О «РАССМОТРЕНИИ РАЗНОГЛАСИЙ» (Vigraha-vyāvartanī)

В. П. Андросов

«Вираха-вьявартани» — логико-полемический трактат ранней мадхьямики, т. е. религиозно-философского течения индийской махаяны II—IV вв. Этот санскритский труд, состоящий из 72 строф, написанных метром ария, с прозаическим автокомментарием (svavṛtti), приписывается Нагарджуне — мифо-легендарному образу основоположника течения. Буддийская традиция считает его автором около 200 произведений самых разных жанров, отраслей знаний, религиозных направлений: от медицины и металлургии до утонченной философии и религиозно-экзальтированной поэзии.

В 541 г. Вимокшапраджня и Праджняручи перевели «Вираха-вьявартани» на китайский язык, а в 874 г. Джнянагарбха и другие — на тибетский [1]. Санскритский манускрипт, переписанный Щилакарой (1106—1190 гг.), был найден индийским ученым Рахулой Санкритьяяной в 1936 г. в монастыре Жалу [2] и опубликован. Э. Джонстон и А. Кунст в своем критическом издании сократили число строф до 70 [3]. Все три варианта неоднократно переводились на европейские и японский языки [4].

«Вираха-вьявартани» — первое из нагарджуновых произведений, которое имеет следующую композиционную особенность. Вначале (строфы 1—20) приводятся возражения буддийских и индуистских мыслителей против мадхьямиковской идеи несубстанциональности (niḥsvabhāva), или отсутствия независимой самостоятельной природы вещей (dharma). Критикуя своих противников, мадхьямики сводили их аргументы к абсурду, доказывали логическую несостоятельность их доводов и использовали при этом термин «пустое» (śūnya) в качестве эквивалента термина «необоснованное». За это индийские философы называли их шуньявадины. Однако следует помнить, что такое использование этого понятия есть лишь один из двадцати аспектов махаянской категории шуньята [5].

В строфах 21—70 автор последовательно отвечает на каждый пункт возражения. Позже этот композиционный прием стал очень распространенным в диалектико-полемическом жанре индийской

© Вступительная статья В. П. Андросова, 1990

философской литературы. Первая часть была названа пурвапакшей, вторая — уттарапакшей. В сутрах индуистских школ ньяи и мимансы композиция аналогичная, но, по мнению К. П. Джаясвала и Р. Санкритьяяны, первенство здесь принадлежит «Вираха-вьявартани» [6].

Я же думаю, что этот прием был опробован мадхьямиками несколько раньше, к примеру в 24-й главе «Муламадхьямакакарики» [7] («Основополагающие строфы о срединности»), где в строфах 1—6 автор привел критику идеи пустотности сарвастивады (буддийская школа хинаяны), а затем в строфах 7—40 дал свой ответ, демонстрирующий различные нюансы полемики и глубину своих расхождений с оппонентом. «Вираха-вьявартани» написана позже, поскольку цитирует и перефразирует «Муламадхьямаку».

Рассмотренная композиционная особенность далеко не безобидна. Напротив, это важный момент социозначимой семантики индийской культуры и, кстати говоря, глубоко диалектический. Чтобы философско-религиозной школе существовать материально и идейно в полирелигиозном обществе, ей нужен оппонент. Поэтому автор специально выделил аргументацию идейных противников, направленную именно на мадхьямаку и ее доктрину.

Чем больше оппонентов, тем больший вес приобретает доктрина в культурной жизни своего времени. В нагарджуновой «Ратнаавали раджа-парикатхе» («Драгоценные строфы послания к царю» I, 61—62) говорится откровенно: «Спроси народ и его ученых из санкхьи, вайшешики, а также джайнов, буддистов — сторонников идеи личности (pudgala) и групп (skandha), — учат ли они преодолению двойственности утверждения и отрицания. Только наше собственное учение, преодолевшее двойственность „есть" и „нет", глубоко верно и является бессмертным учением, провозглашенным буддами» [8].

Аналогично поступали авторы и других произведений, приписанных Нагарджуне и его ученикам [9]. Так Арьядэва назвал 20 школ, с которыми соперничали ранние мадхьямики [10]. В «Вираха-вьявартани» оппонент не назван. В буддологии давно идет дискуссия о том, кто он. То ли найяик, как считали Дж. Туччи [11], Г. Оберхаммер [12], К. Бхаттачарья [13] и др., то ли абхидхармист (т. е. знаток Абхидхармы — третьей части буддийского канона хинаяны), как полагали К. Линдтнер [14] и др.

Э. Джонстон и А. Кунст по этому поводу заметили: «Не ясно, знал ли Нагарджуна „Ньяя-сутры" или наоборот. До более полного изучения предмета с уверенностью можно лишь сказать, что оба труда отразили полемику между двумя школами. [. . .] Очевидно, что найяики признали валидность его критики» [15]. Й. Бронкхорст пришел к выводу, что автор «Ньяя-сутры» полемизировал с буддистами сарвастивады, с ним же полемизировал автор «Вираха-вьявартани», тогда как последующие найяики «набросились» уже на мадхьямаку [16].

На мой взгляд, автор «Вираха-вьявартани» знал какой-то

вариант «Ньяя-сутры», поскольку он цитировал отдельные места очень близко к тексту, дошедшему до нас [17]. Во всяком случае, здесь вряд ли правомерны категоричные высказывания. Тысячелетняя история все углубляющейся полемики этих школ несомненно наложила свой отпечаток (если не интерполяции в текстах) на их исходные разногласия, отраженные в «Ньяя-сутре» [II, I, 8—19] и «Вираха-вьявартани» [5—6, 30—51].

Здесь автор «Вираха-вьявартани» предпринял подробнейший разбор выдвинутого автором «Ньяя-сутры» возражения, демонстрируя не только полемическое мастерство, но и владение диалектикой понятий. Заметим, семантика последних носит сугубо реалистический характер. Это, в свою очередь, свидетельствует еще об одном принципе философии Нагарджуны, на который он неоднократно опирается в различных контекстах своих разноплановых сочинений. Теоретик махаяны пользовался принципом ситуативности, т. е. в каждом конкретном случае, обусловленном спором, материалом изложения, проповедью, уровнем готовности аудитории, собственными задачами и т. д., мадхьямик мог оказаться и абсолютистом, и нигилистом, и иллюзионистом, и реалистом, и логиком, и мистиком — все это можно рассматривать в качестве активной интерпретации Нагарджуной религиозной идеи «непривязанности» к позиции. Столь гибкая тактика, позволявшая ему с легкостью переходить на позиции оппонента, не уклоняясь от своих собственных замыслов, видимо, объясняет, почему трудно было характеризовать философию мадхьямиков историкам, прибегавшим к слишком общим западноевропейским техническим терминам.

Термин «диалектика» в буддологии обычно используется лишь в значении «полемического мастерства», т. е. умелого пользования силлогистическими приемами. Приводимый здесь труд Нагарджуны, думается, наглядно продемонстрирует не только его умение спорить, следуя законам формальной логики, но и диалектический характер его образа мыслей в гегелевском смысле: как обнаружение ограниченности понятий и определений рассудка, содержащих отрицания самих себя. Свойственный Нагарджуне свободный переход от доводов здравого смысла и умозаключений к интуитивно обоснованным доводам-образам той подспудной стихии религиозной жизни, недоступной для непосвященных, напоминает «движение мысли, выходящей из пределы изолированной определенности», согласно Гегелю [18].

Маркирование противоречивостью и абсурдностью на первый взгляд непротиворечивых теорий оппонентов было многозначно в этой системе философии. Средства логической деструкции Нагарджуна искусно использовал для, во-первых, победы в полемическом состязании с представителями других школ мысли, во-вторых, демонстрации махаянской идеи пустотности (шуньята), т. е. отсутствия собственной независимой природы, или самосущего (нихсвабхава), в вещах, словах и феноменах мира культуры в силу

их взаимообусловленности, в-третьих, подчеркивания относительности теоретико-понятийного знания и т. д.

Кроме того, умение пользоваться разрушительными методами философской полемики причислялось мадхьямиками к религиозным усилиям на пути срединности (мадхьяма-пратипат). Ниспровержение категорий инакомыслящих и догм инаковерующих (что можно трактовать и как «опустошение» сферы сознания) «освобождало» умы от мыслительных конструкций, мешающих, по Нагарджуне, правильному восприятию различных махаянских истин интуитивного уровня знаний, как-то: взаимозависимость, недвойственность, несубстанциональность и т. п.

Нижеследующий перевод с санскрита сделан мной по критическому изданию Э. Джонстона и А. Кунста и сверен с другими упомянутыми выше переводами. Для удобства чтения аргументы противников мадхьямаки сгруппированы по четырем темам с условными подзаголовками и ответы мадхьямиков приводятся после каждого контрдовода. Отдельные пояснения даются в тексте перевода в квадратных скобках со ссылками на нижеперечисленную литературу, а также на книгу Хар Даяла [19] и статью Э. Джонстона [20].

