать учению Нагарджуны и усердно заниматься практикой нравственности и *парамит*» [Williams 1989: 194]. Это говорит о том, что не только для интеллектуальной элиты Тибета, увлеченной философской глубиной и теоретической стороной Учения Будды, но и для всего тибетского сообщества тот тип буддийской духовности, который олицетворял Нагарджуна, стал мировоззренческим идеалом и ценностным приоритетом. В тибетской традиции Нагарджуна почитается как «второй Будда». Однако на протяжении столетий, прошедших со времени «ранней волны», и особенно после печально известного периода правления Ландармы, буддизм в Тибете стал приобретать порой весьма причудливые формы: Махаяна противопоставлялась Хинаяне, ваджраяна – сутраяне, медитативная практика – изучению философии. Наблюдалась деградация нравственной дисциплины и пренебрежение монашескими обетами, увлечение медитацией и тантрической практикой без необходимой для этого основы. К тому же та герменевтическая традиция, которую представляли индийские прасангики Буддапалита и Чандракирти и которая являлась наиболее корректной интерпретацией мадхьямаки,

пришла в упадок. Все это побудило Чже Цонкапу взяться за реформы с целью восстановления фундамента буддизма – института монашества и подлинной сущности Дхармы. При этом сама его личность как монаха, в чистоте соблюдающего нравственную дисциплину и совмещающую соблюдение монашеского кодекса с интенсивной практикой тантр, служила буддистам Тибета образцом высших реализаций, достигнутых на пути единой системы парамитаяны и ваджраяны. В своих трактатах по мадхьямаке Чже Ринпоче объяснил, что понимание аутентичного смысла глубинного Учения Будды, которое было изложено Нагарджуной и затем разъяснено индийскими мадхьямиками и наиболее точно – Буддапалитой и Чандракирти, имеет принципиальное значение для практики Махаяны и достижения ее цели – состояния Будды. При этом, как он подчеркивает в «*Океане аргументов*», сутраяна и ваджраяна не имеют различий в *воззрении*: мадхьямака в обеих колесницах Махаяны является той философской системой, благодаря которой достигается освобождение и просветление. Именно *срединный путь*, презентацию которого осуществил Нагарджуна в «*Муламадхьямакакарике*», дает возможность реализовать трансцендентальную мудрость – *Праджняпарамиту*, ради которой, как объясняет Чже Цонкапа в предварительном разделе «*Океана аргументов*» [Tsong khapa 2012: 2–3], Будда преподавал все учения, являющиеся *искусными уловками* для культивирования высшей мудрости. То есть мудрости, постигающей абсолютную природу всех вещей – *таковость зависимого возникновения*, или *пустоту*.

Трактат «*Океан аргументов*» имел огромное значение для восстановления в Тибете герменевтического подхода индийских мадхьямиков, особенно Буддапалиты и Чандракирти, к корректной интерпретации *срединного пути* как аутентичной версии Махаяны и для устранения искаженных представлений о сущности Дхармы и ошибочных, односторонних подходов к ее практике. Не меньшее значение этот трактат имеет и сегодня, когда вместе с широким распространением в мире тибетской Махаяны также транслируются разнообразные искаженные интерпретации буддийской философии и практики. В особенности уязвимой для ошибочных интерпретаций является «*Муламадхьямакакарика*» в силу беспрецедентной сложности ее предмета и трудности для понимания даже со стороны буддистов, не говоря уже о людях с иными мировоззренческими традициями. Трудности добавляет и то, что этот текст Нагарджуны является философской поэмой в 449 шлок, и хотя она содержит абсолютный анализ (конечного способа существования вещей) с применением множества логических аргументов и негативной диалектики – метода *прасанги*, за лаконичной поэтической формой трудно уловить саму логику анализа и установить точный онтологический смысл используемых понятий. Поэтому не случайно на протяжении истории буддизма этот текст становился камнем преткновения для многих философов – как небуддистов, так и буддистов, и сегодня он остается для большинства интерпретаторов таковым, не будучи понятым в его подлинной сути. Сегодня существуют самые разные интерпретации «*Муламадхьямакакарики*» в очень широком спектре – как

нигилизма, монизма, иррационализма, агностицизма, скептицизма, критицизма, диалектики, мистицизма, акосмизма, абсолютизма, релятивизма, номинализма и лингвистического анализа, имеющего терапевтический эффект [Westerhoff 2019: 89].

