



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-1-78-90>

EDN: BKXMFJ

Научная статья / Research Article

## Особенности интерпретаций основных положений Мадхьямаки и Йогачары у буддийских авторов в Тибете и других странах

С.Ю. Лепехов  

Институт монголоведения, буддологии и тибетологии,  
Сибирское отделение Российской академии наук,  
Российская Федерация, 670047, Улан-Удэ, ул. М. Сахьяновой, д. 6  
 [lepekhov@yandex.ru](mailto:lepekhov@yandex.ru)

**Аннотация.** Проблема истолкования ключевых положений философии буддизма Махаяны в двух ее основных школах — Мадхьямаки и Йогачары являлась центральным пунктом полемики ведущих буддийских мыслителей, таких как Нагарджуна, Васубандху и их последователи. Различные особенности истолкования основных положений этих школ, причины их появления и последствия для развития буддизма Махаяны стали предметом обсуждения в данной работе. Обосновывается необходимость анализа максимально большого количества текстов обеих школ и комментариев к ним. Обращается внимание на существование различных представлений буддийских авторов о трактовке ряда основополагающих философских представлений этих школ. Обсуждается влияние особенностей перевода на другие языки для адекватной передачи мысли автора. Отмечается, что возможность различных интерпретаций была заложена уже в самой методологии передачи буддийского учения, сформировавшейся на самых ранних этапах становления буддизма. Анализируются точки зрения ряда тибетских авторов. Делаются выводы о том, что: существование разных подходов к интерпретациям некоторых центральных для буддизма Махаяны категорий обусловлено наличием различных философских методологий; ряд особенностей связан с толкованием соотношения логико-критического знания и йогических методов и их приоритетности в выборе путей для достижения выхода из цепи перерождений; наличие сходства в позициях таких авторов как Нагарджуна и Васубандху (традиционно относимых к различным школам) делает проблематичной однозначную трактовку их философских позиций; некоторые особенности обуславливались не только чисто теоретическими предпосылками, но также факторами политической борьбы за ведущее место в буддийской иерархии той или иной страны, а также стремлением влиять на власть.

**Ключевые слова:** буддизм Махаяны, шуньявада, Виджнянавада, две истины, шентонг, рангтонг, свахвава

© Лепехов С.Ю., 2024



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

**Информация о финансировании и благодарности.** Исследование выполнено в рамках государственного задания (проект № 1211031000263-3 «Письменные традиции народов Байкальского региона в контексте историко-культурного наследия России и Внутренней Азии»).

**История статьи:**

Статья поступила 13.10.2023

Статья принята к публикации 01.11.2023

**Для цитирования:** *Лепехов С.Ю.* Особенности интерпретаций основных положений Мадхьямаки и Йогачары у буддийских авторов в Тибете и других странах // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 1. С. 78—90. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-1-78-90>

## Particularities of Interpretations of the Main Provisions of Madhyamaka and Yogācāra by Buddhist Authors in Tibet and Other Countries

Sergei Yu. Lepekhov  

Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan studies of the Siberian Branch  
of the Russian Academy of Sciences,

6 Sakh'yarovoi St., 670047, Ulan-Ude, Russian Federation

 [lepekhov@yandex.ru](mailto:lepekhov@yandex.ru)

**Abstract.** Various features of the interpretation of these schools main positions, the reasons for their appearance and the consequences for the development of Mahayana Buddhism have been the subject of discussion in this research. Attention is drawn to the existence of various ideas of Buddhist authors about the interpretation of fundamental philosophical ideas of these schools. The influence of the peculiarities of translation into other languages for the adequate transmission of the author's thought is discussed. It is noted that the possibility of different interpretations was already established in the very methodology of the transmission of Buddhist doctrines, formed at the earliest stages of Buddhism. The opinions of a number of Tibetan authors are analyzed. The study presents the derivation of the existence of different interpretations of some categories central to Mahayana Buddhism due to the presence of different philosophical methodologies. A number of features were associated with the interpretation of the correlation of logical-critical knowledge, yogic methods and their priority in choosing ways to achieve an exit from the chain of rebirth. The factor of similarities in the positions of such authors as Nāgārjuna and Vasubandhu (traditionally attributed to different schools) makes it problematic to unambiguously interpret their philosophical positions; Some features of these schools were determined not only by theoretical backgrounds, but also by political struggle for a leading place in the Buddhist hierarchy of a certain country, as well as the desire to affect authorities.

