

Сергей Секундант, Денис Очкин

**БУДДАПАЛИТА И БХАВАВИВЕКА: СПОР ОБ
АБСОЛЮТНОЙ И ОТНОСИТЕЛЬНОЙ ИСТИНЕ В
РАННЕЙ МАДХЬЯМИКЕ**

Розглядається полеміка Бхававівеки з Будапалітою про природу абсолютної та відносної істини. Особливу увагу приділено тим спірним аспектам проблеми, що привели зрештою до формування двох шкіл мадх'яміки – сватантрики і прасангики.

Ключові слова: *Будапаліта, Бхававівека, мадх'яміка, природа істини. Розглядається полеміка Бхававівеки з Будапалітою о природі абсолютної і відносної істини. Особливу увагу приділено тим спірним аспектам проблеми, які привели в кінцевому підсумку до формування двох шкіл мадхьямики – сватантрики і прасангики.*

Ключевые слова: *Будапалита, Бхававивека, мадхьямика, природа истины.*

The article is devoted to the polemic between Bhavaviveka and Buddhapalita about the nature of absolute and relative truth. The special attention is given to those disputable aspects of this problem which have finally formed two schools of Madhyamika: Svatantrika and Prasangika.

Keywords: *Buddhapalita, Bhavaviveka, Madhyamika, nature of truth.*

Проблема истины в индийской философии является одной из центральных. Ее нельзя рассматривать как чисто гносеологическую проблему. Для восточного сознания вообще и для индийского в частности разграничение «гносеологического», «онтологического» и «этического» есть нечто искусственное. Вся проблематика индийской философии так или иначе вращается вокруг центральной проблемы – проблемы освобождения от страдания. И поскольку эта проблема является религиозной и как таковая требует практического решения, то противопоставление этих аспектов воспринимается как признак ограниченности ума и трактуется как серьезное препятствие на пути к освобождению. Абсолютная истина (paramārthasatya) в буддизме махаяны понимается и как истинная реальность, и как высшая точка зрения на реальность, и как состояние пробужденного сознания. Это не могло не наложить свой отпечаток как на характер самой проблематики, так и на способы ее рассмотрения. В данной статье мы рассмотрим проблему соотношения абсолютной и относительной истины в двух крупнейших школах мадхьямики – сватантрики и прасангики.

Основателем мадхьямики считается Нагарджуна (II в. н. э.). Сам термин «мадхьямика» буквально означает «срединный». Основная идея

Нагарджуны состоит в том, чтобы придерживаться срединного пути и избегать крайностей. В этом он видел суть учения Будды и его высший принцип. Вайбхашиков, основных своих оппонентов среди буддистов, он обвиняет в том, что те фактически отошли от этой главной идеи буддизма и стали на путь крайностей, который осуждал Будда. По мнению Нагарджуны, вайбхашики воспроизводили слова Будды без учета того, что они высказывались в мирских условиях и потому выражали не абсолютную истину (*tattvatas*), а лишь относительную [2, с. 342]. К относительным истинам Нагарджуна причислял и такие фундаментальные принципы раннего буддизма, как принцип непостоянства (*anitya*), учение о взаимозависимом происхождении дхарм (*pratītya-samutpāda*), закон кармы и др. Вайбхашики утверждали, что взаимозависимое существование дхармы имеют лишь в феноменальном мире сансары и только такие обусловленные в своем существовании дхармы лишены собственной природы. Напротив, в нирване все дхармы существуют сами по себе (*svabhāva-dharma*) и самостоятельны (*svadharmā*), т. е. пребывают вне зависимости и причинности. И хотя они отрицали субстанциальный характер дхарм (*adravya*) в состоянии нирваны, поскольку в этом случае они не были бы абсолютно спокойными и независимыми, состояние самосущности дхарм ими рассматривалось как исходное при оценке всех остальных дхарм. Нагарджуна в этом усматривает противоречие с принципом взаимообусловленности существования всех дхарм. Он при этом исходит из общепризнанного всеми буддистами положения, что все дхармы возникают в зависимости от причин и следствий. Из того, что дхармы появляются тогда, когда возникают соответствующие условия, и исчезают, когда отсутствуют эти условия, Нагарджуна делает вывод, что они, подобно сновидениям и миражам, лишены своей собственной природы. Для него, как и для большинства буддистов, дхармы не имеют собственной природы в том смысле, что они не содержат в себе достаточных условий своего существования и нет никакого субстанциального объекта, который лежал бы в их основании. Если бы вещи существовали благодаря своей собственной природе, то они, по мнению Нагарджуны, были бы неизменными, а это противоречит обыденному опыту. Свою аргументацию Нагарджуна строил на том, что любой тезис допускает антитезис и ни одна из противоположностей не может существовать без другой. Отсюда он делает революционный для традиционного буддизма вывод: «Нет ни вечности, ни не вечности, нет ни самости, ни не самости, нет ни страдания, ни наслаждения, нет ни чистоты, ни нечистоты, ибо неправильны <эти четыре вида> лжевоззрений» [2, с. 349]. В автокомментарии он разъясняет: «Ибо не вечное есть отсутствие