Часто этот фундаментальный текст мадхьямаки воспринимается лишь как логико-эпистемологический текст и руководство для ведения полемики, как некая негативная диалектика, предназначенная лишь для опровержения тезисов оппонентов, но не как имеющий позитивное онтологическое содержание. Даже если текст получает онтологическую интерпретацию, то это чаще всего нигилистические интерпретации, приписывающие Нагарджуне и прасангикам уничтожение онтологии вообще. Во времена Цонкапы, например, эти позиции были представлены Горампой и другими оппонентами Цонкапы. Но и сегодня есть те, кто развивает точку зрения о «радикальном нигилизме» Нагарджуны [Лифинцева 2015]. В более мягкой версии учение Нагарджуны рассматривается в духе деконструктивизма Витгенштейна, Дерриды и т. д. Другой превалирующей тенденцией является абсолютистская интерпретация, сближающая учение Нагарджуны с трансцендентализмом Канта, как это имело место в неокантианской интерпретации (Ф. И. Щербатской). Или, в иных случаях, это его интерпретации в духе «истинно сущего» – будь то идеи элеатов о едином и неизменном Бытии или истолкования *пустоты* как некоей «великой пустоты Дао» [Родичева 2019: 115–116, 122, 125].

Значение комментаторских трудов Чже Цонкапы по мадхьямаке и в особенности «*Океана аргументов*» трудно переоценить с точки зрения понимания смысла и специфики онтологического содержания мадхьямаки и значения этой онтологии для развития махаянского буддизма. Значение «*Океана аргументов*» все более возрастает, тем более что сегодня, как и в середине прошлого века, когда «*Муламадхьямакакарика*» только начала превращаться в предмет постоянного осмысления со стороны философов и буддологов, «онтология мадхьямики остается доминантной проблемой европейских дискуссий: либо это система, признающая абсолют; либо это монизм, релятивизм, нигилизм, скептицизм, абсолютизм; либо это “онтология вообще” или это система, ограничивающаяся эпистемологией» [Robinson 1967: 4].

В предварительном разделе «*Океана аргументов*», предшествующем собственно комментарию к ММК, Чже Цонкапа пишет, что «в особенности великая заслуга» Арья Нагарджуны состояла в том, что он установил герменевтическую систему, которая однозначно удостоверяет, «какие из учений Будды о природе реальности имеют прямой, или окончательный, смысл (*nges-don*), а какие – относительный смысл (*drang don*), и потому нуждаются в интерпретации» [Tsongkhapa 2012: 2]. Теме герменевтического различения сутр окончательного и относительного смысла была специально посвящена другая работа Чже Ринпоче – «*Легше-ньингпо*» (*drang-nges-legs-bshad-snying-po*), но в «*Океане аргументов*» применяется тот же герменевтический подход. Он отнюдь не был изобретен

Цонкапой или Нагарджуной, а указан в самом Слове Будды. Цонкапа пишет: «Для того чтобы определить, какие сутры из Слова Будды имеют относительный смысл, нуждающийся в интерпретации, а какие – окончательный смысл, следует понять это, следуя учениям «*Самадхираджа-сутры*» и «*Акшайамати-нирдеша-сутры*»» [Tsong khapa 2012: 275]. В резюме главы XV он подчеркивает, что те учения Будды имеют *окончательный смысл* (nges-don), которые эксплицитно указывают на то, что все вещи (объекты достоверного познания) не имеют самосущего бытия, собственной природы, объективной реальности, собственных характеристик. А те учения, которые имплицитно постулируют посредством языковых конвенций их условное существование, имеют *относительный смысл, нуждающийся в интерпретации* (drang-don) [Ibid.: 276]. Иначе говоря, только учения о пустоте в смысле *пустоты от самобытия* (rang-stong) имеют окончательный смысл, все остальные онтологические утверждения, высказанные Буддой и ставшие источником других, помимо мадхьямики, философских школ, являются *искусными уловками*, подготавливающими ум духовно незрелых учеников к пониманию *окончательного смысла*. «Учитель в силу своего великого сострадания для того чтобы постепенно подвести учеников к методу понимания абсолютной истины, для этих людей преподавал этот подход, который содержит смысл, нуждающийся в интерпретации (drang-don), а не окончательный смысл (nges-don)», – говорит Чже Цонкапа [Ibid.: 274].