**Keywords:** Mahayana Buddhism, Śūnyavāda, Vijñānavāda, two truths, gzhan stong, rang stong, svabhāva

**Funding and Acknowledgement of Sources.** The research was carried out within the state assignment (project № 1211031000263-3 “Written traditions of the peoples of the Baikal region in the context of the historical and cultural heritage of Russia and Inner Asia”).

**Article history:**

The article was submitted on 13.10.2023

The article was accepted on 01.11.2023

**For citation:** Lepikhov SYu. Particularities of Interpretations of the Main Provisions of Madhyamaka and Yogācāra by Buddhist Authors in Tibet and Other Countries. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(1):78—90. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-1-78-90>

Мадхьямака и Йогачара (Виджнянавада), представляя философское учение Махаяны, во многом опирались на общую терминологию, общие исходные методологические установки, но существенно расходились в конкретных методах, применяемых их адептами в продвижении по пути совершенствования, а также в использовании и интерпретации теоретических разработок других школ. Если виджнянавадины считали возможным использовать инструментарий Абхидхармы в своих целях, то мадхьямики рассматривали последнюю скорее в большей степени как объект критики. В определенной степени фигуры таких выдающихся буддийских мыслителей, как Нагарджуна и Васубандху, могут наиболее выпукло репрезентировать принципиальные позиции двух важнейших философских школ Махаяны. Нагарджуна как основатель Мадхьямаки не только логически обосновывал шуньяту (пустотность) как категорию, но и объяснял обусловленность восприятия нашим сознанием того, что считается «внешним миром», а, следовательно, также и наших поступков в так называемом «внешнем мире», и их связи между собой (т.е. карму). Как отмечает Э. Шульман: «в пустом мире все является манифестацией невежественного понимания, страсти, или сознания, обусловленного манипуляциями наших предшествующих, непросветленных действий» [1. Р. 198].

Нагарджуна, последовательно избегает использовать категорию «существование» в какой-либо позитивной форме, дающей лазейку реализму. Поэтому он настаивает и на неприменимости этой категории по отношению к самой пустоте. Васубандху в своей важной для философии Йогачары работе «Мадхьянтавибхага-бхашья» («Различия между срединным воззрением и крайностями») в первой главе «Лакшана» допускает позитивное понимание пустотности, что позволяет ему сохранить «больше концептуального пространства для нирваны и освобождения» и «сохранить пустое сознание как желательную цель» [1. Р. 207]. Шульман не видит в позициях Нагарджуны и Васубандху больших отличий в онтологии и метафизике, хотя и указывает, что взгляды на пустое сознание были у них различными. Он полагает, что различие, если и было, то, скорее, в сотериологии [1. Р. 207].

В.Г. Лысенко, анализируя эпистемологию йогического восприятия в школе Дигнаги-Дхармакирти, отмечает, что согласно воззрениям этой школы «только интеллектуальное и логико-критическое освоение буддийского учения способно создать установку сознания, которая приводит к йогическому инсайту и освобождению от перерождений» [2. С. 153; 3]. Дж. Вестерхофф подчеркивает, что Нагарджуна отмечает «важность медитативной реализации фундаментальных йогачаровских взглядов для достижения полного освобождения» [4. Р. 179]. Он предлагает такую модель взаимоотношений между Мадхьямакой и Йогачарой, в которой Мадхьямака понимается как особый вид рассуждений или аргументации, способствующий противостоянию привязанности к односторонним философским воззрениям и при этом допускающим любой взгляд, который достигается благодаря применению медитативных практик с учетом понимания того, что ни один из этих взглядов не содержит абсолютной истины. «Таким образом, — заключает он, — Мадхьямака не была сама по себе путем (что выражалось в отсутствии чисто мадхьямаковских медитативных техниках), но конфигурацией аргументов, которые приводили к результату на любых различных буддийских путях» [4. Р. 182].