[1] *Vidyābhūṣana S.* A history of Indian logic. Calcutta, 1921. P. 256—257; *Lindtner Ch.* Nagarjuniana: Studies in the writings and philosophy of Nāgārjuna. Copenhagen, 1982. P. 70—72.

[2] Vigrahavyāvartanī / Ed. K. P. Jayaswal, R. Sankrityayana // J. Bihar and Orissa Res. Soc. Delhi, 1937. Vol. 23, pt 3, app. P. VIII—IX.

[3] The Vigrahavyāvartanī of Nāgārjuna: With author's commentary / Ed. E. H. Johnston, A. Kunst // Mélanges Chinois et Bouddhiques. Bruges, 1951. Vol. 9. P. 6.

[4] *Tucci G.* Pre-Dignāga Buddhist texts on logic from Chinese sources. Baroda, 1929. P. 1—77; *Bhattacharya K.* The dialectical method of Nāgārjuna (Vigrahavyāvartanī). Delhi, 1978. P. 5—48; *Nakamura H.* A brief survey of Japanese studies on the philosophical schools of Mahāyāna // Acta Asiat. Bull. Inst. East. Cult. Tokyo, 1960. Vol. 1. P. 58—59.

[5] *Obermiller E.* A study of the twenty aspects of Sūnyatā based on Haribhadra's Abhisamayālamkārāloka and the Pañcaviṁśatisāhasrikā // Ind. Hist. Quart. 1933. Vol. 9. P. 170—187.

[6] Vigrahavyāvartanī. P. IV—VII.

[7] Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna avec la Prasannapadā de Candrakirti. St. Petersbourg, 1904—1913. T. 1—7. (Bibl. Buddhica; IV).

[8] *Hahn M.* Nāgārjuna's Ratnāvalī. Vol. 1. The basic texts (Sanskrit, Tibetan, Chinese): Indica et Tibetica. Bonn, 1982. P. 26.

[9] *Kimura R.* A historical study of the Term Hinayāna and Mahāyāna and the origin of Mahāyāna Buddhism. Calcutta, 1927. P. 23—40.

[10] Ibid. P. 24.

[11] *Tucci G.* Pre-Dignāga Buddhist texts... P. 34—35.

[12] *Oberhammer G.* Ein Beitrag zu den Vāda-Traditionen Indiens // WZKSO. 1963. Bd 7. S. 64—70.

[13] *Bhattacharya K.* The dialectical method... P. 1.

[14] *Lindtner Ch.* Nagarjuniana. P. 71.

[15] The Vigrahavyāvartanī of Nāgārjuna. P. 8.

[16] *Bronkhorst J.* Nāgārjuna and the Naiyāyikas // JIPh. 1985. Vol. 13, N 2. P. 126.

[17] Gotama. Nyāyasūtra. Benares, 1903.

[18] *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. М., 1978. Т. 1. С. 206.

[19] *Dayal H.* The Bodhisattva doctrine in Buddhist Sanskrit literature. L., 1932.

[20] *Johnston E. H.* Nāgārjuna's list of Kuśala-dharmas // Ind. Hist. Quart. 1938. Vol. 14. P. 314—323.

ДИАЛЕКТИКА КАТЕГОРИЙ «САМОСУЩЕЕ» И «ПУСТОЕ» «ВИГРАХА-ВЬЯВАРТАНИ», 1—4, 21—29 С АВТОКОММЕНТАРИЕМ

[Возражение оппонента-не-мадхьямика.]

1— Если самосущего (свабхава) нет нигде в существующих вещах (бхава), то и твое высказывание, будучи без самосущего, не способно отрицать самосущее

Автокомментарий. Если нигде нет самосущего: ни в причине и условиях всех существующих вещей, ни в совокупности причин и условий, ни обособленно, — следовательно, получается, что все вещи пусты. Ибо если семя не стало причиной, то нет и ростка, и если друг за другом называются его условия возникновения: земля, вода, тепло, воздух и т. д., то их нет, как нет ни совокупностей условий, так нет и совокупностей причин и условий, и даже отдельно нет разделения на причины и условия. Поскольку же здесь нигде нет самосущего, постольку росток — несамосущее. Поскольку есть несамосущее, постольку есть и пустое (шунья). И если на основании принципа бессамосущности (нихсвабхаватва) росток — несамосущее, то на основании того же принципа бессамосущности все существующие вещи пусты.

На это мы [не-мадхьямики] ответим. Если твое высказывание таково, что все существующие вещи пусты, то оно само также пусто. — Почему? — Его ведь нет ни в причине, если [под ней понимать] великие элементы (махабхуты), взятые совокупно или раздельно, ни среди условий, если [под ними понимать] усилия груди, шеи, губ, языка, десен, нёба, носа, головы и т. д., ни в сочетании причин и условий и даже ни в обособлении от причин и условий. Поскольку здесь его [самосущего] нигде нет, постольку оно [твое высказывание] — без самосущего. Поскольку оно без самосущего, постольку оно пустое. Поэтому этим высказыванием нельзя отрицать самосущее всех существующих вещей. Ибо невозможно жечь несуществующим огнем, ибо невозможно резать несуществующим ножом, ибо невозможно смачивать несуществующей водой. Подобным же образом невозможно отрицать самосущее всех существующих вещей этим несуществующим высказыванием.

Следовательно, высказывание: «Самосущее всех существующих вещей опровергнуто» — недостоверно.

[Ответ нагарджуниста.]

21— Если мое высказывание несправедливо ни по совокупности причин и условий, ни отдельно, тогда пустотность устанавливается на основании бессамосущности существующих вещей.

© Перевод на русский язык В. И. Андросова, 1990

Автокомментарий. Если мое высказывание не существует посредством причины, понимаемой как махабхуты, взятые совокупно или раздельно, посредством условий, состоящих из усилий груди, шеи, губ, языка, десен, нёба, носа, головы и т. д., посредством совокупности причин и условий, посредством отделения от причин и условий, значит, оно лишено самосущего и в силу бессамосущности пусто. Таким образом, пустотность установлена на основании бессамосущности этого моего высказывания. Поскольку это мое высказывание пусто в силу бессамосущности, постольку и все существующие вещи пусты в силу бессамосущности.

Вот сказанное тобой [не-мадхьямиком]: «Из-за пустоты твоего высказывания пустотность всех существующих вещей недоказуема». Оно неверно.

Далее.

22— Эта пустотность определяется как зависимое бытие (пратитья-бхава) существующих вещей, а зависимое бытие и есть отсутствие у вещи самосущего. [Ср.: Муламадхьямака-карикой, XXIV. 18, где пустотность определяется как пратитья-самутпада, или взаимозависимое происхождение.]

Автокомментарий. Вы [не-мадхьямики] не поняли значение пустотности существующих вещей и начали осуждать нас, сказав: «В силу бессамосущности существующих вещей отрицание самосущего недостоверно». Однако то, что является зависимым бытием существующих вещей, и есть эта пустотность. — Почему? — Из-за бессамосущности. Ибо те вещи, происхождение которых взаимообусловлено, не имеют самосущего: оно отсутствует по определению. — Почему? — Из-за зависимости от причин и условий. Ибо если бы существующие вещи имели самосущее, то они бы были беспричинны и безусловны. Но они не таковы. Поэтому о бессамосущных говорится, что они пусты в силу бессамосущности. Значит, и мое высказывание в силу взаимозависимого происхождения лишено самосущего, но в силу бессамосущности оно пусто и достоверно. Подобным же образом в силу взаимозависимости происхождения повозка, горшок, ткань и прочее пусты на предмет самосущего, потому что все они по-своему предназначены для соответствующего дела: для перевозки дров, сена, земли, для хранения меда, воды, молока, для защиты от холода, ветра, зноя и для других целей. Именно поэтому мое высказывание, будучи зависимым по происхождению, лишено самосущего и предназначено для установления бессамосущности существующих вещей.

Следовательно, то, что было сказано [не-мадхьямиком]: «Пустотность твоего высказывания обусловлена бессамосущностью, и в силу его пустоты им нельзя отрицать самосущее у всех существующих вещей», неверно.

Далее.

23— [Допустим] чудесно-сотворенный индивид (нирмитака)

останавливал бы другого чудесно-сотворенного индивида, а человек, созданный иллюзионистом, останавливал бы человека, созданного собственной иллюзией (свамайа). Подобным образом это отрицание должно играть ту же роль. [Аналогичный пример с нирмитакой см.: Муламадхьямака-карика, XVII. 31—32.]

Автокомментарий. Допустим, чудесно-сотворенный индивид останавливал бы другого чудесно-сотворенного индивида, чем-то занятого. Или так: майа-человек, созданный иллюзионистом (майа-кара), останавливал бы другого майа-человека, созданного собственной иллюзией и чем-то занятого. В этом случае тот чудесно-сотворенный индивид, кого останавливают, пуст, и тот, который останавливает, тоже пуст. И тот майа-человек, кого останавливают, пуст, и тот, который останавливает, тоже пуст. Точно так же моим, хотя и пустым, высказыванием обосновано отрицание самосущего у всех существующих вещей. Тогда твое [не-мадхьямика] высказывание: «В силу пустотности твоего высказывания отрицание самосущего у всех существующих вещей необоснованно» — неверно.