Принятый в Тибете герменевтический подход к переводам текстов и составлению буддийского канона, к интерпретации буддийской философии, практик и сотериологической цели был основан на принципе преемственности с традицией Наланды, которая была фактически неизвестна в прошлом в Китае. В свою очередь, рационалистическая традиция буддийских ученых Наланды опиралась на заветы самого Будды Шакьямуни. Известно, в частности из «*Гандавьяуха-сутры*», что Будда учил, что его последователям не нужно принимать Учение лишь из благоговейной веры в него самого, а необходимо анализировать, подобно тому, как ювелир тщательно проверяет золото, и добиваться понимания его внутреннего смысла в связи с собственным опытом. Почему Будда Шакьямуни придавал такое принципиальное значение логическому исследованию изложенных им доктрин, развитию критического мышления и собственного духовного опыта? Дело было в том, что *просветление* Будды явилось беспрецедентным онтологическим открытием, выходящим за пределы мысли и языка обычных людей. Природа реальности была открыта Буддой «на границах мысли», если воспользоваться выражением Грэма Приста из его книги «*Beyond the Limits of Thought*» (1995), и оказалась при попытке объяснения ученикам неоднозначной, несущей в себе, с позиций обычного восприятия, предельное онтологическое противоречие в понимании существования и не-существования.

В соответствии с классическим критерием аутентичности буддийских учений – принятым в традиции Наланды принципом *четырёх опор* (*чатурпратисарана*) приоритетной *опорой* и главным объектом *Прибежища* является именно

Дхарма. Но определить, что является Дхармой, а что – не-Дхармой, и каков конечный глубинный смысл Дхармы Будды, – это проблема, которая возникла сразу после ухода Будды перед его последователями. Индийские мадхьямики-прасангики (Буддапалита, Чандракирти) вслед за Нагарджуной доказывают, что праджняпарамитские сутры о *пустоте* и *бессамостности* как абсолютной природе реальности выражают конечный глубинный смысл буддийской онтологии. И этот смысл должен быть не просто познан в обычном логико-гносеологическом дискурсе, а постигнут посредством медитативного погружения в абсолютную природу всех вещей и обретения через это высшей мудрости и достижения Просветления. Благодаря *четырем опорам* буддийский трансцендентализм предстает «не как нерациональный уход в мистицизм, а как подтверждение эмпиризма, рациональное признание того факта, что реальность, даже ординарная реальность, в конечном анализе никогда не сводима к тому, что мы можем сказать о ней» [Thurman 1978: 19].