Основные положения двух философских направлений буддизма Махаяны: Мадхьямаки и Йогачары формировались в течение достаточно длительного промежутка времени и во многих текстах, как сутрах, так и в трактатах и многочисленных комментариях к ним. Наверное, невозможно указать одного автора и один текст, представляющий «эталонный» вариант произведения, содержащего полное, исчерпывающее изложение доктринальных положений Мадхьямаки и Йогачары. Разумеется, в каждой философской школе, в каждой линии передачи Учения существовали коренные учителя и базовые тексты, на которые следовало опираться, поэтому и толкования тех или иных философских положений могли различаться. Констатацию подобных тривиальных исторических фактов можно было бы считать простым трюизмом, если не учитывать попытки классифицировать взгляды буддийских мыслителей, принадлежащих разным буддийским школам, монастырям в разных странах с точки зрения их принадлежности тому или другому направлению буддизма Махаяны, т.е. именно Мадхьямаке или Йогачаре, или Виджнянаваде. Причем, за эталон могут брать произведения позднейшего периода, что, вообще-то говоря, совершенно бессмысленно. Трудности могут возникнуть уже при характеристике взглядов даже признанных основателей направлений, например, Нагарджуны (как это ни парадоксально!), если оценивать их с точки зрения какой-нибудь позднейшей комментаторской традиции.

Более точная, хотя и более сложная картина действительных взглядов, может сложиться, если учитывать все варианты толкований основных положений, что, в общем-то, и происходило во время философских диспутов в буддийских монастырях; и что достигалось путем достаточно длительного изучения большого числа текстов, нередко с обращением к различным учителям различных школ. И это было нормальной практикой для буддийских

монахов. Сложность в понимании учений Мадхьямаки заключается в том, что понятия, употребленные в ранних текстах, например, в ранних текстах Праджняпарамиты, обычно не имели подробного объяснения и часто допускали различные истолкования в зависимости от контекста. Использование изолированной цитаты в каких-либо комментариях позволяло интерпретировать понятие в соответствии с позицией самого комментатора, позицией его учителя или той школы, к которой он принадлежал. Многие важные для Мадхьямаки понятия, такие центральные, как, например, пустота (шунья), «собственная природа» (свабхава) интерпретировались по-разному в разных школах. Да и в самих текстах использовались разные варианты истолкования этого древнего и многозначного термина/философемы/мифологемы. Так, например, когда в «Ратнагунасамчаягатхе» (1, 8) говорится о «пустых дхармах» (*śūnyaka sarva dharmāḥ*) и о возможном появлении, в связи с этим «страха несуществования» (*nāsti trāso*), то здесь «шунья» явно употребляется в значении «отсутствия бытия» (*nāsti*) [5. P. 10]. Вместе с тем возможность появления подобных эмоций уже в «Ратнагунасамчаягатхе» относится только к недостаточно подготовленным, еще не познакомившимся с учением Праджняпарамиты. Другая интерпретация «пустоты» связана с редукционистским пониманием теории «анатмана», т.е. отсутствия «Я». Согласно этой теории, «Я» в действительности не существует, так как существует поток мгновенных психофизических состояний, называемых «дхармами», поэтому неверно и нет никакой необходимости говорить о каком-то «Я». Для этого положения часто приводят в качестве пояснения рассуждения Нагасены из «Милиндапаньха», уподоблявшего «Я» колеснице, и объяснявшего, что точно так же, как в колеснице можно выделить остов, дышло, упряжь, ступицы, обод и т.д. и все это условно назвать «колесницей», можно отмечать отдельные состояния, переживаемые нами, группируемые в так называемые скандхи, и потом называть их в совокупности «Я». В результате можно заключить, что то, что мы называем «Я», в действительности пусто.

Другой способ интерпретации понятия «пустота» связан с анализом понятия «свабхава» («собственная природа» или «собственная сущность»). В философии давно устоялось представление о том, что существование предмета требует наличие у него особой «сущности», отличающейся от «сущности» другого предмета. Но наличие такой особой сущности возможно только в мысленном эксперименте, в котором предмет занимает определенное место в пространстве, но никак не изменяется во времени, т.е. ни с чем не взаимодействует. Такой ни с чем не взаимодействующий предмет может существовать только в нашем воображении, поскольку в реальности он будет испытывать воздействие других предметов или, допустим, разрушаться со временем, что означает и изменение его собственной природы. В действительности все существующее взаимодействует, испытывает и оказывает какое-то воздействие, что делает вопрос о существовании собственной природы проблематичным. Если предмет испытывает воздействие, в результате которого

изменяется, то можно сказать, что кроме своей природы, он является носителем и другой природы, которая уже теперь становится «своей». Так буддисты доказывают, что объект не имеет собственной природы и поэтому «пуст». Это как раз тот подход, который лежит в основе всей философии Мадхьямаки.

