

ФИЛОСОФИЯ «ПУТИ ОСВОБОЖДЕНИЯ»: ШУНЬЯВАДА И ДАОСИЗМ

Родичева Ирина Сергеевна,

кандидат философских наук,

доцент кафедры философии и гуманитарных наук

Новосибирского государственного университета

экономики и управления – НИИХ,

Россия, 630099, Новосибирск, ул. Каменская, д. 56

rodichevs@rambler.ru

Аннотация

В статье предпринята попытка рассмотреть теории «освобождения» в древневосточной философии, которые, с одной стороны, четко отражают сходства и различия между буддийским учением шуньявады и даосизмом, а с другой – определяют базовые принципы двух рассматриваемых философских школ. Отмечена трудность постижения таких ключевых понятий философии «освобождения», как «дао» и «шуньята», поскольку они не поддаются анализу с позиции формальной логики и рациональному определению, обладая «неуловимостью», многозначностью и, можно даже сказать, «запредельностью» смыслов и определений. Автор рассматривает эти термины с применением метода диалектики с ее формой мышления единства основания противоположностей «и то и это». Развернутые в статье теоретико-методологический и компаративный анализы базовых понятий *шуньята мадхьямиков* и *пустотность дао*, взятых в качестве независимых единиц философского дискурса, показали, что можно говорить о тесной взаимосвязи рассмотренных понятий, поскольку в каждом из них присутствуют два аспекта пустотности: «теоретический», определяющий классификацию подходов и значений пустоты, и «практический», раскрывающий способы (пути) и стратегии самосовершенствования (освобождения). Предложено понимание пустоты в обеих рассматриваемых философских системах через модель «кругового движения»; в буддийском учении шуньявады олицетворяющего недualьность, пустотность сансары и нирваны, в даосском учении – «внутреннее состояние взаимообусловленности и взаимопроницаемости», относительность всех вещей и явлений, т. е. их пустотность. Определено, что путь, ведущий к «освобождению» (санскр. *мокша*) или к просветлению (кит. *мин*), и мадхьямики, и даосы понимают как срединный. Однако трактовки этого пути в древнеиндийской и древнекитайской традиции различны. Для даосского учения срединный путь состоит в преодолении двойственности через уравнивание *инь* и *ян*, которые своим

растворением друг в друге создают неизменную целостность. Сворачиваясь и достигая центра, они рожают новое, «невывявленное» состояние гармонии и покоя, состояние «Великой пустоты дао». В отличие от даосского, буддийский срединный путь предполагает полное снятие противоположностей, поскольку всё относительно и тождественно пустоте (санскр. *шунья*), он лежит не через «следование естественности», как у даосов, а через следование «восьмеричному пути», который ведет к понижению иллюзорного характера всего сущего, поскольку одной из самых важных характеристик дхармы как составляющего элемента сансары является пустотность (*шуньята*).

Ключевые слова: буддизм, даосизм, дао, шуньята, пустота, мадхьямики, махаяна, шуньявада, Нагарджуна, Дао Дэ цзин.

Библиографическое описание для цитирования:

Родицева П.С. Философия «пути освобождения»: шуньявада и даосизм // Идеи и идеалы. – 2019. – Т. 11, № 2, ч. 1. – С. 111–132. – DOI: 10.17212/2075-0862-2019-11.2.1-111-132.

Теории *освобождения* занимают одно из важнейших мест как в мадхьямаке, так и даосизме. Тема их взаимосвязи, сходств и различий последние десятилетия начинает интересовать и европейских, и восточных ученых, предпринимающих попытку выделить некоторые аспекты сопряженности этих концепций посредством компаративного анализа. Это связано как с общей тенденцией к налаживанию более тесного и плодотворного диалога между европейской и восточной философией, так и с развитием на новом уровне контактов между ведущими синологами и тибетскими учеными. Цель – обсуждение и интерпретация важных философских проблем в даосизме и в буддийском учении мадхьямиков, называющихся «школой срединников», или «идущих срединным путем» (санскр. *мадхьяма пратипад*).

На мой взгляд, обращение к проблеме *освобождения* как части древневосточной философии, а не только как части различных эпистемологических учений, может послужить решением проблемы исторической и концептуальной неопределенности рассматриваемой теории, а также способно показать ее органическую встроенность в общий древневосточный контекст¹.

Поскольку в буддизме Махаяны познание *пустоты* (санскр. *Шуньяты*) и освобождение (санскр. *мокша*) – взаимозависимые действия, представляющие собой единое целое, по словам мадхьямиков, как бы ни было тяже-

¹ Идея «освобождения» (санскр. *мокша*) согласно работам К. Линдтера важна не только для буддизма Махаяны, но и является базовым моментом для всей древнеиндийской философии, см.: [24, p. 125–127].

ло понимание, без постижения Шуньяты человек никогда не освободится от уз сансары. В своей работе «Ум и пустота» тибетский лама геше Джампа Тинлей утверждает: «Постичь пустоту – это все равно, что снять бриллиант с головы змеи. Если ты допустишь ошибку – схватишь змею не за шею, а ниже – змея тебя ужалит, и ты можешь умереть. Но если тебе удастся схватить ее за шею, бриллиант будет твоим» [6, с. 29].

Мир, согласно учению шуньявады или мадхьямаки, существует и так, как мы его видим, и так, как он действительно существует. Мадхьямики сравнивают существующую действительность с водой. Если мы хотим понять, чиста она или нет, правомерно ли судить о чистоте только по внешнему виду воды? На первый взгляд, она кажется чистой, но в действительности вода содержит в себе много органических и неорганических веществ и микробов. Ввиду этого, по словам мадхьямиков, не следует полагаться на свое субъективное мировосприятие, следует ко всему относиться критически, «правильно понять, чист ли сам источник». Вот тут-то и возникает вопрос: какой смысл вкладывают буддисты Махаяны в словосочетание «правильное понимание»? Согласно буддийскому учению шуньявады, путь к освобождению лежит через следование «Благородному Восьмеричному пути» (санскр. *арья аштангика марга*), первым шагом которого является «правильное воззрение», включающее в себя понятие «правильного понимания» двух истин: относительной (санскр. *самврити-сатья*) и абсолютной (санскр. *парамарта-сатья*). Говоря словами буддистов школы шуньявады, «они подобны лодке», которой мы пользуемся, чтобы достичь «другого берега океана», т. е. достичь освобождения и познания *Шуньяты*.