Далее. Тобой [не-мадхьямиком] предложено обсуждение с шести точек зрения. Оно отрицается тем же самым образом. Следовательно, не верно, что мое высказывание не соответствует всем существующим вещам. Нет ничего непустого, и не верно, что все существующие вещи не пусты.

[Возражение оппонента-не-мадхьямика]

2— Но если это высказывание содержит в себе самосущее, то тогда опровергается твой первый тезис (пратиджня). Налицо противоречие, относительно которого необходимо выдвинуть особый довод.

Автокомментарий. Ведь ты [мадхьямик] полагаешь, что можно избежать этой ошибки, [сказав]: «Это высказывание имеет самосущее, и в силу самосущности оно не пусто. Поэтому этим высказыванием опровергнуто самосущее у всех существующих вещей».

Здесь мы [не-мадхьямики] ответим: Если так, то твое прежнее утверждение о том, что все существующие вещи пусты, опровергнуто.

Далее. Твое высказывание входит в число всех существующих вещей. Почему же, если все вещи пусты, то не пусто твое высказывание? Разве потому, что из-за непустотности опровергнуто самосущее всех вещей? Здесь нужно обсудить вопрос с шести точек зрения. Каковы же они? Приступим.

(1) (—) Если все существующие вещи пусты, то твое высказывание пусто в силу того, что оно входит в понятие всех вещей. Этим пустым высказыванием отрицать невозможно. Поэтому опровержение того, что «все существующие вещи пусты», недостаточно.

(2) (—) Если же опровержение того, что «все существующие вещи пусты», достоверно, то тогда твое высказывание

не пусто. Значит, в силу непустотности опровержение недостоверно.

(3) (—) Допустим, что все существующие вещи пусты, а твое высказывание не пусто. Из последнего отрицания следует, что твое высказывание не охватывает всего. Значит, тут налицо противоречие примеру.

(4) (—) Если же все охвачено, то тогда твое высказывание, что «все существующие вещи пусты», тем самым становится тоже пустым. И оно из-за собственной пустотности не является отрицанием.

(5) (—) Допустим, оно пусто, но тем не менее им отрицается высказывание: «Все существующие вещи пусты». Тогда бы все существующие вещи были и пусты, и способны к действию, т. е. производству следствия. Но разве такое возможно?

(6) (—) Допустим, все существующие вещи пусты, но не способны к действию и производству следствий. Но этого, как противоречащего примеру, нельзя допускать. Следовательно, из-за того, что твое [мадхьямика] высказывание пусто, отрицание самосущего у всех существований недостоверно.

Далее.

Это высказывание таково, что привносит путаницу в действительное положение вещей. Что же пусто? А что не пусто? Ввиду этой путаницы необходимо выдвигать особый довод, который должен пояснить, что же пусто, а что не пусто. Но этот довод не назван. Обсужденное здесь высказывание: «Все существующие вещи пусты» — недостоверно.

[Ответ нагарджуниста.]

24— Неверно, что это высказывание содержит в себе самосущее. Поэтому мне это не вредит в споре, и нет никакого противоречия, и нет необходимости выдвигать особый довод.

Автокомментарий. В силу взаимозависимого происхождения это мое высказывание не имеет самосущего. Как то было сказано ранее, поскольку оно не имеет самосущего, оно пусто. И поскольку мое высказывание по определению пусто, как пусты и все остальные существующие вещи, постольку в нем нет противоречия. Ибо если бы мы говорили: «Это высказывание не пусто, а все остальные вещи пусты», тогда бы было противоречие. Но ведь этого нет. Поэтому нет противоречия. Поскольку не возникает такой противоречивости, когда это высказывание не пусто, а все остальные вещи пусты, постольку нам [мадхьямикам] не нужно выдвигать особый довод. Ибо другой довод был бы таков: «Это высказывание не пусто, а все существующие вещи пусты».

Следовательно, то, что сказано вами [не-мадхьямиками]: «Тебе вредит в споре противоречивость, и ты должен выдвинуть особый довод», неверно.

[Возражение не-мадхьямика.]

3— Согласно твоей точке зрения, это твое высказывание подобно высказыванию «Замолчи», которое тоже недостоверно. Ибо

здесь существующим высказыванием запрещается будущее высказывание.

Автокомментарий. Согласно твоей точке зрения, когда кто-нибудь хочет сказать: «Замолчи», он ведь сам говорит и этим высказыванием запрещает свое же высказывание. Точно так же с высказыванием: «Все существующие вещи пусты». Пустым высказыванием отрицается высказывание о самосущем всех существующих вещей.

Теперь мы [не-мадхьямики] скажем. Это ведь не убедительно. — Почему? — Потому что здесь данным высказыванием отрицается будущее высказывание. Опять-таки неверно ваше [мадхьямики] предположение, что данным высказыванием отрицается самосущее у всех вещей. Ибо, согласно твоему [нагарджунист] мнению, не существует ведь того высказывания, что нет самосущего у всех вещей. Поэтому обсуждение высказывания, подобного «Замолчи», не уместно. [Ответ нагарджуниста.]

25— Если ты в качестве примера предлагаешь [высказывание] «Замолчи», то такой пример не подходит. Так как одним высказыванием запрещается другое высказывание. Это совсем не тот случай.

Автокомментарий. Ведь этот пример не наш. Поскольку некто, говорящий: «Замолчи», сам говорит, но говорить запрещает, постольку это походит на то, что пустое высказывание не противоречит пустотности. — Почему? — Ведь здесь использован пример запрещения слова словом. Но это совсем не тот случай. Мы говорим: «Все существующие вещи лишены самосущего и в силу бессамосущности пусты». Почему?

26— Ибо если бы тем, которые лишены самосущего, оказывало бы сопротивление нечто, тоже лишенное самосущего, тогда бы там, где устранено бессамосущее, устанавливалось бы то, что обладает самосущим.

Автокомментарий. Этот пример с говорящим «Замолчи» с целью устранения слова словом подошел бы, если бы высказыванием, лишенным самосущего, отрицались существующие вещи, тоже лишенные самосущего. Здесь же высказыванием, лишенным самосущего, опровергаются вещи с самосущим. Если бы высказыванием, лишенным самосущего, опровергались вещи, лишенные самосущего, то с опровержением бессамосущности вещи наделялись бы самосущим. В силу же наличия в них самосущности они были бы не пусты. Мы же [мадхьямики] считаем, что существующие вещи характеризуются пустотностью, и отрицаем, что ее нет. Значит, этот пример не подходит.

27— Или допустим так: чудесно-сотворенный индивид (нирмитака) устраняет лжепредставление «женщина», относящееся к женщине, чье тело чудотворно. Вот это бы было то, что надо.

Автокомментарий. Или допустим такой пример: некий мужчина воспринял бы за действительное лжепредставление

«женщина», относящееся к женщине, чье тело чудотворно и чье самосущее пусто. Из-за этого лжепредставления именно к ней у него возникло бы вожделение. Чудесный человек может быть сотворен Буддой-татхагатой или учениками Будды-татхагаты, а затем он и то лжепредставление о нем могут исчезнуть благодаря могуществу Татхагаты или могуществу учеников Татхагаты.

Таким образом, если мое пустое высказывание уподобить чудотворному человеку, то оно устраняет это понятие самосущего всех существующих вещей, на самом деле лишенных самосущего и подобных чудесно-сотворенной женщине. Поэтому приведенный здесь пример годен для доказательства довода о пустотности.

[Аналогичный пример, но по другому поводу и в другом контексте приводится в «Прасаннападе» (см. примеч. 7. С. 463) как взятый из махаянской сутры.]

28— Или еще так: это логическое основание той же природы, что и доказываемый тезис (садхьясама), ибо у слова-звука нет бытия (сант). Но мы (мадхьямики) не говорим, что не нужно пользоваться истиной конвенционального общения (самвьявахара).

Автокомментарий. Данное логическое основание: «Это подобно [высказыванию] „Замолчи“» — той же природы, что и доказываемый тезис. — Почему? — Потому что в силу бессамосущности у всех существующих вещей нет различий. Ибо не верно, что есть бытие самосущего у этого слова-звука в силу взаимозависимого происхождения. Поскольку у него небытие самосущего, постольку сказанное [не-мадхьямиками]: «Так как в этом случае словом, произносящимся в настоящий момент, запрещается будущее [слово]» — устраняется. Ведь не мы отказываемся прибегать к истине конвенционального общения и не мы отрицаем эту мирообусловленную истину. Мы заявляем: «Все существующие вещи пусты». Однако буквальный смысл буддийского законоучения невозможно постичь, не прибегая к мирообусловленной истине. Как сказано:

«Без опоры на мирообусловленное не постигнуть абсолютное.
Без обретения абсолютного не достигнуть нирваны».
[Муламадхьямака-карика, XXIV.10.]