Последовательно применяя этот метод по отношению к любому объекту или явлению, можно доказать, что они не имеют «собственной природы» и, следовательно, все «пусто». Примечательно, что этот метод используется и по отношению ко всем известным буддийским концепциям, чтобы доказать, что и они «пусты». Так, если в ряде канонических текстов говорилось, что «Я» не существует, а есть лишь пять скандх, то в праджняпарамитских текстах и в работах, опирающихся на них мадхьямиков, и скандхи объявляются пустыми. Пустыми называются и «Четыре Благородные Истины», собственно, и содержащих квинтэссенцию буддийского учения. Так что в непоследовательности мадхьямиков никак нельзя было упрекнуть.

В буддийских канонических текстах содержатся списки объектов, пустоту которых важно осмыслить для достижения основных сотериологических целей практики буддизма. Эти перечни могли содержать 16, 18, 20 различающихся «видов пустоты», которые были важны не только как объекты размышлений, но и как объекты медитативной практики. Практический аспект очень важен в буддизме и не может быть устранен при анализе представлений того или иного автора. Из этого следует, что представления адептов разных направлений буддизма, разных линий передач, разных школ неизбежно будут различаться хотя бы потому, что используют разные практики, а не потому, что кто-то думает более правильно, чем другие, а кто-то ошибается. Вместе с тем диспуты по логическим и концептуальным основаниям занимали очень важное место в буддизме и споры, которые велись между представителями разных школ, стимулировали развитие буддийской философской мысли.

Существует опасность произвольной и упрощенной интерпретации понятия «свабхава» («собственная природа» или «собственная сущность») как «собственное существование», в случае которой «пустота собственной природы» понимается как «пустота существования». Причем не «существования» как понятия, а просто как факта присутствия или в случае «пустоты» — отсутствия объекта. Говорить: «объект пуст по своей природе» и «объект отсутствует» — это, с точки зрения мадхьямика, совсем не одно и то же. В первом случае мадхьямик, прежде всего, указывает на то, что не существует взаимодействующих между собой объектов. Во втором случае просто указывается, что объект не присутствует в определенное время или в определенном месте.

В школах тибетского буддизма возникли различные подходы относительно того, как следует правильно толковать «пустоту свабхавы» применительно к понятию «высшей истины» (парамартха). Ведь если считать парамартху пустой, то это уравнивает ее со всеми прочими «не высшими»

истинами. В буддизме, действительно говорится об «относительной истине», которая считается относящейся ко всему мирскому (сансаре). Получается, что, лишаясь своей свабхавы, парамартха перестает быть высшей истиной. Так рассуждал Долпопа Ширап Гьялцен (1292—1361) — видный учитель школы джонанг, а вслед за ним и Джамгон Конгтрул (1813—1899), представитель школ ньингма и кагью, а также один из основателей движения Римае.

Согласно этой точке зрения, пустота парамартхи это «пустота от другого» (gzhan stong — «шентонг») и она отлична от «пустоты от себя» (rang stong — «рангтонг»), которая присуща всему другому, кроме парамартхи. Парамартха же имеет свою природу (svabhāva), которая есть природа Будды. Как отмечает А.А. Терентьев, ошибка кроется в понимании «свабхавы». Неверно отождествлять свабхаву с самим явлением, она всего лишь гипостазизируемая обыденным сознанием сущность, «привязываемая» нашим сознанием к явлению [6. С. 168]. Собственно, пустота сущности, как мы ее понимаем, никоим образом не может отменить само явление.

В тибетском буддизме существовало, по крайней мере, шесть различных точек зрения, отличных от позиции школы Гелук на предмет разделения истин на «абсолютную» и «относительную», описанных Джамьяном Шепа Дорже (1648—1722). Они включали: «простую видимость», «сущности, начиная от материальной формы и заканчивая всеведением», «нематериальные объекты», «объекты не поддающиеся анализу», «истины», «неопределенное основание» [7. Р. 9].