Этим рассуждениям, на мой взгляд, созвучна точка зрения даосского философа Чжуан-цзы, который утверждал, что путь древних Совершенно-мудрых мужей (кит. *Шэнь Жэней*) заключался в искусстве «целомудренного» постижения духовного знания Дао², имеющего две стороны: «внешнюю» и «внутреннюю». «Внешняя» сторона, по словам мыслителя, олицетворяет собой «мягкость, слабость, скромность и приниженность Истины»³, а «вну-

² «Слушай духовными токами» – одна из немногих фраз в книге Чжуан-цзы, где уточняется значение очень емкого понятия цзи, переводимого словами «энергетическая субстанция», «первовещество – Великое начало», или «жизненная энергия», лежащая в основании создания Вселенной, в данном случае – «духовное знание Дао». Чжуан-цзы, говоря о «едином цзи Неба и Земли», определяет «скопление цзи», как единую духовно-материальную субстанцию мира, в пределах своего бытия совпадающую с Великой *Пустотой*, или *Дао*. В данном контексте цзи относится к внутреннему измерению реальности: «слушать посредством цзи» – значит «внимать внутреннему в себе» [23].

³ Цит. по: [8, с. 85–97].

трения» сторона, т. е. ее «сущность», обуславливается Пустотой и «непричинением ущерба вещам»⁴.

Дао как основное обозначение и важнейшее понятие в учении Лао-цзы, – не имеющее формы, не имеющее предела, ничему не противостоящее – не подлежит практической оценке и вербальному выражению в языке, поскольку то, что «может быть выражено словами, не есть постоянное Дао, имя которое может быть названо, не есть постоянное имя» [5, с. 12], в силу своей всеобъятности, «многоаспектно и неисчерпаемо». В 4-м чжане «Дао дэ цзин»: говорится: «Дао пусто, но в применении неисчерпаемо» [5, с. 14].

Согласно даосскому учению, в круговое движение «инь-ян» включаются несопоставимые вещи: «материальное и духовное», «физическое и психическое», внутреннее и внешнее, все взаимообусловлено и взаимосвязано, подчинено единому закону. Такой непрерывный круговорот состояний означает не только временную и пространственную протяженность и последовательность, олицетворяющие собой «пространство» – «инь» и «время» – «ян», но и их «внутреннее состояние взаимопроницаемости»⁵, взаимоперехода, одновременность и чередование неявленного небытия «инь» в явленного бытия «ян», «присутствие одного в другом» в каждой вещи. Небытие у даосов является «обиталищем истинного Дао», которое отождествляется с Великой пустотой (кит. *Тай сюй*)⁶, где невозможно различить границу между жизнью и смертью.

Рассматривая Дао как движение и анализируя его в этой системе мышления, следует заметить, что покой и движение не существуют друг без друга, «объединены структурой “инь-ян”», взаимопроницаемы, поскольку в движении наличествует покой, в покое присутствует движение. Основной даосский постулат гласит: «Покой есть главное в движении» [5, с. 27]. Посредством покоя достигается конечная цель даосской концепции «освобождения» – слияние с великим Дао, с абсолютной *пустотой* (кит. *сюй*). Говоря словами Лао-цзы, движение колеса обусловлено спокойствием и неподвижностью его оси.

Рассуждения на данную тему приводят нас к пониманию того, чем отличается буддийская модель от даосской. Символично обе сводятся к «непрерывному» движению по «кругу бытия», вращающемуся и в ту, и в другую сторону, но первая изображается в виде незаполненного в центре круга, воплощающего в себе тождественность и пустотность сансары и нирва-

⁴ Более подробно о философии пустотности Чжуан-цзы см. [20].

⁵ Цит. по: [5, с. 12–28].

⁶ О концепции пустотности Дао см. [16].

ны⁷, а вторая модель являет собой наполненный и пустой в одно и то же время круг, в центре которого две капли, чередуясь, взаимопроникают друг в друга, олицетворяя собой дыхание Космоса.

Согласно буддийской модели, «это есть то» (санскр. «*тат твам аси*»): «отсутствуют всякие противоположности», *относительность тождественна полной абсолютности* и неразличимости, – *Шуньяте*, олицетворяющей абсолютно *чистый* круг. Даосская модель акцентирует внимание на *относительности противоположностей*: «и то, и это», поскольку они взаимопроникают и присутствуют друг в друге: «...[Переход] от одного к другому – дверь ко всему чудесному» [5, с. 12]. Понятие Дао, содержащее потенциально в себе оба начала, находится в нескончаемом процессе перехода из одного состояния в другое; сохраняя покой, непрерывно движется⁸, эволюционируя все вещи и возвращая их к своему истоку – Великой пустоте. Смысл последнего тезиса подтверждается словами из первоисточника даосов – «Дао дэ цзин» (чжаны 15, 16):

«Великое – оно в бесконечном движении. Находящееся в бесконечном движении не достигает предела. Оно возвращается (к своему истоку)...
[Нужно] твердо сохранять покой, и тогда все вещи будут изменяться сами собой, а нам останется лишь созерцать их возвращение. [В мире] большое разнообразие вещей, но [все они] возвращаются к своему началу. Возвращение к началу называется покоем, а покой называется возвращением к сущности [к пустоте] ...»⁹

Иной подход, с моей точки зрения, манифестирует буддийское учение, в котором нет возвратного движения, все устремлено к абсолютному успокоению волнения дхарм, к *нирване*. Согласно буддизму Махаяны, *нирвана* рассматривается как прекращение абсолютно всех «ложных» конструкций всего сущего, полного умиротворения дхарм (в отличие от Дао, содержащего потенциально в себе оба начала – и движение, и покой).

⁷ Основы моего понимания концепции тождественности сансары и нирваны изложены в статье [19].

⁸ Для французского сиолога Марсея Гране характерно одностороннее выдвижение принципа «непрерывности» в китайской философии, но непрерывность в ней является только гранью прерывности, которая в свою очередь, тоже лишь грань непрерывности и т. д. см.: [3, с. 352].

⁹ Здесь и далее «Дао дэ цзин» цитируется по переводу Ян Хин Шуна: [5, с. 20–21].

В «Драгоценных строфах наставления царю» (санскр. «*Ратна-авали раджа-парикатха*»¹⁰) говорится:

«С точки зрения высшей реальности¹¹ мир и нирвана
В равной мере не возникают, не исчезают и не пребывают.
Поэтому с точки зрения высшей истины
Разве есть между ними различие?».

(*Нагарджуна. Ратна-авали-раджа-парикатха* Гл. 1 LXIV)¹²

Учению мадхьямиков несвойственны представления о том, что всё возрождается из *небытия* и, совершив круговое движение, возвращается к истоку, чтобы в новом качественном состоянии опять стать Бытием. Правомерность вышесказанного обосновывается словами известного востоковеда О.О. Розенберга: «Не следует думать, что достижение нирваны представляет собой возвращение к какому-то первоначальному состоянию невзволнованности. По учению буддизма, *волнение безначально*, оно, следовательно, не есть результат грехопадения, оно не грех, который нужно искупить, а первобытное страдание, которое должно быть приостановлено» [21, с. 257].