вечного. Если нет вечного, тогда невозможно существование его противоположности – не вечного» [2, с. 349]. Таким же образом, говорит Нагарджуна, следует рассуждать и относительно других противоположностей. Это касается и противопоставления ложных и истинных мнений. «Если они неправильны, – рассуждает далее Нагарджуна, – тогда нет и незнания, которое порождается этой четверкой лжевоззрений» [2, с. 349]. Отсутствие незнания, по его мнению, делает невозможной кармическую зависимость, порождающую незнание. «Поскольку неправильны эти лжевоззрения, – говорит он, – нет и незнания. Из-за отсутствия незнания не действует и созидаящая <незнание> сила (санскара, карма)» [2, с. 349]. Согласно Нагарджуне, признание существования самосущих дхарм не только не может породить взаимообусловленное существование, но и делает его невозможным и ведет к признанию их независимости от самосущего. «Если существования установлены с точки зрения самосущего, – утверждает Нагарджуна, – тогда нет никакой зависимости, значит, они независимы и от самосущего» [2, с. 351].

Это стремление Нагарджуны сводить к абсурду любое положение своих противников становится методологическим принципом у Буддапалиты (Buddhapālita) (ок. 470–540 н. э.), основателя школы Мадхьямика-прасангика. Свое название эта школа получила от способа аргументации, которым пользовался главным образом Нагарджуна. По мнению Буддапалиты, Нагарджуна всегда стремился показать, что тезисы оппонента ведут к следствиям (prasaṅga), неприемлемым для самого оппонента. От метода сведения к абсурду его метод отличался тем, что он не предполагал при этом истинности противоположного мнения. Согласно Буддапалите, принцип срединности не позволяет мадхьямику выдвигать свой тезис, рассматривая его как истинный. По мнению мадхьямиков, ложные мнения не ведут к освобождению в силу своей ложности. Но и те мнения, которые мы считаем истинными, также не ведут к освобождению, поскольку порождают, с одной стороны, привязанность к ним, а с другой – неприязнь к иным мнениям, а это, в свою очередь, ведет к зависимости и страданию.

В своей комментарии на «Муламадхьямака-карику» Нагарджуны Буддапалита указывает, что Нагарджуна объяснял учение Будды в соответствии с мирскими условиями. Поэтому тот, кто хочет постичь реальность (tattva), не должен все слова Будды понимать буквально и опираться на то, что тот говорил в соответствии с мирскими условиями. Так, приводит он пример, Будда говорил о трех временах (прошедшем, настоящем и будущем), но в действительности три времени невозможны.

Согласно Буддапалите, зависимое происхождение подразумевает отсутствие собственной природы у вещей (дхарм). Действительно, мы говорим, что действие возникает из загрязнения, а загрязнение – от заблуждения (моһа). Заблуждение же возникает в результате ложной концептуализации (abhūtavikalpa – букв.: конструкт, <выражающий> несуществующее), а не существует в силу собственной природы. Поэтому и загрязнение является результатом лишенной основания концептуализации [6, p. 289–290]. На вопрос, каково реальное основание сущностей, Буддапалита рекомендует отвечать: «Они лишены собственной природы». Это касается и всякого действия. Так как у действия нет собственной природы, то оно не может ни возникнуть (возникновения подразумевает собственную природу), ни исчезнуть (т. к. его собственная природа пуста). И так как возникновение сущностей невозможно никаким путем, то выражение «возникновение» является чисто условным выражением (vyavahāra) (24, fol. 1–1) [6, p. 292]. Собственная природа всех сущностей пуста, и сансара, согласно Буддапалите, не означает ничего другого, кроме пустотности собственной природы всех сущностей. Но признание пустотности собственной природы не означает отрицания их существования. Видеть существующее и не существующее – значит не видеть реальности. Видеть реальность – значит «видеть отсутствие собственной природы у сущностей». В этом Буддапалита видит срединный путь, ведущий к постижению высшей реальности. Для него реальность – это сознание пустотности всего сущего (30, fol. 18–5) [6, p. 294]. Но и оно не есть высшая реальность, поскольку высшая реальность невыразима. Согласно Буддапалите, выражения «пустота», «пустотность» Будда употреблял для предупреждения ложной концептуализации несуществующего (abhūtasankalpa) и напоминания об условности всех обозначений (31, fol. 22–11) [6, p. 294]. Пустотность – это только выражения для прекращения взгляда о чем-то существующем. Согласно Буддапалите, даже пустотность пуста (33, fol. 13–8) [6, p. 294]. Не отрицая условной истины, он, однако, стремится показать, что она полностью конвенциональна. Все выражения невозможны только в соответствии с высшей истинной, но они возможны в соответствии с условной истиной. Для мадхьямика, говорит Буддапалита, пустотность означает отказ не от конвенциональной истины, а от того, чтобы опираться на нее. По его мнению, мадхьямик может быть вовлечен в конвенциональную деятельность. Тем не менее для него освобождение будет возможно, если он не полагается на условную истину (40, fol. 15–7) [6, p. 295].