Поэтому все существующие вещи пусты, как и мое высказывание. Таким образом, бессамосущность всех существующих вещей установлена двояко [т. е. посредством и логического основания, и тезиса].

[Возражение не-мадхьямика.]

4— Ты [нагарджунист] полагаешь, что если имеет место быть отрицание отрицания, то это неправильно. Значит, это твой тезис (пратиджня), будучи особенным, ложен, а не мой.

Автокомментарий. Согласно твоей [нагарджуниста] точке зрения и в соответствии с рассматриваемым положением,

отрицание отрицания как раз недостоверно. Ибо ты считаешь неправильным, что оно устраняет высказывание, в котором отрицается самосущее всех существующих вещей.

Теперь мы [не-мадхьямики] скажем. Оно [твое положение] ведь неистинно. — Почему? — Потому что тобой утверждается особенное в тезисе, а не мной. Ты говоришь: «Все существующие вещи пусты», а не я. Первый довод (пакша) не мой.

Таким образом, сказанное: «Если имеет место быть отрицание отрицания, то это неправильно» — не является достоверным.

[Ответ нагарджуниста.]

29— Если бы какой-нибудь тезис был моим, то и эта ошибка была бы моей. Однако у меня нет тезиса, поэтому и нет у меня ошибки.

Автокомментарий. Если бы у меня был какой-нибудь тезис, то мне бы пришлось учитывать его особенность и признать своей ошибку, ранее названную тобой. Однако у меня нет никакого тезиса. Пойми, если все существующие вещи пусты, совершенно покойны и чисты по природе, то разве нужен тезис? Разве нужно учитывать особенность тезиса? И разве нужно обращать внимание на ошибку, вызванную допущением особенности тезиса?

Таким образом, сказанное вами [не-мадхьямиками]: «Из-за допущения особенности твоего тезиса ошибка является только твоей» — неверно.

КРИТИКА ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ «ВИГРАХА-ВЬЯВАРТАНИ», 5—6, 30—51

[Возражения оппонента.]

5— Так, если ты отрицаешь существующие вещи после того, как они постигнуты восприятием, то нет восприятия, которым познаются вещи.

Автокомментарий. Если он [нагарджунист] отрицает существующие вещи после того, как все вещи постигнуты восприятием, [заявляя:] «Все существующие вещи пусты», то это неправильно. — Почему? — Потому что восприятие — средство достоверного познания (прамана), которое оказывается пустым, будучи одним из всех существующих вещей. Даже тот, кто воспринимает вещи, пуст. Поэтому нет такой воспринятой вещи, как восприятие в качестве источника познания, и, значит, неправильно отрицание того, что еще не воспринято.

Следовательно, то, что сказано: «Все существующие вещи пусты», неверно.

Опять-таки, согласно твоей [нагарджуниста] точке зрения, все существующие вещи отрицаются после того, как они

постигнуты либо посредством вывода (анумана), либо посредством священного писания (агама), либо посредством сравнения (упамана). На это мы [не-мадхьямики] возразим.

6— Отрицанием восприятия отрицается и вывод, а также священное писание и сравнение, как, впрочем, и те объекты, которые подлежали установлению выводом, писáнием и сравнением.

Автокомментарий. Вывод, сравнение и писание отвергаются из-за того, что отвергнуто восприятие как источник познания. Если же восприятие в качестве источника познания пусто в силу пустотности всех существующих вещей, то и вывод, сравнение, писание также пусты в силу пустотности всех вещей. Но ведь тогда те объекты, которые подлежали установлению выводом, писанием, сравнением, тоже пусты в силу пустотности всех существующих вещей. Даже тот, кто познает вещи посредством вывода, сравнения, писания, тоже пуст. Поэтому и нет постижения вещей. Значит, отрицание самосущего у тех, которые не постигнуты, неправильно.

Таким образом, высказывание: «Все существующие вещи пусты» — неверно.

[Ответ нагарджуниста.]

30— Если бы я постиг нечто посредством восприятия и прочего, а также их объектов, то я либо принял его, либо отверг. Но никаких вещей нет, и нет у меня постижения.

Автокомментарий. Если бы я постиг некий объект посредством четырех средств достоверного познания, а именно: восприятия, вывода, сравнения и Священного писания — или посредством одного из этих средств, то я бы его либо принял, либо отверг. Поскольку же я не познаю это нечто, постольку я его не принимаю и не отвергаю.

Итак, в данном случае вами [не-мадхьямиками] высказано суждение: «Если ты отрицаешь существующие вещи после того, как они постигнуты одним из средств достоверного познания, к примеру, восприятием и прочим...» Да, но поскольку [для меня] эти средства достоверного познания не существуют, как и не существуют объекты, познаваемые этими средствами, постольку и это познание для меня не существует.

Далее.

31— Если у тебя [не-мадхьямика] те или иные объекты устанавливаются средствами достоверного познания, то скажи, как ты устанавливаешь сами познавательные средства?

Автокомментарий. Если ты считаешь, что те или иные познаваемые объекты устанавливаются средствами познания, так же как измеряемые объекты — средствами измерения, то почему принимаются за достоверные именно эти четыре средства познания: восприятие, вывод, сравнение, Священное писание. Если же средства познания устанавливаются без средств познания, то тезис: «Объекты устанавливаются средствами достоверного познания» — не годится. Вот так-то.

32аб— Если же средства познания устанавливаются другими сред-

ствами познания, то тогда регресс в бесконечность (анавастха).

Автокомментарий. Если же ты думаешь, что познаваемые объекты устанавливаются средствами познания, а эти последние — другими средствами познания, то это означает обоснование регресса в бесконечность. Каков же недостаток сведения к регрессу в бесконечность?

32гд— Не установлены ни начало, ни середина, ни конец.

Автокомментарий. Сведение к регрессу в бесконечность означает, что не установлено начало. — Почему? — Потому что эти средства познания устанавливаются другими средствами познания, а последние — еще другими. Следовательно, начала нет, а коль нет начала, то где же середина и где конец?

Таким образом, предположение, что эти средства познания устанавливаются другими средствами познания, недостоверно.

33— Допустим, они устанавливаются без средств познания, тогда позиция [не-мадхьямика] в споре рушится, так как в ней имеется противоречие и потому необходимо выдвигать особый довод.

Автокомментарий. Допустим, ты считаешь, что те средства познания устанавливаются без [дополнительных] средств познания и тем не менее познаваемые объекты устанавливаются [первыми] средствами познания. Однако если это так, то твоя позиция в споре: «Объекты устанавливаются средствами достоверного познания» — рушится. Ибо здесь налицо противоречие: некоторые объекты устанавливаются средствами познания, а некоторые нет. Необходимо выдвигать особый довод, которым обосновывалось бы, почему некоторые объекты устанавливаются средствами познания, а некоторые нет. Но он не упоминается. Поэтому это допущение некорректно.

Здесь оппонент возразил: «Средства достоверного познания устанавливают как сами себя, так и других, как об этом сказано [в «Ньяя-сутре», II, I, 19]: „Огонь освещает как сам себя, так и другие предметы. Так же средства достоверного познания устанавливают как сами себя, так и других“». [...]

34— Это предположение не годится, ибо огонь не освещает сам себя. И неверно, что его невосприятие аналогично горшку в темноте.

Автокомментарий. Предположение о том, что средства познания устанавливают сами себя и других, как и в случае с огнем, не годится. Ибо неверно, что огонь освещает сам себя. Сначала горшок, не освещенный огнем, не виден в темноте. Затем, будучи освещенным огнем, он виден. Значит, если бы сначала огонь в темноте был, но не светился, а затем бы засветился, то тогда бы он освещал сам себя. Но это не так. Именно поэтому это предположение не обосновано.

Далее.

35— Если, согласно твоему высказыванию, этот огонь освещает самого себя, так же как и других, то тогда ведь огонь будет и сжигать самого себя.

Автокомментарий. Если, согласно твоему высказыванию, именно тот огонь, который освещает другие предметы, освещает и самого себя, то тогда именно тот же, который сжигает другие предметы, будет сжигать и самого себя. Но это не так. Таким образом, высказывание: «Огонь освещает сам себя, как и других» — недостоверно.

Далее.

36— Если же, согласно твоему высказыванию, огонь освещает и самого себя и других, тогда и темнота будет сокрывать и сама себя и других, как и огонь.

[Аналогично строфе VII, 12 из «Муламадхьямака-карики».]

Автокомментарий. Если же, по Вашему мнению, огонь освещает и самого себя и других, то тогда и темнота, будучи его противоположностью [прати-пакша], сокрывала бы и сама себя и других. Однако такое не наблюдаемо. Значит, то, что сказано: «Огонь освещает и сам себя и других», недостоверно.

Далее.

37— В огне нет темноты, как и во всем другом, где есть огонь. Каким же образом он освещает? Ибо свет есть изгнание тьмы. [Аналогично строфе VII, 9 из «Муламадхьямака-карики».]