Речь не о движении по кругу, а о преодолении и прекращении круговращения; значит, об освобождении от уз сансары и достижении нирваны. Поскольку освобождение (санскр. *мокша*) из цепи существования сансары – «переход на другой берег», или конечный переход в иное состояние – наиболее близко тому смыслу понятия «нирвана», который ему приписывали буддисты Махаяны, следует понимать, что нирвану у мадхьямиков необходимо рассматривать как прекращение мысле-конструирования¹³. Следовательно, она «непознаваема», но это состояние возможно пережить в момент просветления.

В канонических текстах Махаяны «Совершенство премудрости» (санскр. *Праджня-парамита*)¹⁴ делается акцент на тождественности сансары и нирваны как имеющих одинаковую сущностную характеристику – *пустоту*, поскольку стремление выйти из «круга бытия» связано с законом взаимозави-

¹⁰ Оригинальный текст на санскрите см. [29].

¹¹ Выражение «С точки зрения высшей реальности» передается в текстах мадхьямики термином **Таттва** (санскр. *tatva, tattvatah*), означающим подлинную и невыразимую в языке реальность, поскольку всё подверженное взаимозависимому происхождению является неподлинным с точки зрения наивысшей истины в учении шуньявады [29, I, р. 5].

¹² Здесь и далее буддийские сутры Махаяны цитируются по переводу В.П. Андросова: [13, с. 190].

¹³ Авторский перевод слова «нирвана» представлен в статье [19].

¹⁴ Более полное собрание сутр на санскрите, относящихся к доктрине *Праджня-парамиты* см.: [28].

симого возникновения (санскр. *प्रतिष्ठा-समुत्पादा*), согласно которому одной из самых важных характеристик дхармы как составляющего элемента сансары является *пустотность*¹⁵. В Мадхьямака шастре говорится: «Сансара никоим образом не отличается от нирваны, нирвана никоим образом не отличается от сансары... Сфера нирваны есть также и сфера сансары; между ними не существует ни малейшего различия» [26, в. 1 р. 1].

Таким образом, можно утверждать, что в даосском учении провозглашается *двуединство*, в буддийском – *недualность*. В первом варианте формулируется «относительность противоположностей», взаимопроникновение друг в друга («инь станет ян, ян станет инь»), следовательно, противоположности перестают быть таковыми. Во втором варианте утверждается тождественность противоположностей, полное их отрицание (сансара и есть нирвана, нирвана и есть сансара), принятие которых расценивается как омраченность сознания, как плод неведения (санскр. *авидья*).

Я полагаю, что *круг заполненный* – Дао, являющийся воплощением сокровенной Великой пустоты, «полноты бытия» и прообразом Единого, и *пустой круг* как олицетворение символа тождественности нирваны и сансары, прообраз махаянской *Шуньяты*, приводят нас к пониманию того, что и в даосском, и в буддийском учениях утверждается *пустотность* универсума.

Как уже говорилось выше, согласно буддийской традиции круговорот в сансаре неразрывно связан с пониманием смысла закона взаимозависимого возникновения (санскр. *प्रतिष्ठा-समुत्पादा*): все явления взаимозависимы, обусловлены причиной и следствием, следовательно, они пустотны и не содержат в себе природу *самосущего* (санскр. *свабхавы*). «Колесо бытия» приводится в движение космической безначальной силой «неведения» (санскр. *авидья*), олицетворяющей «пять основных омраченностей сознания» (санскр. *клеши*): *гордость, зависть, невежество, ненависть и неистовую страсть*, обуславливая «жажду жизни» и карму человека, порождает движение всех двенадцати факторов (санскр. *нидан*) круга бытия, возникающих одновременно и вращающихся и в ту, и в другую сторону, следствием чего является «страдание» (санскр. *дукха*). Цепь закона *प्रतिष्ठा-समुत्पादा* выражается в «двенадцатичленной» формуле:

अवद्विय । संस्कार । वज्जिज्ञान । नामरूप । षडायतन । स्पर्श । वेदना ।
तृष्णा । उपादान । भव । जात । दुःख ॥

(в начале есть *авидья* [неведение] из неё возникает *санскара* [действие], далее следуют *виджняна* [сознание] и *намарупа* [имя-форма], *шадайатана* [шесть органов чувств], *спарша* [контакт], *ведана* [ощущение], *тришна* [желание], *упада-*

¹⁵ Публикацию на эту тему см.: [18].

на [привязанность], *бхава* [становление или жизнь], *джати* [рождение] и наконец, *дукха* [страдание])¹⁶.

Концепция освобождения в буддизме Махаяны сводится, по словам известного синолога и япониста Т.П. Григорьевой, не к «благому мироустроительному Дао, порождающему жизнь» [4], а к строгому закону *взаимозависимого возникновения, приводящему*, в отличие от даосского учения, к затуханию движения дхарм, поскольку преодоление всех источников омраченности освобождает из круга сансары.

Согласно трактату «Дао дэ цзин», «Великое – оно в бесконечном движении. Находящееся в бесконечном движении не достигает предела. Не достигая предела, оно возвращается [к своему истоку]» [5, с. 27]. В данном контексте правомерно утверждать, что происходит развертывание Дао. Несмотря на то, что в центре круга простирается покой, благодаря движению потенции «инь-ян» сворачиваются и вновь возвращаются в свое глубинное *пустотное* состояние; проходит некоторое время, и сокровенная *Тай сюй* опять порождает движение.

Следует понимать, что в буддийском учении шуньявады движение соотносится с четвертым компонентом материи (санскр. *махабхутой*¹⁷), составляющей *первую скандху* – «*рупа-скандху*», «сводится к точке» и соответствует «продолжительности вспышки одной дхармы», т. е. мгновению реальности (санскр. *кшана*). Говоря словами выдающегося буддолога Ю.Н. Рериха, механизм движения в буддизме сводится к «понятию прерывного потока» [15], расщепляясь на мельчайшие, мгновенные вспышки, поскольку абсолютная пустота или недUALьность нирваны не содержит в себе *движения возврата*. В своем трактате «Коренные строфы о срединности» (санскр. «*Мула-мадхьямака-карика*»¹⁸) Нагарджуна утверждал:

Тогда исчезает то, что названо.

Когда исчезает сфера органов восприятия ума (сознания).

Подобно прекращению череды рождений (нирвана).