Точку зрения школы Сакья на пустоту и две истины наиболее полно изложили Сонам Сенге (1429—1489), более известный как Горампа Сонам Сенге, или просто — Горампа, а кроме него Шакья Чокден (1428—1507). Сонам Сенге считает, что пустоту следует понимать просто как отрицание ложных воззрений, которые по самому своему смыслу не могут отражать истинную реальность. Следовательно, реальности соответствует только высшая истина, о которой можно сказать, что она существует реально. Таким образом, разделение на две истины: абсолютную и относительную или условную необходимо только для тех, кто еще не достиг уровня высшей истины или пустоты и нуждается еще в «подпорках» в виде относительной истины. Для Сонама Сенге природа реальности характеризуется, прежде всего, тем, что она никем и ничем не произведена; не зависит ни от каких условий и причин; неизменна [7. Р. 73].

Шакья Чокден также считает, что «...признание чего-либо наивысшим, но не имеющим независимого существования, противоречиво» [6. С. 169]. То есть он согласен с мнением Сонама Сенге, но в отличие от него и других тибетских авторов, придерживающихся точки зрения «шентонг», он считает равновероятными существование обеих позиций: и «шентонг», и «рангтонг», что имеет принципиальное значение, поскольку оно допускает приравнивание двух истин. Например, для Сонама Сенге это совершенно неприемлемо, поскольку для него истиной в подлинном смысле этого слова является

только парамартха-сатья. Относительная истина (самврити-сатья) отражает обыденные представления, далекие от подлинной истины, и Сонам Сенге, в сущности, попросту приравнивает ее к ложному знанию. Таким образом, парамартха-сатья — истина, самврити-сатья — ложь, что логически значительно упрощает ситуацию, позволяя свести ее к обычной дилемме, хотя Сонам Сенге идет еще дальше. Уподобить две истины дилемме для него неприемлемо, поскольку в этом случае они оказываются онтологически уравниены, что для него равносильно тому, чтобы приравнять невежество к мудрости [7. Р. 21]. Каким же тогда должно быть отношение между двумя истинами? Сонам Сенге, следуя Сакья Пандите, рассматривает тетралемму: отношения между ними могут быть (1) существенно различными, (2) единством с различными концептуальными идентичностями, такими как обусловленность и непостоянность, (3) или ко-референтными, но разными по значению (gnams grangs pa'i tha dad), (4) или отличному в том смысле, который несовместим с единством, как сущность и без сущности. Из этих четырех вариантов Сонам Сенге склоняется к последнему [7. Р. 22]. Соответственно, различие между двумя истинами сводится им к субъективным особенностям ума, и относительная истина объясняется по аналогии с иллюзорным восприятием.

Для Шакья Чокдена две истины равноценны, но он стремится уравнивать также и сознание (виджняна, gnām shes), и мудрость (джняна, ye shes), хотя формально признает различие между ними, но проявляет непоследовательность, фактически стремясь обосновать позиции Читтаматры. Именно по этому пункту его критиковал Микьё Дорже (Восьмой Кармапа, 1507—1554), не признавая позиции последователей Читтаматры в целом, «склонных не только размывать различие между обычным сознанием и мудростью, но и, в некоторых случаях, возвышать первое до статуса второго» [8. Р. 314]. Взгляды самого Микьё Дорже постепенно трансформировались в сторону признания «единства реальности» и соответствовали той линии, которой придерживались Сараха, Шаварипа, Нагарджуна, Буддхапалита, Чандракирти, Майтрипа, Атиша [8. Р. 319].

Наиболее последовательно точка зрения неразделимости двух истин была обоснована Чже Цонкапой (1357—1419), основателем школы гелуг. Для него пустота — это, прежде всего, взаимообусловленность, от которой не может быть свободно ничто в мире, в том числе и абсолютная истина. Обе истины (абсолютная и относительная) также взаимообуславливают друг друга и независимо могут осмысляться только гипостазирующем мышлением, которое их тем самым невольно «овеществляет». Без относительной истины не могло бы быть абсолютной, без абсолютной — относительной. Поэтому правильно мыслить их слитыми нераздельно. Как отмечает А.А. Терентьев: «осознание тождества относительной и абсолютной реальности является монистическим подходом», соответственно, Цонкапу следует считать последовательным монистом [9. С. 437]. Цонкапа следует традиции