Автокомментарий. Здесь в огне нет темноты. Сколь есть огонь, столь нет тьмы. То, что называется светом, есть противодействие тьме. Поскольку в огне нет темноты, постольку, где есть огонь, там нет темноты. Значит, огонь является противодействием того, что называется темнотой, и — [по мнению не-мадхьямиков] — в силу противодействия огонь освещает и самого себя и других.

Он [не-мадхьямик] сказал: «Именно поскольку в огне нет темноты и, где есть огонь, там нет темноты, постольку разве огонь не освещает сам себя и других? Ведь в силу своего происхождения огонь возникает в противодействие темноте. На основании того, что в огне нет темноты, а где есть огонь, там нет темноты, как раз следует, что возникающий огонь освещает и самого себя и других».

Вот ответ [ему]:

38— Не верно положение о том, что огонь, возникая, уже светит. Ибо, возникая, огонь еще не соприкасается с темнотой. [Аналогично строфе VII, 10 из «Муламадхьямака-карики».]

Автокомментарий. «Возникая, этот огонь освещает самого себя и другие предметы» — это положение не обосновано. — Почему? — Потому что именно, когда огонь возникает, он не соприкасается с темнотой и в силу отсутствия соприкосновения он не устраняет темноту, из-за отсутствия противодействия которой еще нет света.

Далее.

39— Если бы огонь устранял темноту даже без соприкосновения с нею, то тогда бы вот этот огонь, находящийся здесь, устранил бы тьму во всех мирах вселенной (сарвешу лока-дхатушу).

[Аналогично строфам VII, II из «Муламадхьямака-карики».]

Автокомментарий. Допустим, ты [не-мадхьямик] полагаешь: «Огонь устраняет темноту, не воздействуя на нее». Но тогда ведь огонь, находящийся здесь и сейчас, устранил бы соответственно темноту, пребывающую во всех мирах, даже не соприкасаясь с нею. Но это ведь не видано. Таким образом, предположение: «Огонь устраняет темноту, даже не соприкасаясь с нею» — неверно.

Далее.

40— Если средства познания (прамана) устанавливаются самопроизвольно (сватах), то это значит, что у тебя [не-мадхьямика] средства познания устанавливаются безотносительно познаваемых объектов, так как самоустановление есть независимость от иного.

[Здесь и ниже аналогично «Муламадхьямака-карике», X, 8—12.]

Автокомментарий. Если ты полагаешь, что средства познания устанавливаются самопроизвольно, как в случае с огнем, то тогда их установление будет безотносительным к познаваемым объектам. — Почему? — Потому что самоустановление ни от чего не зависит. Отсюда самоустановление не должно рассматриваться.

Здесь он [не-мадхьямик] возразил: «Если средства познания безотносительны к познаваемым объектам, то разве будет ошибка?»

Вот ответ:

41— Ведь если у тебя средства познания устанавливаются безотносительно познаваемых объектов, то тогда эти средства познания будут ничем.

Автокомментарий. Если установление средств познания будет безотносительно познаваемых объектов, то тогда эти средства не будут никакими средствами познания. Именно в этом ошибка. Когда средства познания хоть что-то познают, тогда они не будут средствами познания, безотносительными к познаваемым объектам.

42— Но допустим, те [средства] устанавливаются относительно [объектов]. Какой же тогда будет ошибка? — Тогда было бы определение уже определенного. Ибо неопределенное не соотносится с чем-то еще.

Автокомментарий. Допустим, средства познания устанавливаются относительно познаваемых объектов. Тогда будет определение уже определенных четырех средств достоверного познания. — Почему? — Да потому, что нет отношения к объекту, который еще не установлен. Например, неизвестный Дэвадатта не соотносится ни с каким объектом. Ибо не верно,

что уже определенному пытаются дать определение и что уже сделанное пытаются сделать [еще раз].

Далее.

43— Ведь если средства познания устанавливаются полностью в отношении познаваемых объектов, то тогда установление познаваемых объектов будет безотносительным к средствам познания.

Автокомментарий. Если средства познания устанавливаются относительно познаваемых объектов, то последние устанавливаются безотносительно к первым. — Почему? — Ибо не верно, что объект, подлежащий установлению, устанавливает средство установления. Наоборот, считается, что средства установления суть средства познания познаваемых объектов.

Далее.

44— Если даже познаваемые объекты устанавливаются безотносительно от средств познания, то тогда зачем ты [не-мадхьямик] устанавливаешь средства познания? Ведь ради чего-то они устанавливаются.

Автокомментарий. Если ты полагаешь, что познаваемые объекты устанавливаются независимо от средств познания, то тогда зачем тебе устанавливать последние? Ради чего тебе заниматься этими средствами познания, когда познаваемые объекты установимы без них? Что здесь еще можно сделать, прибегая к средствам познания?

45— Теперь, допустим, средства познания устанавливаются тобой относительно познаваемых объектов. В таком случае очевиден взаимопереход средств и объектов познания.

Автокомментарий. Если ты думаешь, что во избежание ошибки, которая упоминалась выше [см. строфы 40—41], средства познания станут зависимы от познаваемых объектов, то тогда налицо взаимопереход средств и объектов познания. Твои средства познания станут объектами познания в силу установления первых вторыми. А объекты познания станут средствами познания в силу того, что они — установители.

46— Теперь допустим, ты считаешь, что объекты познания устанавливаются средствами познания и, наоборот, средства познания — объектами познания. Но тогда ведь у тебя не будет установлено ни то, ни другое.

Автокомментарий. Допустим, ты считаешь, что познаваемые объекты устанавливаются средствами познания потому, что средства познания просто ставятся во главу угла (апекшатват). И наоборот, средства познания устанавливаются объектами познания потому, что последние ставятся во главу угла. Но именно поэтому у тебя не будет установлено ни то, ни другое. — Почему?

47— Да потому, что если эти объекты познания устанавливаются этими средствами познания, а последние, в свою очередь, подлежат установлению объектами познания, то каким же образом они будут устанавливать [другое]?

Автокомментарий. Ведь если объекты познания устанавливаются средствами познания, а эти средства познания, в свою очередь, подлежат установлению этими объектами познания и если не установлены познаваемые объекты из-за неустановленности их причин [т. е. средств], то каким же образом неустановленные средства познания будут устанавливать объекты познания?

48— А если средства познания устанавливаются объектами познания и последние, в свою очередь, подлежат установлению этими же средствами, то как же они будут устанавливаться?

Автокомментарий. Если средства познания устанавливаются объектами познания, а эти последние, в свою очередь, подлежат установлению этими же средствами и если не установлены средства познания из-за неустановленности их причин [т. е. объектов], то каким же образом неустановленные объекты познания будут устанавливать средства познания?

49— Если сын порожден отцом и если этот же самый отец порожден этим же самым сыном, то скажи, кто же кого здесь порождает?

Автокомментарий. Предположим, некто говорит, что сын должен быть порожден отцом, а этот же самый отец должен быть порожден тем же сыном. Пусть тогда скажет, кто же кем,в конце концов, должен быть порожден? Однако ты говоришь точно так же: объекты познания должны быть установлены средствами познания, а эти же самые средства — теми же самыми объектами. Так какие же из них у тебя должны быть установленными другими?

50— Скажи же наконец, кто отец, а кто сын? Ведь они оба носят признаки и отца, и сына. Отсюда у нас [нагарджунистов] возникает сомнение (самдеха).

Автокомментарий. Из этих двух, названных ранее отцом и сыном, кто отец, а кто сын? Они оба, будучи производителями, носят признаки отца, а будучи произведенными, носят признаки сына. Отсюда у нас возникает сомнение: кто из них отец, а кто сын? Точно так же у тебя: вот они средства и объекты познания. Которые же из них средства, а которые — объекты? В обоих случаях они, будучи установителями, суть средства познания, а будучи установленными, — объекты познания. Отсюда у нас возникает сомнение: которые суть средства, а которые — объекты?

51— Неверно, что средства познания устанавливаются самостоятельно, или друг другом, или другими средствами познания, а также неверно, что — объектами познания и случайно. [Ср. Муламадхьямака-карика, I, 1.]

Автокомментарий. Неверно, что восприятие устанавливается тем же самым восприятием, вывод — выводом, сравнение — сравнением, свидетельство писания — свидетельством писания; неверно также, что они устанавливаются друг другом: восприятие — выводом, сравнением, свидетельством писания,

вывод — восприятием, сравнением, свидетельством писания, сравнение — восприятием, выводом, свидетельством писания, свидетельство писания — восприятием, выводом, сравнением.

Неверно также, что восприятие, вывод, сравнение, свидетельство писания устанавливаются другими восприятием, выводом, сравнением, свидетельством писания соответственно.

Неверно также, что они устанавливаются объектами познания, взятыми будь-то совокупно, будь-то порознь, т. е. каждое средство познания устанавливается собственными объектами или объектами других средств познания.

Неверно также, что они устанавливаются случайно.

Неверно также, что они устанавливаются совокупностью тех причин, которые упоминались выше [? . . .].