Подлинная реальность (дхармата) не имеет ни происхождения, ни исчезновения.

Все является реальным или нереальным. Или реальным и нереальным.

Или ни реальным, ни нереальным – Таково Учение Просветленного.

(«*Мула-мадхьямака-карика*» XVIII, 7-9)¹⁹.

¹⁶ «Двенадцатичленную» формулу закона взаимозависимого возникновения смотрите по: [22, с. 56], перевод терминов выполнен автором работы.

¹⁷ Доктрина о скандхах изложена в «Дхарме-санграхе» («Собрании основоположений Закона»), см.: [29, Гл. XXII, XXVI–XXXVIII].

¹⁸ Оригинальный текст на санскрите см.: [27].

¹⁹ Цит. по: [11, с. 125].

Опираясь на слова Нагарджуны, замечу, что в буддизме Махаяны в конечном итоге отрицается сам принцип движения, поскольку феноменальный мир нереален, он не существует. В «Чатух-ставе» говорится: «любые дхармо-частицы [потока сознания] не пребывают ни в движении, ни в покое» [14, с. 303; 25, р. 129].

Обобщая вышесказанное, можно утверждать, что и в буддизме, и в даосизме цель одна – постижение Великой пустоты, Шуньяты, посредством осознания пустотности мира, символично выраженной в двух рассматриваемых учениях через модель «кругового вращения», но, в отличие от даосской модели двуединства, буддийская не содержит в себе движения возврата и выражает тождественность сансары и нирваны.

Обозначив базовые принципы двух рассматриваемых философских школ, далее я сосредоточусь на исследовании ключевого момента в учении шуньявады и даосизма – *срединного* пути, который *обуславливает* концепцию освобождения (санскр. *мокша*) или просветления (кит. *мин*). И мадхьямики, и даосы говорили о существовании пути, ведущего к освобождению или спасению, но в каждой из школ этот путь понимается различным образом.

Как уже было отмечено, в буддийском учении шуньявады путь к освобождению лежит не через «следование естественности», как у даосов, а через следование «благородному восьмеричному пути», который ведет к пониманию иллюзорного характера всего сущего, поскольку одной из самых важных характеристик дхармы как составляющего элемента сансары является *пустотность*.

Арья аштангика марга (санскр. आर्याष्टाङ्ग मार्ग) достигается знанием, психической практикой, это путь усилия и труда над собой, состоящий из следующих восьми шагов:

सम्यक द्रष्टिः । सम्यक संकल्प । सम्यक वचन । सम्यक कर्मान्त
। सम्यक अजीव । सम्यक व्यायाम । सम्यक स्मृतिः । सम्यक समाधिः॥

(*самьяк дришти* [правильное воззрение], *самьяк санкапта* [правильное намерение], *самьяк вачан* [правильная речь], *самьяк карманта* [правильное поведение], *самьяк аджива* [правильный образ жизни], *самьяк व्याма* [правильное усилие], *самьяк смрити* [правильное памятование], *самьяк самадхи* [правильное сосредоточение])²⁰.

²⁰ Благородный восьмеричный путь изложен в работе Андросова В.П. «Буддийская классика Древней Индии, Слово Будды и трактаты Нагарджуны» [2, с. 38], перевод выполнен автором работы.

Согласно учению Нагарджуны, конечным результатом освобождения является возможность познания *природы Будды* (санскр. *Буддха-дхату*) и проявление всех «состояний Будды» (санскр. *Татхагатагарбха*). В даосской традиции путь к просветлению (кит. *мин*) лежит через следование *естественности*, через *не-деяние* (кит. *у-вэй*). В «Дао дэ цзин» (чжан 48) говорится:

«В непрерывном уменьшении [человек] доходит до недеяния.
Нет ничего такого, что не делало бы недеяние.
Поэтому овладение Поднебесной всегда
осуществляется посредством недеяния.
Кто действует, не в состоянии овладеть Поднебесной» [5, с. 41].

Следует заметить, что в соответствии с принципом *у-вэй*, одним из самых главных положений даосизма, даосский мудрец в безмолвии осуществляет *не-деяние*, возвращает пустоту Дао (кит. *сюй Дао*) и распространяет через покой сердца своим присутствием в Поднебесной, будучи «камертоном», откликающимся на ритм мировой гармонии. Я полагаю, что даосский путь не является более легким, чем буддийский; он просто по своей сути – *иной*, содержащий в себе простоту и естественность.

И буддийский Бодхисаттва, и Совершенномудрый «Шэн жэнь» в конце пути достигают «центра круга». В первом варианте, чтобы овладеть *абсолютной истиной* (санскр. *парамартха-сатья*)²¹, Бодхисаттва следует через познание Тела Истины (санскр. *дхарма-кайи*), отождествляемого с реальной действительностью, с Абсолютом, приходя к постижению *пустотности Шуньяты*. Во втором варианте Совершенномудрый, постигая «ось в центре мирового круговорота», сливается с Дао, и его сущность становится *подобна пустоте*. Говоря словами трактата «Чжуан-цзы»: «Мудрый приводит к согласию утверждение и отрицание и пребывает в центре Небесного круга. Это называется “идти двумя путями сразу”» [23, с. 8].

Если учение махьямиков ориентировано на *самопостижение* путем соединения мудрости (санскр. *праджня*) и метода (санскр. *упайя*), ведущего к познанию Шуньяты, то даосское учение направлено на естественность, на единение с природой: посредством «метода» *не-деяния* постигается пустотность Дао. В «Дао дэ цзин» (чжан 2) сказано:

²¹ В буддизме Махаяны абсолютная истина (санскр. *парамартха-сатья*) понимается не как «непреложный факт», а как «внутренний опыт непрерывно изменяющейся личности», проходящей через изменение и гармонизацию сознания [30].

Совершенномудрый, совершая дела, предпочитает недеяние;
осуществляя учение, не прибегает к словам;
вызывая изменения вещей, [он] не осуществляет их сам;
создавая, не обладает [тем, что создано];
приводя в движение, не прилагает к этому усилий;
успешно завершая [что-либо], не гордится [5, с. 13].

В контексте наших рассуждений можно сказать, что в учении мадхьямиков приходят к «освобождению» через глубокое сосредоточение и самопознание, в даосизме – через «созвучие» с *Дао*, единение и рассредоточение. В обоих случаях достигается пустотное состояние («мокша» или «миг»), но в буддизме – путем постижения и преодоления естественной природы, в даосизме – путем «следования естественности».