Обоснование двух видов бессамостности – личности и феноменов, – презентация пустоты (*самопустоты*) в ее онтологической взаимосвязи с зависимым возникновением (зависимым обозначением), предпринятое Нагарджуной в ММК, было выполнено им посредством этого герменевтического подхода, который впоследствии стал известен как принцип срединности: он свободен от онтологических крайностей нигилизма и этернализма. Чже Цонкапа в своем «*Океане аргументов*» раскрывает особенности этого подхода Нагарджуны, в методологии являющегося особым герменевтическим подходом, в онтологии – элиминацией экстремальных метафизических воззрений, охватываемых *чатушкотикой* – логической тетралеммой и основанных на онтологических преувеличениях или онтологических приуменьшениях. Чже Ринпоче своими комментариями помогает также осознать, что было бы ошибкой сводить смысл ММК к онтологическому критицизму, скептицизму, негативной диалектике и деконструктивизму. Такого рода некорректные интерпретации ММК происходят из непонимания того факта, что буддийская онтология, объясняемая Нагарджуной, зиждется на двух истинах – абсолютной и относительной: на абсолютной истине *бессамостности* всего сущего и относительной истине зависимого возникновения. Речь идет о том, что подход Нагарджуны в ММК, посредством негативной диалектики – метода *прасанги*, элиминирующий метафизические концепты бытия и небытия и демонстрирующий абсолютную нереальность самосущей природы в отношении всех внешних и внутренних вещей, вместе с тем *утверждает* онтологию *зависимого возникновения: простого существования* (*yod-ba-tsam*) – посредством мысленного обозначения и языковых конвенций (*tha-snyad*). Предельное онтологическое противоречие между существованием и не-существованием, обнаруживаемое обычным интеллектом «на границах мысли», в онтологии Нагарджуны снимается, как объясняет Чже Ринпоче, благодаря постижению *таковости зависимого возникновения*. А это происходит благодаря личному опыту постижения смысла *бессамостности* – во время медитативного погружения – и последующему, про-

исходящему в результате инсайта и по выходе из инсайта осознанию в постмедитативный период взаимозависимого возникновения всех объектов и их восприятие как подобных иллюзии, миражу, сновидению.

Чже Цонкапа в предварительном разделе объяснил, что личность Нагарджуны выходит за рамки обычного существа, поскольку он появился в этом мире в соответствии с пророчеством Будды для экспликации подлинного смысла его Учения и на протяжении своей жизни не раз проявлял сверхобычные качества и совершал деяния, выходящие за рамки понимания обычных существ. Это, например, путешествие в мир нагов и возвращение в мир людей учения Праджняпарамиты и т. д. В процессе комментирования ММК он подробно раскрывает значение того, что предпринял Нагарджуна в этом сочинении. Постепенно появляется понимание того, что это поистине грандиозное трансцендентальное исследование глубинного Учения Будды, раскрывающее все нюансы его смысла, нейтрализующее ошибочные интерпретации, основанные на метафизических измышлениях, и увязывающее онтологию с сотериологическим проектом Махаяны. Более того, Чже Цонкапа дает экспликацию фундаментальных буддийских категорий и терминов – таких как Будда, Дхарма, Сангха, Татхагата, истина, четыре благородные истины, две истины, сансара, нирвана, освобождение, клеши, омраченное неведение, карма и т. д. И, конечно, подробно раскрывается смысл *пустоты, бессамостности, зависимого возникновения, мадхьямаки*.

Сам Чже Ринпоче, родившийся в соответствии с пророчеством Будды Шакьямуни и являвшийся высоко реализованной духовной персоной, был личностью, воплощавшей в себе *совершенства, запредельные* для обычных людей – *парамиты бодхисаттвы*. Поэтому, будучи конгениальным с Арьей Нагарджуной, он смог выполнить такое фундаментальное исследование труда Нагарджуны. Оно опирается помимо его собственного духовного опыта и непосредственной связи с Манджушри на обширную базу источников – Слово Будды, трактаты учеников и последователей Нагарджуны, а также демонстрирует знание всех небуддийских и буддийских философских школ Индии и традиционных оппонентов мадхьямиков, содержит множество цитат и примеров.

Таким образом, «*Океан аргументов*» Чже Цонкапы имеет не только историко-философское и религиозное значение. Он весьма актуален в современную эпоху, когда вместе с широким распространением тибетского буддизма в мире множатся и искаженные интерпретации Дхармы, а также псевдобуддийская ученость и ложные практики, называемые буддизмом.

Статья выполнена в рамках государственного задания «Трансформация направлений и школ буддизма: история и опыт взаимодействия с религиями и верованиями России, Центральной и Восточной Азии (с периода распространения буддизма до современности: Россия – XVIII–XXI вв.; Китай – II–XXI вв.; Тибет – VII–XXI вв.; Монголия – XVI–XXI вв.)» № 121031000261-9.