Следовательно, сказанное тобой [не-мадхьямиком]: «Коль есть познаваемые объекты, устанавливаемые средствами достоверного познания, столь будут и эти объекты, и эти средства познания. Значит, познаваемые объекты устанавливаются средствами достоверного познания» — недостоверно.

КАТЕГОРИЯ «САМОСУЩЕГО» И ОБОСНОВАНИЕ РЕЛИГИОЗНОЙ ПРАКТИКИ «ВИГРАХА-ВЬЯВАРТАНИ», 7—8, 52—56

[Возражение не-мадхьямика.]

7— Знатоки состояния дхарм-элементов, полагают, что у благоприятных дхарм (кущала-дхарма) благоприятное самосущее. Такое же соответствие и у остальных (дхарм).

Автокомментарий. По этому поводу Знатоки состояния дхарм-элементов, размышляют о 119 благоприятных дхармах. . .

[Далее в тексте они перечисляются. Дж. Туччи перевел этот список на английский язык по китайскому и тибетскому вариантам (см.: Примеч. 4. С. 12). Но вообще-то он весьма проблематичен (см.: Э. Джонстон. Примеч. 20), как проблематично и само его присутствие в сваврити «Вираха-вьявартани». Э. Джонстон и А. Кунст, опубликовавшие критическое издание текста, заметили: «Теоретики дхармаавастхавид седьмого стиха явно буддисты, хотя трудно определить их школу, детали комментария исключают возможность их отождествления с сарвастивадинами, чья теория дхарм более аргументирована» (Примеч. 3. С. 8). К. Бхаттачарья считает автором возражения найяика, «который использует против Нагарджуны-буддиста точку зрения буддийских реалистов» (Примеч. 4. С. 10). Позволю себе не согласиться со мнением последнего ученого относительно того, что этот список «не имеет особенного интереса в трактате по диалектике» (Там же. С. 10), поскольку в диалектико-полемическом письменном наследии нагарджунизма это не единственный случай дифференциации дхарм на благоприятные и неблагоприятные. К этой же тематике обращено внимание в «Щаташастре» Арьядэвы и в комментарии на нее Васу (см.: Пер. Туччи. Примеч. 4. С. 5). Тем не менее этот список представляет значение только в оригинале и только для буддологов и нет никакого смысла его переводить. Но после перечисления этих 119 дхарм автокомментарий продолжается.]

Аналогично неблагоприятные дхармы имеют неблагоприятное самосущее. . .

[Далее перечисляются еще девять видов дхарм и соответствующих им девять видов самосущего. Автокомментарий завершается следующими словами:]

Поэтому очевидно, что самосущее дхарм имеет несколько видов (пракара). Таким образом, высказывание: «Все существующие вещи лишены самосущего и в силу бессамосущности пусты» — неверно.

Далее.

8— Есть самосущее, способствующее освобождению (найр-яника), и есть дхармы, способствующие освобождению. Но есть и такие среди тех вышеназванных состояний дхарм, которые не способствуют освобождению, и другие.

Автокомментарий. Есть самосущее, способствующее освобождению у дхарм, способствующих освобождению, названных выше среди состояний дхарм. Есть [самосущее], не способствующее освобождению, у дхарм, не способствующих освобождению. Есть самосущее у членов просветления (бодхи-ангика), у дхарм, способствующих членам просветления. [И наоборот по той же модели.] Есть самосущее практик просветления (бодхи-пакшика) у дхарм, способствующих практикам просветления. [И наоборот по той же моделе. Согласно Хар Даялу, 7 бодхи-анга входят в 37 бодхи-пакша, или религиозно-культовых занятий бодхисаттвы (Примеч. 19. С. 80—82 и др.).]

Так же точно обстоит дело с остальными [видами самосущего и дхарм].

Таким образом, очевидно, что самосущее дхарм имеет несколько видов. Следовательно, высказывание: «Все существующие вещи лишены самосущего и в силу бессамосущности пусты» — неверно.

[Ответ нагарджуниста.]

52— Если знатоки состояний дхарм-элементов говорят, что у благоприятных дхарм благоприятное самосущее, то названная проблема подлежит детальному рассмотрению.

Автокомментарий. Знатоки состояния дхарм думают, что у благоприятных дхарм благоприятное самосущее. Упомянутая вами [не-мадхьямиками] проблема подлежит тщательному рассмотрению, как-то: [на предмет] и этого благоприятного самосущего, и этих благоприятных дхарм, и этого благоприятного сознания (виджняна), и этого самосущего благоприятного сознания, и всего такого же. Но именно это далеко не очевидно. Поэтому сказанное тобой: «Собственное самосущее указывается для каждой из дхарм» — неверно.

Далее.

53— Если благоприятное самосущее возникает зависимо, то оно является внешним бытием (парабхава) благоприятных дхарм. Что же тогда будет самосущим?

Автокомментарий. Если самосущее благоприятных дхарм возникает в зависимости от совокупности причин и условий, то оно, возникнув как внешнее бытие благоприятных дхарм, разве будет самосущим? То же самое касается неблагоприятных дхарм и других. Значит, сказанное тобой [не-мадхьямиком]: «Благоприятное самосущее благоприятных дхарм обосновано, так же как неблагоприятное и другое [самосущее] неблагоприятных и других [дхарм]» — неверно.

Далее.

54— Если допустить, что это самосущее благоприятных дхарм возникло независимо от чего бы то ни было, то тогда бы не было практики религиозной жизни (брахмачарья).

Автокомментарий. Допустим, ты [не-мадхьямик] полагаешь, что благоприятное самосущее благоприятных дхарм возникает независимо от чего бы то ни было. То же самое предполагается относительно неблагоприятного самосущего неблагоприятных дхарм и неопределенного (авьякрита) самосущего неопределенных дхарм. Но тогда ведь нет религиозной практики. — Почему?

— Потому что при таком положении отрицается взаимозависимое происхождение. А из-за отрицания взаимозависимого происхождения отрицается ви́дение (дарщана) взаимозависимого происхождения. Ибо не может иметь место ви́дение отсутствуемого взаимозависимого происхождения. А если нет ви́дения взаимозависимого происхождения, то и нет ви́дения Законоучения. Ибо Буддой (бхагаватом) сказано: «О монахи (бхикшу), кто видит взаимозависимое происхождение, тот видит Законоучение». А из-за отсутствия ви́дения Закона отсутствует практика религиозной жизни.

[Вышеприведенная цитата из махаянской «Шалистамба-сутры», хотя аналогичная мысль высказана и в палийской «Маджджиманикае», I, как указал К. Бхаттачарья, см.: 4. С. 37. Примеч. 2.]

Или еще: из-за отрицания взаимозависимого происхождения отрицается причина страдания (духкха-самудайа). Ибо взаимозависимое происхождение и есть причина страдания. Из-за отрицания причины страдания отрицается страдание. Из-за отрицания страдания и отрицания его причины отрицается прекращение страдания (духкха-ниродха). Ибо если нет причины страдания, то что же будет прекращаться при напряженной медитации (прахана)? Из-за отрицания прекращения страдания отрицается религиозный путь (марга). Ибо если нет прекращения страдания, то обретением чего станет путь, ведущий к прекращению страдания?

Таким образом, нет четырех благородных истин. А из-за их отсутствия нет плода религиозного подвижничества (шраманья-пхала). Ибо только ви́дением этих истин достижимы плоды подвижничества. А из-за отсутствия плодов подвижничества нет практики религиозной жизни.

55— Не было бы ни добродетели (дхарма), ни недобродетели (а-дхарма), ни мирских условностей (лаукика), совместно используемых в обыденной жизни (сам-вьявахара). Все, что с самосущим, было бы вечным (нитья) и в силу вечности — беспричинным (а-хетумат).

Автокомментарий. Если же ваше [не-мадхьямиков] предложение остается в силе, то какая же ошибка допускается при отказе от взаимозависимого происхождения? Нет добродетели.

Нет недобродетели. Нет мирских условностей, совместно используемых в обыденной жизни. — Почему? — Ибо если это все не происходит взаимозависимо, то каким же тогда будет взаимозависимое происхождение? Ведь если все, что с самосущим, произошло независимо, то оно беспричинно и вечно. — Почему? — Потому что беспричинные существующие вещи вечны. Отсюда и следует отсутствие практики религиозной жизни, что противоречит собственному учению (свасиддханта). — Почему? — Да потому что Будда (бхагават) учил, что все факторы образования [потока дхарм-элементов] (санскара) не вечны. Но из-за вечности самосущего они становятся вечными.

56— Та же ошибка допущена в отношении неблагоприятных, неопределенных, способствующих освобождению и других дхарм. Следовательно, все обусловленное (самскрита) становится у тебя [не-мадхьямика] необусловленным (а-самскрита).

Автокомментарий. Способ критики (кальпа), показанный в отношении благоприятных дхарм, годится по отношению и к неблагоприятным, и к неопределенным, и к способствующим освобождению, и к другим дхармам. Таким образом, все то, что являлось обусловленным, тобой [не-мадхьямиком] обращено в необусловленное. — Почему? — Да потому что, не будь причины, не было бы ни возникновения (утпада), ни пребывания (стхити), ни разрушения (бханга). И в силу отсутствия особого признака у [понятия] обусловленное, все обусловленное, не имея ни возникновения, ни пребывания, ни разрушения, стало необусловленным.