Одним из ключевых моментов буддийского учения шуньявады является доктрина «Гатхагатагарбхи», содержащая учение о единой *Буддха-дхате*, или *Буддха-дхармате*²², т. е. «*Природе Будды*» для всех живых существ, согласно которому каждый человек имеет буддхическое «семя» и может стать просветленным. Ввиду того, что все живые существа находятся в круговороте *сансары*, который приводится в движение космической безначальной силой «неведения», затемняющей и омрачающей сознание, человеку трудно познать «ум ясного света», т. е. саму *природу Будды*, и проявить все «состояния Будды».

В отличие от этого, основоположники и апологеты даосского учения, несмотря на то, что путь человека в учении даосизма противопоставляется пути Неба, не считали, что мир управляется какой-либо силой, поскольку «изначальная природа» универсума (кит. *син*) гармонична, чиста и совершенна, и нужно только не препятствовать ее проявлению. Чжуан-цзы в своем трактате утверждает:

Когда вода течет вниз, она сама ничего не делает,
ибо стекать вниз – ее природное свойство.
Высший человек не совершенствует свои свойства,
но люди не отворачиваются от него.
Вот и небо само по себе высоко, земля сама по себе тверда,
солнце и луна сами по себе светлы.
Что же им надлежит совершенствовать? [23, гл. XXI. с. 36].

²² Учение о Телах Будды с описанием ранних сутр *Праджня-парамиты* изложено в работе [31, с. 167–184].

Согласно даосизму, препятствием на пути могут стать слова, поскольку они отвлекают от истинного смысла, переводят внимание человека с внутреннего мира на внешний. Говоря словами «Дао дэ цзин» (чжан 23):

Нужно меньше говорить, следовать естественности.
Быстрый ветер не продолжается все утро,
сильный дождь не продержится весь день.
Кто делает все это? Небо и Земля.
Даже Небо и Земля не могут сделать что-нибудь
долговечным, тем более человек» [5, с. 26].

Как уже было отмечено, с даосской точки зрения Совершенномудрый муж, «следуя естественности», отождествляет себя с водным потоком, «омывающим и огибающим собой все», но «ничему не навязывающим своего». Этим рассуждениям созвучны слова из трактата «Дао дэ цзин» (чжан 8):

Высшая добродетель подобна воде.
Вода приносит пользу всем существам и не борется [с ними]...
[Человек, обладающий высшей добродетелью, так же, как и вода],
должен селиться ближе к земле;
его сердце должно следовать внутренним побуждениям;...
Поскольку [он], так же как и вода, не борется с вещами,
[он] не совершает ошибок» [5, с. 16].

Итак, то общее, что присутствует и в буддийском учении, и в даосском – это признание реальности пустоты (санскр. *Шуньяты* или кит. *Сюй*), олицетворяющей собой истинно-сущее небытие, существующее «вне форм пространства и времени». Мир, согласно этим учениям, существует так, как мы его видим и так, как он действительно существует. Эти измерения могут быть названы также относительной (санскр. *самврити-сатья*) и абсолютной (санскр. *парамартха-сатья*) истинами, бытием (кит. *ю*) и небытием (кит. *ю*), миром перерождений (санскр. *сансара*) и миром просветления (санскр. *нирвана*). Все находящееся между этими противоположностями, до тех пор пока мы видим, что противоположности являются таковыми, в рассматриваемых учениях определяется как субъективное видение мира. Для того чтобы избавиться от субъективного мировосприятия, нужно достичь состояния *освобождения*, или *озарения*, когда противоположности сходятся и, исчезая, образуют новое, возникшее от их единства состояние – ис-

тинный мир небытия, сокровенную Великую пустоту (кит. *Тай сюй* или санскр. *Шуньята*), где все соотносится как бытие с небытием, абсолютное с относительным, ущербное с совершенным, конечное с бесконечным, изменчивое с постоянным, малое с великим, и пребывает «в своем подлинном виде».

Другими словами, *освобождение* (санскр. *мокша*) или *просветление* (кит. *мин*) возможно только в том случае, когда прерваны все связи с феноменальным миром. Ввиду этого мадхьямики сравнивают «видимый мир», или бытие, с волнами на поверхности беспредельного океана, который является миром небытия. Следовательно, имеют одинаковую сущность, означающую «неотделенность» бытия и небытия, т. е. *тождественность*.

Согласно обоим рассматриваемым учениям, истинно-сущее (*Шуньята*, *Дао*, *небытие*, «*Природа Будды*») тождественно миру и присутствует в самих вещах, определяя их природу. Такое понимание, в соответствии с которым нет разрыва между имманентным и трансцендентным и *Единое* (кит. «*И*») выражается потоком мгновенных вспышек *единичного*, приводит к «недуальному типу мышления», «стремлению к не-двойственности».

И буддийскому, и даосскому учению свойственно «парадоксальное» мышление, стремление к неразделению (санскр. *адвайта*). «*Природа Будды*», состоящая из двух аспектов, считается последователями Великой колесницы *неделимой*, поскольку первый аспект, отождествляемый с абсолютной природой Будды, или *Шуньятой*, тождественен второму аспекту – «уму ясного света», познаваемому через относительную природу Будды. Этим рассуждениям созвучна точка зрения даосов: «Дао пусто, но в применении неисчерпаемо» [5, с. 14], поскольку от Дао невозможно «ни убавить, ни прибавить», оно едино, совершенно и полно. В трактате «*Хуайнань-цзы*» говорится: «... тьма вещей приходит к сокровенному единству. Тогда нет ни истинного, ни ложного, изменения происходят подобно сокровенным вспышкам...» [8, с. 97].

Согласно учениям и мадхьямиков, и даосов все взаимообусловлено, взаимопроникается, напоминая дыхание Космоса, олицетворяющего в буддизме морально-нравственный закон (санскр. *карма*), откликающийся на мысли, слова и поступки человека.

«Поскольку есть восприятие²³ групп [дхармо-частиц],
Постольку, несомненно, есть и [делание] Я.

²³ Термин «*восприятие*» (санскр. *граха*) в данном контексте употребляется в негативном значении, поскольку санскритское понятие «*граха*» дословно переводится как «схватывание или хватание за группы» и означает созидание новых дхармо-частиц и, следовательно, ведет к заблуждениям и поступкам, влекущим круговращение в сансаре, см. [29].

Если же есть созидание Я,
То снова будет деяние [карма], а от него снова – рождение²⁴»

(Нагарджуна. Гл. 2 XXXV [13, с. 140])

Согласно санскритско-русским словарям, понятие *карма* переводится как «действие»²⁵. Аналогичную коннотацию «дело», или «делание», имеет в китайском языке иероглиф «ли» [9, с. 37]. Никто и ничто не могут вмешиваться или воздействовать на морально-нравственный закон (санскр. *карма*): ни Небо, ни Будда, ни Бодхисаттва, только сам человек может «разрешать» и исправлять кармические ситуации.