Нагарджуны и Чандракирти, бережно сохраняя дух текстов и настаивая на возможности их различной интерпретации там, где его оппоненты думают больше о том, чтобы сохранить соответствие духу своей школы, либо недостаточно внимательно вникают в текст. Многое зависит от возможности различного толкования многозначных понятий. Так, например, «бхава» (букв.: «существование», «бытие») допускает различные прочтения в разных контекстах. В буддийских текстах встречаются фрагменты, где этот термин означает один из периодов жизни — «расцвет», в отличие от «зарождения» и «упадка». Чандракирти указывает на возможность понимать этот термин как синоним термина «карма», причем сами индийские комментаторы отмечают предпочтительность такого понимания простому значению «существования» [10. С. 65]. Цонкапа, ссылаясь на «Мадхьямака-аватару» Чандракирти, первую строфу шлоки 6.28: «скрывает подлинную природу неведения, [поэтому] — самврити». Вторая строфа этой шлоки объясняет, что «неведение понимает обусловленное как независимо существующее». В третьей строфе объясняется: «По этой причине сказано Муни: «Самврити-сатья». В четвертой строфе подводятся итоги: «Все обусловленное — самврити» [7. Р. 194].

Сонам Сенге заключает, ссылаясь на это место из «Мадхьямака-аватары», что «самврити» и есть «неведение». Но Цонкапа указывает, что значение термина «самврити» в первой строфе, в третьей и четвертой следует понимать по-разному. В начале шлоки просто объясняется по какой причине возникает неведение. Здесь «самврити» относится только к омраченному сознанию, «а не к относительной истине в целом» [9. С. 432]. Именно так следует воспринимать относительную истину, по мнению Цонкапы, в четвертой строке. Сонам Сенге не понимает, что «лве истины» могут быть взаимосвязаны и могут восприниматься как одно целое, для него они совершенно различны, а относительная истина — это не более, чем то самое мирское восприятие мира, которое ложно и должно быть преодолено; это то, от чего следует освободиться, согласно представлениям буддизма.

Если обратиться к взглядам самого основателя Мадхьямаки — Нагарджуны, зафиксированных в его текстах, то легко обнаружить, что они как раз свидетельствуют о том, что две истины не следует резко различать. В «Бодхичиттавиваране» (67) прямо указывается, что «если допустить, что истина в принципе выражима, то условность не может отвергаться, истина не является тем, что может быть отделено от условности» [11. С. 645]. Существенно, что в этом трактате у Нагарджуны отсутствует резкое разведение учения Виджнянавады и Мадхьямаки, что делают некоторые другие авторы. Излагая принципиальные положения своего понимания пустоты, основатель Мадхьямаки отмечает: «Когда йогачарины так излагают смысл шуньяты, их умы лишены противоречий, посвящают себя благу других» (73) [11. С. 646]. Все это дает основания для многих современных буддологов считать, что различия между школами не следует преувеличивать. В этой связи не следует трактовать

различные подходы (например, апофатический и катафатический) как противоположные доктрины. Аналогично можно подходить и к концепциям «gang stong» и «gzhan stong». Д.С. Руэгг допускает, что оба эти подхода могут быть «взаимодополняющими на философском и религиозном уровне (хотя и отличными, но необязательно несовместимыми), что соответствует основной теории Махаяны о том, что высшая реальность невыразима в словах и понятиях, а познается лишь прямо и непосредственно» [12. Р. 44]. Как отмечают Дж. Гарфилд и Дж. Вестерхофф: и Мадхьямака, и Йогачара ставят своей целью решить метафизические проблемы, характеризующие «пустотность в Махаяне, но делают это по-разному, очень различными путями, опираясь на анализ различных мест из махаянских сутр, а также на очень различную терминологию. Причем, «с их собственной точки зрения это не влекло за собой никаких противоречий; они были способны отойти от своих различий, соглашаясь в целом [13. Р. 1]. К. Вернер считает, что тенденция онтологизации истины (сатья) и прочтение ее как «реальности», сложилась в основном, в Тибете, а у самого Нагарджуны «истина» не абсолютизировалась не в качестве абстрактного концепта, не в качестве «реальности, а понималась как подлинное (сотериологическое) послание Будды, выраженное в следующих его словах: «как великий океан имеет один вкус, вкус соли, так и это учение имеет один вкус — вкус освобождения» [14. Р. 73].