Согласно прасангике, любое познание, которое происходит в ситуации «двойственной явленности», когда субъект противопоставляется объекту, является иллюзорным. Эта ситуация является иллюзорной, так как существование объекта и субъекта взаимно обусловлено и поэтому ни тот, ни другой не существуют истинно. Если под истиной понимать то, что является так, как существует, то и всякий объект, поскольку он является не так, как существует, в такой ситуации будет всегда иллюзорным. Истина может быть постигнута только в том случае, если исчезают эти два вида явленности, поскольку только в этом случае объект познания является так, как он существует сам по себе. Но явленное (dharma) и существующее само по себе (sat) совпадают только в абсолюте. Этот абсолюте не может быть чем-то самосущим (svabhāva), поскольку самосущее предполагает то, что таковым не является. Все существующее существует лишь благодаря другому и потому всегда есть нечто относительное. Отсюда прасангика делает вывод, что абсолюте может быть только тем, что лишено существования, т. е. пустотой. Однако для нее пустота не есть «ничто», поскольку ничто предполагает «нечто» и представляет собой крайность. Поэтому прасангики предпочитают говорить не о пустоте, а о пустотности всего сущего. Только пустотность, понимаемая как лишенность истинного существования. Эта пустотность всего сущего не можем быть постигнута дискурсивным путем с помощью понятий, т. к. все эти понятия есть только ментальные конструкты, которые основываются на противопоставлениях, и потому являются чем-то ограниченным и относительным. Абсолютная пустотность не может быть даже описана или выражена с помощью понятий. Ее нельзя рассматривать как характеристику нирваны, т. к. понятие нирваны предполагает противопоставление сансары и нирваны. С точки зрения абсолютной истины (paramārtha-satya), сансара и нирвана – одно и то же. Согласно мадхьямике, наш ум уже сейчас пребывает в нирване и все живые существа изначально будды. Но состояние нирваны, как и буддовость, присуще нам потенциально. Чтобы сделать его актуальным, мы должны осознать относительность всех противопоставлений и разграничений. Это касается разграничения сансары и нирваны, а также всех других противопоставлений, характерных для традиционного буддизма хинаяны. Для мадхьямики все основные доктрины хинаяны условны и относительны. Эта относительность всех истин традиционного буддизма предельно лаконично была выражена в «Сутре сердца праджня-парамиты», в которой, как это следует из названия, выражена суть, сердцевина Запредельной Мудрости: «В этом мире, Шарипутра, сущностный признак всех дхарм – пустотность. Они не являются ни возникшими, ни

исчезнувшими, ни загрязненными, ни чистыми, ни целыми, ни ущербными. Поэтому, Шарипутра, пустотность не <является ни одной из скандх:> ни чувственно воспринимаемого, ни эмоционального, ни концептуального, ни бессознательных волевых импульсов, ни сознания. Нет ни зрения, ни слуха, ни обоняния, ни вкуса, ни осязания, ни тела, ни <направленного на них> ума. Нет дхарм, <относящихся к скандхе чувственно воспринимаемого>, нет ни зримого, ни слышимого, ни обоняемого, ни ощущаемого вкусом, ни осязаемого. Нет, наконец, ни класса зрения, ни класса ума и знания. Нет неведения и нет прекращения неведения, нет, наконец, ни старости, ни смерти, ни уничтожения старости и смерти. Нет возникновения страдания и нет пути, ведущего к прекращению страданий. Нет мудрости, нет ни приобретения <мудрости>, ни <ее>утраты» (перев. С. Секунданта – *авт.*). Согласно прасангике, ум способен постичь абсолютную пустотность только непосредственно, слившись с ней нераздельно в йогическом созерцании (*saṃāhita*). Поэтому, с точки зрения прасангиков, и данную сутру не следует понимать как выражение некоторой доктрины. «Как и всякая праджня-парамитская сутра, – поясняет Е. А. Торчинов, – данный текст не просто излагает определенную доктрину, но как бы стремится породить в изучающем ее человеке особое, высшее состояние сознания, состояние непосредственного переживания, видения реальности как она есть. А это состояние как раз и есть Праджня-парамита, Запредельная Премудрость» [3, с. 231].