В отличие от этого, для даосского учения в принципе невозможна «целевая установка» действия, поскольку не существует ничего более целостного, чем единство неба и земли, а нарушение человеком этой целостности отражается на явлениях природы и ведет к *дисгармонии* универсума. В «Дао дэ цзин» (чжан 64) сказано:

Кто действует – потерпит неудачу. Кто чем-либо владеет – потеряет.
Вот почему совершенномудрый бездейтелен, и он не терпит неудачи.
Он ничего не имеет и поэтому ничего не теряет.
Те, кто, совершая дела, спешат достигнуть успеха, потерпят неудачу.
Кто осторожно заканчивает свое дело, подобно тому, как он его начал,
у того всегда благополучие.
Поэтому совершенномудрый не имеет страсти,
не ценит труднодобываемые предметы, учится у тех,
кто не имеет знаний, и идет по тому пути, по которому прошли другие.
Он следует естественности вещей и не осмеливается [самовольно] действовать
[5, с. 50].

Как уже говорилось выше, и махьямики, и даосы понимают путь, ведущий к «освобождению» (санскр. *мокша*) или к просветлению (кит. «*минь*»), как **срединный**. Однако трактовки этого пути в древнеиндийской и древнекитайской традиции различны.

Для даосского учения *срединный путь* состоит в преодолении двойственности через уравнивание «инь» и «ян». «Прибывая и убывая», взаимопроникая и взаимообращаясь, они своим наличием (растворением) друг в друге создают неизменную целостность. Сворачиваясь и до-

²⁴ Термин «рождение» (санскр. *джати*) является в учении Нагарджуны одним из трех видов признаков новой зарождающейся жизни: «созидание Я (санскр. *Ахам*), карма и рождение» [29].

²⁵ См. перевод термина *карма* в словаре Ф.И. Кнауэра [7, с. 212].

стигая центра, они рожают новое, «невывявленное» состояние гармонии и покоя, состояние Великой пустоты Дао. Срединный путь даосов предполагает и обратное движение, разворачивание двух потенциалов, «инь» и «ян», их постоянное взаимообращение; следовательно, сохраняется гармоничное состояние и связь с универсумом. В трактате «Чжуан-цзы» говорится:

Делая добро, избегай славы;
делая зло, избегай наказания.
Идя срединным путем, можно себя уберечь,
благополучно прожить свои годы,
вскормить родных людей, исчерпать свой земной срок [23, гл. XXI. с. 9].

Согласно учению Лао-цзы, Совершенномудрый, идя *срединным путем*, в безмолвии осуществляет *не-деяние*, достигая идеального состояния, предполагающего полную эмоциональную успокоенность и постоянство, которое выражается в способности созерцать *истину пустотности* Дао, находящуюся «во всех вещах и явлениях».

В отличие от даосского пути, согласно учению шуньявады, буддийский *срединный путь* предполагает полное снятие противоположностей, поскольку все относительно и тождественно *пустоте*. *Невозможно – и не нужно – ничего уравнивать и гармонизировать*. В трактате Нагарджуны «Опровержение идеи Бога-творца» (санскр. «*Ишвара-картритва-ниракритир*» (3, Гл. LXXI) утверждается:

«Я преклоняюсь пред несравненным Просветленным [Буддой],
Который учил, что Пустотность, взаимозависимое происхождение
и Срединный путь [мадхьяма-пратипад] равнозначны [эка-артха]»
[10, с. 338].

В буддизме Махаяны нет возвратного движения. Успокаивая волнение дхарм и навсегда прерывая связи с внешним миром, Бодхисаттва познает смысл закона взаимозависимого возникновения и глубинную сущность всех видов Шуньяты, тем самым достигая состояния Будды²⁶. В комментарии к 6-й главе трактата «Собрание основоположений Закона» («Дхарма-санграха») сказано: «Буддийский же духовный Путь состоит в Срединности, в равной отстраненности от всех систем, категориальных норм, понятийных пар. На данном уровне совершенствования Знания, или непосред-

²⁶ О концепции «освобождения» в учении Махаяны см. [17].

ственной интуиции бытия, духовность означает и отстраненность от буддийской системы понятий, что является совершенством, близким к Прозрительности» [1, с. 584].

Итак, проведенный компаративный анализ позволил выявить сходства и различия в понимании *Пустоты* в учениях шуньявады и даосизма. В результате исследования предложено понимание Пустоты в обеих рассматриваемых философских системах через модель «кругового движения»: в буддийском учении шуньявады – *пустотность* сансары и нирваны, в даосском учении – состояние внутренней взаимообусловленности, относительность всех вещей и явлений, т. е. их *пустотность*. Сопоставление двух рассматриваемых систем мышления, олицетворяющих «различное отношение к жизни и деятельности», при явном различии позволило обнаружить их глубокое *фундаментальное единство* – в достижении состояния освобождения путем осознания не-дуальности и пустотности мира.

Литература

1. Андросов В.П. Буддизм Нагарджуны: религиозно-философские трактаты. – М.: Восточная литература, 2000. – 799 с.
2. Андросов В.П. Буддийская классика Древней Индии: слово Будды и трактаты Нагарджуны в переводах с палийского, санскритского и тибетского языков с толкованиями. – М.: Открытый мир, 2008. – 510 с. – (Серия «Самадхи»).
3. Гране М. Китайская мысль от Конфуция до Лаоцзы / пер. с фр. В.Б. Иорданского. – М.: Алгоритм, 2008. – 526 с.
4. Григорьева Т.П. Японская художественная традиция. – М.: Наука, 1979. – 368 с.
5. Дао Дэ Цзин. Книга пути и благодати / пер. с древнекит. Ян Хин Шуна. – М.: Эксмо, 2007. – 400 с.
6. Джампа Гинлей. Ум и пустота / пер. Т. Проваторова, М. Малыгина. – М.: Цонкапа, 2002. – 224 с.
7. Кнауэр Ф.П. Учебник санскритского языка. Грамматика. Хрестоматия. Словарь. – Лейпциг: Типография В. Другулина, 1908. – 295 с.
8. Кобзев А.П. Ван Янмин и даосизм // Дао и даосизм в Китае / отв. ред.: Л.С. Васильев, Е.Б. Поршнева. – М.: Наука, 1982. – С. 80–107.
9. Краткий русско-китайский и китайско-русский словарь / под ред. У. Кэлли и др. – М.: Вече, 2007. – 358 с.
10. Нагарджуна. «Опровержение идеи Бога-творца» («Ишвара-картрита-ниракритир...») // Андросов В.П. Буддизм Нагарджуны: религиозно-философские трактаты. – М.: Восточная литература, 2000. – Гл. 3. – С. 287–328.
11. Нагарджуна. «Коренные строфы о срединности» («Мула-мадхьямака-карика») // Андросов В.П. Учение Нагарджуны о Срединности: исследование, перевод с санскрита, тибетского. – М.: Восточная литература, 2006. – С. 209–449.