Источники

'Jam-mgon-chos-kyi-rgyal-po-tsong-kha-pa-chen-po'i-rnam-thar-thub-bstan-mdzes-pa'i-rgyan-gcig-ngo-mtshar-nor-bu'i-'phreng-ba-zhes-bya-ba (Биография Его Преосвященства Царя Дхармы Великого Цонкапы, называемая «Драгоценная Гирлянда Чудесных Украшений»). – Phag-yul-gyi-gnas-chen-saranatha'i-legs-bshad-gter-mdzod-khang, 1967. (тиб.)

rJe Tsong Khapa. Ocean of Reasoning: A Great Commentary on Nāgārjuna's Mūlamadh-yamakakārikā / Translated by Geshe Ngawang Samten and Jay L. Garfield. – Oxford University Press, 2006. – 603 p.

Nāgārjuna: A Translation of his «Mūlamadhymakakārikā» with an Introductory Essay by Kennet K. Inada. – Delhi: Sri Satguru Publications, 1993. – 204 p.

Tsong-khapa-blo-bsangs-grags-pa (автор). dBu-ma-rtsa-ba'i-tshig-leur-byas-pa-shes-rab-ces-bya-ba'i-rnam-bshad-rigs-pa'i-rgya-mtsho-zhes-bya-ba-bzhugs-so (Океан аргументов: Большой комментарий к тексту «Муламадхьямакакарики», известному как “Мудрость”) // rje-tsong-kha-pa-chen-po-i-gsung-'bum (Собрание сочинений Чже Цонкапы). – Vol. 15. – Pe cin: khrung-go'i-bod-rigs-pa-dpe-skrun-khang, 2012. – 663 p. (тиб.)

Thuken Losang Chokyi Nyima. *The Crystal Mirror of Philosophical Systems* / Geshe Lhundub Sopa, trans. Roger R. Jackson, ed. – Somerville: Wisdom Publications, 2009. – 696 p.

Литература

Лифинцева Т. П. «Забота» Хайдеггера, «бытие-для-себя» Сартра и буддийская духкха: онтология негативности / Т. П. Лифинцева // Вопросы философии. – 2015. – № 7. – С. 184–203.

Родичева И. С. Философия «Пути освобождения»: шуньявада и даосизм / И. С. Родичева // Идеи и идеалы – 2019. – Т. 11. – № 2, ч. 1. – С. 111–128.

Jinpa Thupten. Tsongkhapa: A Buddha in the Land of Snows / Jinpa Thupten. – Boulder, CO: Shambhala Publications, 2019. – 552 p.

Priest Graham. Beyond the Limits of Thought / Priest Graham. – Cambridge University Press, 2003. – 274 p.

Robinson Richard H. Early Mādhyamika in India and China / Richard H. Robinson. – Madison; Milwaukee; London: The University of Wisconsin Press, 1967. – 347 p.

Taktsang-Lotsawa [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://treasuryoflives.org/biographies/view/Taktsang-Lotsawa-Sherab-Rinchen/10579> (дата обращения: 20.11.2021).

Thurman R. «Buddhist Hermeneutics» / R. Thurman // Journal of the American Academy of Religion. – 1978. – Vol. XLVI, No 1. – P. 19–39.

Thurman R. Life and Teachings of Tsong Khapa / R. Thurman. – Dharamsala: Library of Tibetan Works & Archives, 2009. – 296 p.

Westerhoff Jan. Nāgārjuna's Madhyamaka: A Philosophical Introduction / Jan Westerhoff. – New York: Oxford University Press, 2009. – 256 p.

Williams Paul. Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations / Paul Williams. – New York: Routledge, 1989. – 456 p.

Willis Janice D. Enlightened Beings: Life Stories from Ganden Oral Tradition / Janice D. Willis. – Wisdom Publications, 1995. – 318 p.