Различные интерпретации основных положений Мадхьямаки и Виджнянавады были, пожалуй, неизбежны, поскольку школы следовали принципу излагать учение Будды в соответствии с возможностями и способностями обучающихся. В разных условиях оказывались эффективными разные методы и подходы. Необходимость отстаивать свое своеобразие и даже свое преимущество диктовалась не только чисто интеллектуальными, но и политическими и экономическими причинами. Буддизм был не только религией и философией, но и важнейшим фактором, определявшим социально-экономическую и политическую жизнь во многих странах Азии, поэтому в этом пространстве различные школы больше соперничали, чем сотрудничали и искали, разумеется, в том числе и теоретические обоснования для такого соперничества, хотя, как показывает текстологический и историко-философский анализ, пунктов для концептуального сближения было, по-видимому, все-таки больше, чем для разделения.

В Китае учение Йогачары было основным в школе Фасян (яп. Хоссо). Особенностью интерпретации освобождения живых существ в этой школе стало представление о том, что оно распространяется не на всех, а только на часть совершенствующихся. Так, «шраваки» и «прагьябудды» из этой категории исключались. Это положение в корне противоречило одному из фундаментальных принципов сотериологии Махаяны, гласящему, что состояние Будды достижимо для всех без исключения живых существ. По этому пункту

возникла полемика между школой Фасян и школой Тянтай (яп. Тэндай), отстаивающей положение о том, что спасутся все.

Школа Саньлунь (яп. Санрон) специализировалась на учении Мадхьямаки, включающем основные трактаты Нагарджуны. В учении этой школы «две истины» рассматривались как взаимозависимые и как одно целое, в котором невозможно выделить одну часть без ущерба для другой.

В школе Хуаянь (яп. Кэгон), создавшей наиболее полную и завершенную классификацию всех существовавших буддийских концепций, существовало два подхода на соотношение идей Мадхьямаки и Йогачары. Если основатель школы Фа Цзан объединял их в одно общее учение, то Цзун Ми считал их различными уровнями проповеди Будды, т.е. следовал градуалистическому подходу.

В целом соперничество между различными буддийскими школами в дальневосточной традиции, что в Китае, что в Японии, носило не только теоретический характер, но и выражено политический.

Подведем некоторые итоги.

Особенности различных интерпретаций Мадхьямики и Йогачары определяются их изначальной неоднородностью и возможностью разных толкований, а также особенностями перевода индийских оригинальных произведения на другие языки и соответствующее различие в передаче терминологии.

Эти особенности проявляются на уровне сопоставления позиций Нагарджуны и Васубандху. Они требуют скрупулезного и тонкого анализа, поскольку на уровне метафизики оба автора обнаруживают много сходства в своих подходах, что затрудняет однозначные трактовки их философских позиций.

Ряд особенностей связан с толкованием соотношения логико-критического знания и йогических методов и их приоритетности в выборе путей для достижения выхода из цепи перерождений.

Следующий ряд особенностей обусловлен интерпретацией положений основных школ Махаяны уже за пределами Индии. Это главным образом особенности толкований в разных буддийских школах Тибета и Китая, а также дальнейшие реплики в монгольском, корейском и японском буддизме. Этот вид особенностей обуславливался не только чисто теоретическими предпосылками, но также факторами политической борьбы за ведущее место в буддийской иерархии страны, а также стремлением влиять на власть.

### Список литературы / References

- [1] Shulman E. *Nāgārjuna the Yogācārin? Vasubandhu the Mādhyamika? On the Middle-way between Realism and AntiRealism*. In: *Madhyamaka and Yogācāra: Allies or Rivals?* Garfield JL, Westerhoff J, editors. Oxford-New York: Oxford University Press; 2015. P. 184—212.