12. *Нагарджуна*. «Сутра Сердца» или «Сутра о сущности Совершенной Мудрости» («Праджня-парамита-хридайя-сутра») // Андросов В.П. Учение Нагарджуны о Срединности: исследование, перевод с санскрита, тибетского. – М.: Восточная литература, 2006. – С. 505–520.
13. *Нагарджуна*. «Драгоценные строфы наставления царю» («Ратна-авали раджа-парикатха») // Андросов В.П. Буддийская классика Древней Индии. Слово Будды и трактаты Нагарджуны: перевод с пали, санскрита и тибетского языков с комментариями. – М.: Открытый мир, 2008. – С. 165–272. – (Самадхи).
14. *Нагарджуна*. «Четыре гимна Буддам» («Чатух-става») // Андросов В.П. Буддийская классика Древней Индии. Слово Будды и трактаты Нагарджуны / исслед. и пер. с санскр., пали, тибет. с коммент. В.П. Андросова. – М.: Открытый мир, 2008. – С. 282–320. – (Самадхи).
15. *Рерих Ю.Н.* Тибетско-русско-английский словарь с санскритскими параллелями: в 10 т. / под общ. ред. Ю. Парфимоновича и В. Дылыкова. – М.: Наука, 1983–1993.
16. *Родичева И.С.* Жень и Дао как формы внутреннего постижения: стратегии самопознания в древнекитайской философии // Вестник Харьковского национального университета имени В.Н. Каразина. Серия: Философия. Философские перипетии. – 2008. – Т. 830, № 28. – С. 80–87.
17. *Родичева И.С.* Концепция «освобождения» в учении Махаяны // Вестник Харьковского национального университета имени В.Н. Каразина. Серия: Философия. Философские перипетии. – 2011. – Т. 952, № 43. – С. 121–127.
18. *Родичева И.С.* Концепция дхармы в учении мадхьямиков // Вестник Харьковского национального университета имени В.Н. Каразина. Серия: Философия. Философские перипетии. – 2010. – Т. 917, № 42. – С. 60–65.
19. *Родичева И.С.* Концепция тождества сансары и нирваны в учении мадхьямиков // Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского. Серия: Философия. Культурология. Политология. Социология. – 2011. – Т. 24 (63), № 1. – С. 73–79.
20. *Родичева И.С.* Философия «пустотности» Чжуан-цзы // Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского. Серия: Философия. Культурология. Политология. Социология. – 2012. – Т. 24 (65), № 4. – С. 42–49.
21. *Розенберг О.О.* Труды по буддизму. – М.: Наука, 1991. – 295 с.
22. *Судзуки Д.Т.* Основные принципы буддизма Махаяны / пер. с англ. С.В. Пахомов. – СПб.: Наука, 2002. – 382 с.
23. *Чжуан-Цзы* // Чжуан-Цзы. Ле-Цзы / пер. с кит., вступ. ст., примеч. и указ. В.В. Малявина. – М.: Мысль, 1995. – С. 59–287. – (Философское наследие; т. 123).
24. *Lindtner Ch.* The problem of precanonical Buddhism // BSR. – 1997. – Vol. 14, N 2. – P. 125–127.
25. *Lindtner Ch.* Hymn to [the Buddha] transcending the world // Lindtner Ch. Nagaijuniana. Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna. – Copenhagen: Akademisk forlag, 1982. – P. 129–139.

DOI: 10.17212/2075-0862-2019-11.2.1-111-132

"PATHS TO LIBERATION" PHILOSOPHY: SHUNYAVADA AND TAOISM

Rodicheva Irina,

Cand. of Sc. (Philosophy),

Associate Professor of Philosophy and Humanities Department

Novosibirsk State University of Economics and Management,

56, Lomonosov St., Novosibirsk, 630005, Russian Federation

rodichevs@rambler.ru

Abstract

The article attempts to consider the theories of «liberation» in the ancient Eastern philosophy, which, on the one hand, clearly reflect the similarities and differences between the Buddhist teaching of Shunyavada and Taoism, and on the other hand define the basic principles of two philosophical schools in question.

Despite the emphasis in the text on the difficulty of comprehending such key concepts of the philosophy of "liberation" as "Tao" and "Shunyata", since they cannot be subjected to analysis of formal logic and rational definition possessing "intangibility", "ambiguity" and, one might even say, "transcendence" of meanings and definitions, the author in his work considers these terms using the dialectical method, its form of thinking embodies the unity of the basis of opposites "*and this and that*". The theoretical, methodological and comparative researches of the *basic* concepts of *madhyamik's* "*Shunyata*" and *emptiness of "Tao"*, covered in the article and taken as independent units of philosophical discourse, have shown that it makes sense to speak of the close relation of considered concepts, since there are two aspects of **emptiness** in each of them: "*theoretical*" that defines the classification of approaches and meanings of emptiness, and "*practical*" that reveals the methods (means) and strategies of self-improvement.

As a result of the research, the author has proposed an understanding of emptiness in both considered philosophical systems through the model of «circular motion»: in relation to the Buddhist teaching of Shunyavada, it embodies non-duality, *emptiness* of samsara and nirvana, in respect of the Taoist teaching, it symbolizes "the internal state of interdependence and mutual permeability", the relativity of all things and phenomena, i.e. their *emptiness*. It has also been defined that Madhyamikas and the Taoists interpret the path leading to "liberation" (*Skt. mokṣa*) or enlightenment (*Chin. "min"*) as **median**. Nevertheless, the interpretations of this path are diverse in the ancient Indian and ancient Chinese traditions, since, in relation to the Taoist doctrine, the Middle way is to overcome duality through harmonizing the "yin" and "yang" that create the continued integrity by dint of presence (dissolution) in each other. Folding and reaching the center, they give birth to a new "undetected" state of harmony and peace, namely the state of "the Great emptiness of Tao". In contrast to the Taoist Middle path, the Buddhist *Middle way* involves the complete elimination of opposites since everything is relative and identical to *Emptiness* (*Skt. Śūnyatā*) and it does not lie through "following naturalness" as indicated in Taoism, but through following "the eightfold

path” (*Skt. Arya aṣṭāṅgika mārga*) that leads to understanding the illusory nature of all things, since one of the most important features of dharma as a constituent element of samsara is emptiness (*Skt. Śūnyatā*).