Значит, то, что сказано вами [не-мадхьямиками]: «Все существующие вещи не пусты, потому что у благоприятных и прочих существующих вещей реально есть самосущее», неверно.

ПОЛЕМИКА ПО ПОВОДУ ДРУГИХ ТЕОРИЙ, ОСНОВАННЫХ НА «САМОСУЩЕМ» «ВИГРАХА-ВЬЯВАРТАНИ», 9—20, 57—70

[Возражения не-мадхьямика.]

9— Если бы не было самосущего, то тогда ведь не было бы даже названия (нама) «бессамосущее дхарм». Ибо нет названия без объекта (вастука).

Автокомментарий. Если бы самосущее всех дхарм не существовало, то не было бы здесь и бессамосущего. Здесь не было бы даже названия «бессамосущее». — Почему? — Потому что нет названия без какого-либо [называемого] объекта. Поэтому в силу реального существования (сад-бхава) названия у существующих вещей есть самосущее, а в силу реального

существования самосущего все существующие вещи не пусты.

Таким образом, высказывание: «Все существующие вещи не обладают самосущим, и в силу бессамосущности они пусты» — неверно.

[Ответ нагарджуниста.]

57— Кто говорит, что здесь [в миру] название существует реально (сад-бхута), тот пусть вам [не-мадхьямикам] и возражает на то, что название «обладает самосущим». Мы же [нагарджунисты] этого не говорим.

Автокомментарий. Кто говорит, что здесь название существует реально, тот пусть вам и возражает, что оно «обладает самосущим». Если название самосущего реально существует, то оно должно стать тем самосущим, которое тоже реально существует. Однако неверно, что реально существующее название есть у нереально существующего самосущего. Мы же не говорим, что название реально существует. Ибо поскольку у существующих вещей нет самосущего, постольку название является бессамосущим, постольку оно пусто и из-за пустотности не существует реально.

Таким образом, сказанное вами [не-мадхьямиками]: «Из-за реального существования названия реально существует самосущее» — неверно.

Далее.

58— [Допустим:] «Название не существует». Будет ли оно тогда как нечто существующее или несуществующее? Так или иначе в обоих случаях твоя [оппонента] позиция опровергается.

Автокомментарий. Допустим, кто-то сказал: «Название не существует». Является ли оно тогда существующим или несуществующим? Будь это так или иначе, в обоих случаях тезис опровергается. Если нечто существует, то положение: [Его] «Название не существует» — опровергается. Ибо неверно, что сейчас это нечто не существует и оно же сейчас существует. [С другой стороны,] если нечто не существует и, будучи «несуществующим», имеет название, то не может ведь быть названия у реально не существующего.

Таким образом, тезис, согласно которому у названия есть реально существующее самосущее, отвергается.

Далее.

59— Пустотность всех существующих вещей ранее уже установлена. Поэтому эта критика не является критикой тезиса.

Автокомментарий. Здесь нами [нагарджунистами] уже была тщательно установлена пустотность всех существующих вещей. Только что было сказано даже о пустотности названия. Вы же, уважаемый [оппонент], ухватившись за эту непустотность, снова пытаетесь возражать: «Если бы все существующие вещи не имели самосущего, то тогда даже названия „несамосущее“ не было бы». Значит, эта ваша критика не явля-

ется критикой тезиса, ибо мы [нагарджунисты] не говорим, что название реально существует.

[Возражение оппонента.]

10— Допустим, самосущее есть, но, может быть, его нет у дхарм. Если самосущее вне дхарм, то необходимо назвать то, к чему оно относится.

Автокомментарий. Теперь предположим, что название не существует без объекта и именно таковым является самосущее, которое не зависит от дхарм; значит, из-за того, что дхармы лишены самосущего, будет доказана пустотность дхарм.

И здесь мы [не-мадхьямики] возражаем по поводу того, что «название не существует без объекта». Если это самосущее теперь принадлежит объекту, который не является дхармой, то этот объект нужно назвать. Но это невозможно. Поэтому такое предположение: «Самосущее есть, но его нет у дхарм», — лишено смысла.

[Ответ нагарджуниста.]

60— «Допустим, самосущее есть, но, может быть, его нет у дхарм». Таково высказанное возражение. Но оно не является возражением [против нас].

Автокомментарий. Ибо неверно, что мы отрицаем самосущее дхарм или утверждаем самосущее какого-нибудь объекта, внеположенного дхармам. Поэтому ваше возражение: «Если дхармы без самосущего, но самосущее теперь есть у какого-нибудь другого объекта, внеположенного дхармам, то необходимо назвать то, к чему оно относится» — не является подходящим к данному случаю. Возражения просто нет.

[Возражение оппонента.]

11— Поскольку отрицание: «В доме нет горшка», видимо, относится к существующему, постольку и это твое отрицание самосущего относится к существующему.

Автокомментарий. Ведь только отрицание существующего объекта делает его несуществующим. Когда [говорят]: «В доме нет горшка», это отрицание существующего горшка делает его несуществующим. Точно так же: «У дхарм нет самосущего». Отрицание существующего самосущего делает его несуществующим.

Следовательно, высказывание: «Все существующие вещи не обладают самосущим» — неверно. Самосущее всех существующих вещей не отрицается именно потому, что оно опосредовано отрицанием.

[Ответ нагарджуниста.]

61— Если отрицается только существующее, то тогда установлена и эта пустотность, ибо и вы отрицаете бессамосущность существующих вещей.

Автокомментарий. Если отрицается только существующее, а не несуществующее и если вы отрицаете бессамосущность всех существующих вещей, то последняя устанавливается тем же самым твоим [не-мадхьямика] высказыванием. Пустотность

установлена в силу того, что отрицание существует реально и что отрицается бессамосущность всех существующих вещей.

62— Если же ты отрицаешь пустотность и [считаешь,] что эта пустотность не существует, то тогда это твое высказывание: «Возможно отрицать только существующее» — отвергается.

Автокомментарий. Допустим, ты отрицаешь бессамосущность всех существующих вещей, или пустотность, и этой пустотности нет реально. Тогда ведь твой тезис: «Отрицание есть только у существующего, и его нет у несуществующего» — отвергается.

Далее.

63— Я же [нагарджунист] ничего не отрицаю, и нет ничего отрицаемого. Следовательно, ты [не-мадхьямик] клевещешь на меня, заявляя: «Ты отрицаешь».

Автокомментарий. Если бы я хоть что-то отрицал, то тогда бы ты мог говорить по существу. Но я потому ничего и не отрицаю, что нет ничего подлежащего отрицанию. Значит, поскольку все существующие вещи пусты, нет отрицаемого и нет отрицания, постольку ты [не-мадхьямик] изрекаешь вздорную клевету: «Ты отрицаешь».

[Возражение оппонента.]

12— Допустим, это самосущее не существует, тогда как же оно отрицается этим твоим высказыванием. Ведь отрицание несуществующего доказывается без слов.

Автокомментарий. Если этого самосущего нет на самом деле, то что же отрицается Вами [нагарджунист] таким высказыванием: «Все существующие вещи не обладают самосущим». Ведь отрицание несуществующего устанавливается без слов, например холод огня или жар воды.

[Ответ нагарджуниста.]

64— Он сказал: «Высказывание, отрицающее несуществующее, доказывается без слов». Здесь само слово «несуществующее» (а-сат) дает понять, что оно [ничего] не устраняет.

Автокомментарий. Он говорит, что отрицание несуществующего ясно даже без слов. Какую же роль играет это высказывание: «Все существующие вещи не обладают самосущим»? Здесь мы отвечаем. Ведь это высказывание: «Все существующие вещи не обладают самосущим» — не делает все существующие вещи лишенными самосущего. Ведь если самосущего действительно нет, то высказывание и дает понять, что вещи лишены самосущего.

Например, когда Дэвадатты нет в доме, один говорит: «Дэвадатта в доме», а другой возражает: «Его нет». Последнее высказывание не означает реального небытия Дэвадатты, однако оно сообщает об отсутствии Дэвадатты в доме. Аналогично: «У существующих вещей нет самосущего». Это высказывание не создает бессамосущности существующих ве-

щей, однако оно дает понять, что у всех существующих вещей отсутствует самосущее.

Таким образом, сказанное тобой [не-мадхьямиком]: «Если самосущее не существует, тогда как же оно отрицается этим твоим высказыванием. Ведь отрицание несуществующего доказывается без слов» — не годится.

[Возражение оппонента.]

13— Как тщетно в мираже (мрига-тришна) видят воду глупцы, столь же тщетно было бы увидеть несуществующее, которое еще и отрицается.

Автокомментарий. Если бы у тебя [нагарджуниста] был разум, то ты бы понял, что «тщетно в мираже видят воду глупцы». Чтобы устранить такое ви́дение, человек, который здесь слывет ученым (пандита), сказал бы: «Неверно, это мираж, а не вода». Так же и вы [нагарджунисты] говорите: «У всех существующих вещей отсутствует самосущее», для того чтобы устранить его у существ как восприятие самосущего там, где все лишено его.