- [2] Лысенко В.Г. Опыт йоги и медитации как предмет философии в Индии // Вопросы философии. 2020. № 3. С. 161—176. <https://doi.org/10.21146/0042-8744-2020-3-161-176>  
Lysenko, VG. The Experience of Yoga and Meditation as a Subject-Matter of Philosophy in India. *Voprosy Filosofii*. 2020;(3):161—176. (In Russian). <https://doi.org/10.21146/0042-8744-2020-3-161-176>
- [3] Лысенко В.Г. Эпистемология йогического восприятия: школа Дигнаги-Дхармакирти // Вопросы философии. 2021. № 10. С. 153—165. <https://doi.org/10.21146/0042-8744-2021-10-153-165>  
Lysenko VG. The Epistemology of Yogic Perception: Dignāga—Dharmakīrti’s School. *Voprosy Filosofii*. 2021;(10):153—165. (In Russian). <https://doi.org/10.21146/0042-8744-2021-10-153-165>
- [4] Westerhoff J. *Nāgārjuna’s Yogācāra*. In: *Madhyamaka and Yogācāra: Allies or Rivals?* Garfield JL, Westerhoff J, editors. Oxford-New York: Oxford University Press; 2015. P. 165—183.
- [5] Obermiller E, editor. *Prajñā-pāramitā-ratna-guṇa-samcaya-gāthā. Sanskrit and Tibetan text. Photomechanic reprint with a Sanskrit-Tibetan-English index by E. Conze*. In: *The Hague: Indo-Iranian Reprints*. V. 1960.
- [6] Терентьев А.А. О книге Я. Комаровского «Видение единства. Новая интерпретация йогачары и мадхьямаки ‘золотым пандитом’ Шакья Чокденом» // История философии. 2015. Т. 20. № 2. С. 166—171.  
Terentyev AA. Review of Yaroslav Komarovski’s “Visions of unity. The Golden Pandita Shakya Chokden’s New Interpretation of Yogācāra and Madhyamaka”. *History of Philosophy*. 2015;20(2):166—171. (In Russian).
- [7] Thakchoe S. *The Two Truths Debate. Tsonkhapa and Gorampa on the Middle Way*. Boston: Wisdom Publications; 2007.
- [8] Higgins D. How is Consciousness (rnam shes) Related to Wisdom (ye shes)? The Eighth Karma pa on Buddhist Differentiation and Unity Models of Reality (part II<sup>1</sup>). *Studia Religiologica*. 2016;4(49):305—323.
- [9] Терентьев А.А. Тибетский спор о «двух истинах» и квантово-механическая концепция Эверетта-Менского // Oriental Studies. 2019. № 3. С. 423—440. <https://doi.org/10.22162/2619-0990-2019-43-3-423-440>  
Terentyev AA. The Tibetan ‘Two Truths’ Debate and Everett-Mensky’s interpretation of Quantum Mechanics. *Oriental Studies*. 2019;(3):423—440. (In Russian). <https://doi.org/10.22162/2619-0990-2019-43-3-423-440>
- [10] Бурмистров С.Л. Брахман и история. Историко-философские концепции неоведантизма. М. : Академический проект, 2023.  
Burmistrov SL. *Brahman and History. Historical and Philosophical Concepts of Neo-Vedantism*. Moscow: Akademicheskii proekt; 2023. (In Russian).
- [11] Лепехов С.Ю. Соотношение концепций Мадхьямаки и Йогачары в комментарии Нагарджуны «Бодхичиттавиварана» // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2022. Т. 38. № 4. С. 631—650. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2022.416>  
Lepekhov SYu. The correlation of the concepts of Madhyamaka and Yogācāra in Nāgārjuna’s “Bodhicittavivarna”. *Vestnik of Saint-Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies*. 2022;38(4):31—650. (In Russian). <https://doi.org/10.21638/spbu17.2022.416>
- [12] Ruegg DS. *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz; 1981.

- [13] Garfield J, Westerhoff J, editors. *Introduction: Madhyamaka and Yogācāra: Allies or Rivals?* In: *Madhyamaka and Yogācāra: Allies or Rivals?* Oxford-New York: Oxford University Press; 2015. P. 1—10.
- [14] Werner K. Are There Two Levels of Truth and Reality? *International Journal of Buddhist Thought & Culture*. 2015;(24):65—74.

**Сведения об авторе:**

Лепехов Сергей Юрьевич — доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник, Центр восточных рукописей и ксилографов, ФГБУН Институт монголоведения, буддологии и тибетологии, Сибирское отделение Российской академии наук, Улан-Удэ, Россия (e-mail: lepekhov@yandex.ru). ORCID: 0009-0002-8600-0783

**About the author:**

Lepekhov Sergei Yu. — DSc in Philosophy, Professor, Chief Researcher, The Center of Eastern Manuscripts and Xylographs, Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan studies, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Ulan-Ude, Russia (e-mail: lepekhov@endex.ru). ORCID: 0009-0002-8600-0783