Следует заметить, что мадхьямика не возникла на пустом месте. Ее приход во многом подготовили саутрантики, которые пытались доказать, что наши представления о действительности детерминированы конвенциональными терминами и являются продуктом ложного воображения (*parikalpanā*). Особенно преуспели в этом йогачары. Для них дхармы, как и все вещи, суть только обозначения, условные термины или выражения [7, р. 105]. Основное отличие мадхьямики от йогачары состоит в том, что аргументация йогачары была направлена только на отрицание объективного существования вещей, для мадхьямиков же пустотность – это существенный признак как объективного, так и субъективного.

Позицию прасангики многие небуддисты восприняли как нигилистическую. И хотя Буддапалита пытался доказать обратное, выдвигаемые им в свою защиту доводы его оппоненты не считали убедительными. Не казались они таковыми и для многих буддистов, в том числе и тех, кто считал себя последователем Нагарджуны. Первым из мадхьямиков, кто выступил против Буддапалиты, был Бхававивека

(Bhāvaviveka – букв. «Аналитик бытия»), или Бхавья (500–578 н. э.). Бхававивека, по-видимому, одним из первых стал пользоваться формальным силлогизмом (prāyogavākya) и резко критиковал Буддапалиту за неправильное пользования им [4, p. 42]. Он считал, что, придерживаясь подобных нигилистических воззрений, нельзя опровергнуть ни одного ложного мнения, поскольку такого рода аргументация предполагает наличие четких критериев истинности. Позицию Буддапалиты он воспринял как выражение одной из крайностей, а именно крайности нигилизма. Суть срединного пути Бхававивека видел в более дифференцированном подходе к проблемам и, в частности, к проблеме истины. Если абсолютная истина невыразима в словах и о ней мы ничего не можем сказать, то мы, считал он, лишаемся критерия, который только и позволяет нам говорить о ложности или иллюзорности мирских взглядов. В этом случае, по его мнению, нельзя будет установить существование ни одного феномена.

По его мнению, чтобы доказать отсутствие самостоятельного существования у дхарм, мы должны использовать силлогизм и признать, что все слова Будды, изложенные в сутрах, являются достоверными источниками знания и функционирование нашего разума (yukti) является корректным для понимания писания (āgama) [8, p. 285].

В «Madhyamakārthasaṅgraha» Бхававивека утверждает, что учение Будды базировалось на двух истинах. Он признает, что абсолютная истина не имеет внешнего эмпирического проявления, но отрицает ее абсолютную невыразимость. Бхававивека требует различать два вида абсолютной истины, или абсолюта: абсолюта, который может быть выражен с помощью слов (saparyāyaparamārtha), и абсолюта, который не может быть выражен в словах (aparyāyaparamārtha). В свою очередь невыразимый в словах абсолюта он делил на два вида: абсолюта, который может быть выражен в терминах логики, и абсолюта, выражающий лишь отрицание возникновения [5, p. 442]. К абсолютным истинам Бхававивека относит, в частности, утверждение, что все лишено двух крайностей, т. е. крайности бытия и крайности небытия. К абсолютной истине, невыразимой в словах, он относит все то, что лишено всякого эмпирического проявления.

Стремясь подчеркнуть важную роль дискурсивного познания в постижении абсолютной истины, Бхававивека не мог также согласиться с Буддапалитой в том, что относительная истина выполняет лишь негативные функции, а также с его утверждением, что все феномены существуют только номинально. Для опровержения этих взглядов Бхававивека требует различать две основные формы относительной

истины, т. е. истины как она проявляется (*yathābhāva*), — ложную (*mithyā*) и корректную (*tathya*). В качестве критерия корректной относительной истины, которая подтверждает существование у феноменов собственных характеристик, он берет традиционный для раннего буддизма критерий реальности – способность порождать специфические для них следствия (*arthakriyāsamartha*). Напротив, ложная относительная истина касается того, что не имеет своих собственных характеристик и не способно породить специфическое следствие.