Теперь мы [не-мадхьямики] говорим.

14— Но ведь если так на самом деле, то имеет место быть следующая шестерка: восприятие (граха), воспринимаемое и воспринимающий, а также отрицание, отрицаемое и отрицающий.

Автокомментарий. Если именно так, то у живых существ (саттва) есть восприятие, есть воспринимаемое, а они суть воспринимающие последнее, а также есть отрицание того [объекта], восприятие которого неправильно, есть и отрицаемое, коль такое восприятие может быть неправильным, а они суть также отрицатели этого восприятия, похожие на Вас и другие, — вот такая получается шестерка. В силу установленности этой шестерки высказывание: «Все существующие вещи пусты» — неверно.

15— Допустим, нет восприятия, нет воспринимаемого и нет воспринимающих. Но ведь тогда нет и отрицания, отрицаемого и отрицателей.

Автокомментарий. Чтобы избежать той ошибки, допустим, нет восприятия, нет воспринимаемого, нет воспринимающих. Если бы так было на самом деле, то не было бы отрицания восприятия того, что все существующие вещи лишены самосущего, как не было бы отрицаемого, а также отрицателей.

16— Если же нет отрицания, отрицаемого и отрицателей, то тем самым устанавливаются все существующие вещи и их самосущее.

Автокомментарий. Если нет отрицания, отрицаемого и отрицателей, то все существующие вещи не отрицаются и обладают самосущим.

[Ответ нагарджуниста.]

65— Ты предпринял большое исследование, взяв мираж в качест-

ве примера. Выслушай же здесь и основание считать этот пример годным.

Автокомментарий. [В нем только пересказ строфы.]

66— Если бы восприятие походило на самосущее, то оно бы не возникало взаимосвязано. Но ведь это восприятие взаимозависимо, и именно поэтому оно есть пустота.

Автокомментарий. Если бы это восприятие воды в мираже рассматривать с точки зрения самосущего, то оно бы не возникало взаимозависимо. Поскольку же восприятие возникает в зависимости и от миража, и от искаженного ви́дения, и от болезненного направления внимания, постольку его происхождение взаимозависимо. А так как оно зависимовозникшее, то с точки зрения самосущего оно пусто, как это и было сказано ранее.

Далее.

67— Если бы восприятие соответствовало самосущему, то кто бы отвергал такое восприятие? Такое же понимание приложимо и к остальным [пунктам шестерки]. Следовательно, это [возражение оппонента появилось из-за] недопонимания.

Автокомментарий. Если бы это восприятие воды в мираже было в соответствии с самосущим, то кто бы его отрицал? Ибо самосущее не может быть отвергнуто, как и жар-ность огня, текучесть воды, открытость пространства. Однако его [самосущего] отсутствие очевидно. Поэтому восприятие в качестве самосущего пусто. Именно такое же понимание приложимо и в отношении остальных пяти пунктов [возражения], начиная с воспринимаемого и т. д.

Таким образом, сказанное Вами: «Все существующие вещи не пусты в силу наличия шестерки» — неверно.

[Возражение оппонента.]

17— Твое [нагарджуниста] логическое основание (хету) не установлено. Каково же тогда твое основание, коль самосущего нет? У безосновательного довода нет доказательства.

Автокомментарий. Твое логическое основание для довода о том, что все существующие вещи лишены самосущего, не установлено. — Почему? — Из-за бессамосущности и пустотности всех существующих вещей разве возможно основание? Если основания нет, то как же установить, что все существующие вещи пусты?

Таким образом, высказывание: «Все существующие вещи пусты» — неверно. Далее.

18— Если ты [нагарджунист] выдвигаешь безосновательный довод отвержения самосущего, то и я вправе утверждать бытие самосущего без основания.

Автокомментарий. [В нем только пересказ строфы.]

19— Если допустить, что бытие основания является вещью, лишенной самосущего, то это неправильно. Ибо нигде в мирах нет вещи, которая была бы без самосущего.

Автокомментарий. Если ты [нагарджунист] полагаешь, что

бытие основания является вещью, лишенной самосущего, то это неверно. — Почему? — Потому что в мире нет ничего без самосущего.

[Ответ нагарджуниста.]

68— Ответ по поводу отсутствия логического основания такой же, как и ранее данный при опровержении возражения относительно примера с миражом.

Автокомментарий. Именно это только что продемонстрированное опровержение должно быть применено и при ответе на возражение об отсутствии логического основания. То же самое рассмотрение, что и при опровержении шестерки, которое установлено в предшествующем доводе, должно быть применено и здесь.

[Возражение оппонента.]

20— Неверно утверждение, что вначале отрицание, а затем отрицаемое, также неверно, что оно после или одновременно. Следовательно, самосущее реально существует.

Автокомментарий. Здесь неверно утверждать, что отрицание является первым, а отрицаемое — вторым. Ибо если нет отрицаемого, то что же отрицается? Допустим: «Отрицание — после, а отрицаемое — вначале», но и это неверно. Ибо если отрицаемое установлено, то что же делает отрицание? Допустим: «Отрицание и отрицаемое одновременны». Но ведь тогда отрицание не является причиной отрицаемого объекта и отрицаемое не отрицается. Точно так же в случае двух рогов зайца, выросших одновременно: правый не является причиной левого, а левый — правого.

Таким образом, высказывание: «Все существующие вещи лишены самосущего», — недостоверно.

[Ответ нагарджуниста.]

69— Логическое основание, которое верно для трех времен, отвергается, подобно уже отвергнутому основанию. В отношении трех времен признается противное логическое основание знатоков пустотности.

Автокомментарий. Должно быть понятным, что верное для трех времен логическое основание отрицательного высказывания уже обсуждалось. — Почему? — Потому что его основание той же природы, что и тезис (садхьясама). Ибо ведь благодаря твоему высказыванию отрицание не может быть в трех временах, так как это отрицаемое подобно отрицанию. Поэтому реально нет ни отрицаемого, ни отрицания, а Вы полагаете: «Отрицание отрицается», что неверно. Это же логическое основание принято знатоками пустотности в высказывании, отрицающем три времени, потому что они отрицают самосущее всех существований, а не Вы.

Или, как это уже говорилось: [. . . — см. строфу 63].

Предположим наоборот: ты [не-мадхьямик] думаешь, что отрицание установлено в трех временах. Очевидно, что тогда причина является и предшествующей, и последующей, и од-

новременной [следствию]. Когда [она] предшествует, тогда отец — причина сына. Когда последует, тогда ученик — причина учителя. Когда одновременно, тогда лампа — причина света.

Здесь мы говорим. Это не так. Ибо в этой последовательности допущены три вышеупомянутые ошибки. Ведь получается, что тобой признается реальное существование отрицания, но тогда у тебя пропадает тезис. Той последовательностью устанавливается отрицание самосущего.

70— Все значения созревают у того, у кого созревает эта пустотность. У кого же пустотность не созревает, у того ничто не созревает.

[Аналогично строфе XXIV, 14 из «Муламадхьямака-карики».]

Автокомментарий. У кого созревает эту пустотность, у того созревают все значения — как естественные (лаукика), так и сверхъестественные (локоттара). — Почему? — Потому что, у кого созревает пустотность, у того созревает взаимозависимое происхождение. У кого созревает взаимозависимое происхождение, у того созревают четыре благородные истины. У кого созревают четыре благородные истины, у того созревают плоды монастырской практики (щраманья), созревают все частные устремления (адхигама). У кого созревают все частные устремления, у того созревают три драгоценности: Будда, Дхарма, Сангха. У кого созревает взаимозависимое происхождение, у того созревают добродетель (дхарма), причина добродетели и плод добродетели, созревают недобродетель, причина недобродетели и плод недобродетели. У кого созревают добродетель и недобродетель, причины добродетели и не-добродетели, а также плоды добродетели и недобродетели, у того созревают омрачения (клеша), причина омрачений и опоры (васту) омрачений. У кого созревает все вышеперечисленное, у того устанавливаются состояние благих и неблагих перерождений (сугатидургати), наступление благих и неблагих перерождений, путь (марга), ведущий к благим и неблагим перерождениям, преодоление благих и неблагих перерождений, средства (упайа) преодоления благих и неблагих перерождений и все естественные значения (лаукика), обусловленные совместной деятельностью (самвьявахара) [ср.: «Ратнавали», I, 57—61]. Они могут быть постигнуты самостоятельно благодаря этому руководству [т. е. письменному тексту «Вираха-вьявартани»], а кое-что можно изучить только изустно.

Но оно созревает здесь.

[Концовка «Вираха-вьявартани».]

Я преклоняюсь пред тем несравненным Буддой, который учил, что пустотность, взаимозависимое происхождение и срединный путь (мадхьяма-пратипад) имеют одинаковое значение (экаартха).

Таково содержание (крити) строф учителя Нагарджуны.