Буддапалите, который утверждал, что феномены лишены собственных характеристик, Бхававивека возражает в духе саутрантиков: «Если таково конечное воззрение нашего гуру Нагарджуны, то что бы вы ответили на следующий аргумент? Возьмем змею и веревку. Если вы назовете эту веревку змеей, ужалит ли она вас? Нет. Почему? Потому что у веревки нет собственных характеристик змеи. Но змея обладает собственными характеристиками змеи. Поэтому если вы назовете змею змеей, она будет выполнять функции змеи. Если же, как вы утверждаете, все существует только номинально, следовательно, можно называть что угодно как угодно. Тогда вы назовете сансару nirvanой, и сансара превратится в nirvanу» (Цит. по: [1, с. 84–85]). Бхававивека требует также разграничивать два вида ложной относительной истины: одна является следствием ложного дискурсивного мышления (*savikalpa*), когда мы, например, принимаем веревку за змею, и другая, не связанная с дискурсивным мышлением (*nirvikalpa*), когда, например, мы воспринимаем «двойную Луну» [5, р. 443].

Бхававивека соглашается, что все феномены лишены истинного, абсолютного и конечного существования. По его мнению, пустотность следует понимать лишь как пустотность от истинного, абсолютного и конечного существования. Но она, считает он, должна допускать самобытие феноменов, существование в силу собственных свойств и существование со стороны объекта. Если феномены не обладают последними тремя видами существования, то невозможно установить, что такое феномен. Феномены и пустотность феноменов должны составлять единое целое. Бхававивека указывает также на необходимость признать три других вида существования: существование в силу собственных характеристик феноменов, самобытие и существование со стороны объектов. Допуская объективное существование, Бхававивека понимал «существование со стороны объекта» все же как зависимое от субъекта и данного ему наименования. Независимое от этих двух факторов существование он также отрицал. Он полагал, что мы должны признать наличие собственных характеристик феноменов, так как в противном

случае мы не могли бы ничего отличить на условном или относительном уровне. Мы не могли бы, например, отличить стол от двери. Мы вынуждены, по его мнению, признать также самобытие вещей, ибо если вещи лишены самобытия, то невозможно доказать, что феномены существуют. Если феномены не имеют самобытия, если объекты не существуют «со своей стороны», если все они – лишь иллюзия, то не существует и четырех благородных истин и нет ни сансары, ни нирваны. А если нет четырех благородных истин и если нет ни сансары, ни нирваны, то, считает Бхававивека, нет и буддизма. Если нет критериев феноменов, то невозможен и научный диспут. По его мнению, научный диспут для буддистов возможен, только если они опираются на свои доводы (svatantra). Все это дает нам основание утверждать, что вводимые Бхававивекой разграничения видов истин и тесно связанное с ним разграничение видов существования направлено было прежде всего на то, чтобы признать относительную ценность основных положений буддизма, защитить его от обвинений в нигилизме и доказать необходимость логики в познании истины.

1. Геше Джампа Тинлей. Ум и пустота.– М.: Московский буддийский центр Ламы Цонкапы, 2002.
2. Нагарджуна. Семьдесят строф о пустотности // Андросов В. П. Буддизм Нагарджуны.– М.: Восточная литература, 2000.– С.339–384.
3. Торчинов Е. А. Введение в буддологию. Курс лекций.– СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000.– 303 с.
4. Ames W. L. Bhāvaviveka's Own View of this Differences with Buddhapālita // The Svatantrika-prāsaṅgika Distinction. Ed. By Georges B.J. Dreyfus.– Somerville, 2003.– P. 41–67.
5. Bhavya. Madhyamakārthasaṅgraha. Madhyamakaratnapradīpa // Potter K. H. (ed.). The Encyclopedia of Indian philosophies, vol. IX. Buddhist philosophy from 350 to 600 A. D.– Delhi, 2003.– P.442–456.
6. Buddhapālita. Mūlamadhyamakavṛtti // Potter K. H. (ed.). The Encyclopedia of Indian philosophies, vol. IX. Buddhist philosophy from 350 to 600 A. D.– Delhi, 2003.– P.286–305.
7. Harris J. C. The continuity of Madhyamaka and Yogācāra in Indian Mahāyāna Buddhism.– Leiden, 1991.
8. Nakamura H. Indian Buddhism: a survey with bibliographical notes.– Delhi, 1987.