Keywords: Buddhism, Taoism, Tao, Shunyata, Emptiness, Madhyamikas, Mahayana, Shunyavada, Nagarjuna, Tao Te Ching.

Bibliographic description for citation:

Rodicheva I. “Paths to Liberation” philosophy: Shunyavada and Taoism. *Idei i idealy – Ideas and Ideals*, 2019, vol. 11, iss. 2, pt. 1, pp. 111–132. DOI: 10.17212/2075-0862-2019-11.2.1-111-132.

References

1. Androsov V.P. *Buddizm Nagardzhuny: religiozno-filosofskie traktaty* [Nagarjuna’s Buddhism: religious and philosophic treatises]. Moscow, Vostochnaya literatura Publ., 2000. 799 p.
2. Androsov V.P. *Buddiskaya klassika Drevnei Indii: slovo Buddy i traktaty Nagardzhuny v perevodakh s paliiskogo, sanskritskogo i tibetskogo yazykov s tolkovaniyami* [Buddhist classics of the Ancient India: Buddha’s Word and the Treatises of Nagarjuna in translations from Pali, Sanskrit and Tibetan languages with interpretations]. Moscow, Otkrytyi mir Publ., 2008. 510 p.
3. Granet M. *La pensée chinoise*. Paris, Éditions Albin Michel, 1968 (Russ. ed.: Grane M. *Kitaiskaya mysl’ ot Konfutsiya do Laotszy*. Translated from French V.B. Iordanskii. Moscow, Algoritm Publ., 2008. 526 p.).
4. Grigor’eva T.P. *Yaponskaya khudozhestvennaya traditsiya* [Japanese art tradition]. Moscow, Nauka Publ., 1979. 368 p.
5. Dao de Tszin. *Kniga puti i blagodati* [Tao Te Ching. The Book of the Way and Virtue]. Translated from Ancient Chinese by Yan Khin Shun. Moscow, Eksmo Publ., 2007. 400 p.
6. Dzhampa Tinlei. *Um i pustota* [The mind and the emptiness]. Translation by T. Provatorova, M. Malygina. Moscow, Tsionkapa Publ., 2002. 224 p.
7. Knauer F.I. *Uchebnik sanskritskogo yazyka. Grammatika. Khrestomatiya. Slovar’* [Sanskrit language textbook. The Grammar, Chrestomathy, Dictionary]. Leipzig, V. Drugulin Typography Publ., 1908. 295 p.
8. Kobzev A.I. Van Yanmin i daosizm [Wang Yangming and taoism]. Vasil’ev L.S., Porshneva E.B., execut. eds. *Dao i daosizm v Kitae* [Tao and Taoism in China]. Moscow, Nauka Publ., 1982, pp. 80–106.
9. Kelli U., ed. and all. *Kratkii russko-kitaiskii i kitaisko-russkii slovar’* [Brief Russian-Chinese and Chinese-Russian dictionary]. Moscow, Veche Publ., 2007. 358 p.
10. Nagardzhuna. “Oproverzhenie idei Boga-tvortsa” (“Ishvara-kartritva-nirakritir...”) [“The Refutation of the Creator’s Idea” (“Ishvara-kartritva-nirakritir...”)]. Androsov V.P. *Buddizm Nagardzhuny: religiozno-filosofskie traktaty* [Nagarjuna’s Buddhism: religious and philosophic treatises]. Moscow, Vostochnaya literatura Publ., 2000, ch. 3, pp. 287–328.

11. Nagardzhuna. "Korennye strofy o sredinnosti" ("Mula-madkh'yamaka-karika") [The Root Stanzas of the Middle Way: the Mula-madhyamaka-karika]. Androsov V.P. *Uchenie Nagardzhuny o Sredinnosti* [Nagarjuna's teaching on the Middle Way: introduction, translation with annotation and supplements]. Moscow, Vostochnaya literatura Publ., 2006, pp. 209–449.

12. Nagardzhuna. "Sutra Serdtsa" ili "Sutra o sushchnosti Sovershennoi Mudrosti" ("Pradzhnya-paramita-khridaiya-sutra"). Androsov V.P. *Uchenie Nagardzhuny o Sredinnosti* [Nagarjuna's teaching on the Middle Way: introduction, translation with annotation and supplements]. Moscow, Vostochnaya literatura Publ., 2006, pp. 505–520.

13. Nagardzhuna. "Dragotsennye strofy nastavleniya tsaryu" ("Ratna-avali radzha-parikatka"). Androsov V.P. *Buddiiskaya klassika Drevnei Indii. Slovo Buddy i traktaty Nagardzhuny: perevod s pali, sanskrita i tibetskogo yazykov s kommentariyami* [A Buddhist classics of Ancient India. Buddha's Teaching and Treatises of Nagarjuna: translation from pali, sanskrit and tibetan with commentaries V.P. Androsov]. Moscow, Otkryti mir Publ., 2008, pp. 165–272.

14. Nagardzhuna. "Chetyre gimna Buddam" ("Chatukh-stava"). Androsov V.P. *Buddiiskaya klassika Drevnei Indii. Slovo Buddy i traktaty Nagardzhuny: perevod s pali, sanskrita i tibetskogo yazykov s kommentariyami* [A Buddhist classics of Ancient India. Buddha's Teaching and Treatises of Nagarjuna: translation from pali, sanskrit and tibetan with commentaries V.P. Androsov]. Moscow, Otkryti mir Publ., 2008, pp. 282–320.

15. Rerikh Yu.N. *Tibetsko-russko-angliiskii slovar' s sanskritskimi parallelyami: v 10 t.* [Tibetan-Russian-English dictionary with Sanskrit parallels: in 10 vol.]. Moscow, Nauka Publ., 1983–1993.

16. Rodicheva I.S. Zhen' i Dao kak formy vnutrennego postizheniya: strategii samopoznaniya v drevnekitaiskoi filosofii. *Vestnik Khar'kovskogo natsional'nogo universiteta imeni V.N. Karazhina. Seriya: Filosofiya. Filosofskie peripetii – Journal of V.N. Karazhin Kharkiv National University, Series: Philosophy. Philosophical Peripeteias*, 2008, vol. 830, no. 28, pp. 80–87.

17. Rodicheva I.S. Kontseptsiya "osvobozhdeniya" v uchenii Makhayany [Concept of "liberation" in the doctrine of the Mahayana]. *Vestnik Khar'kovskogo natsional'nogo universiteta imeni V.N. Karazhina. Seriya: Filosofiya. Filosofskie peripetii – Journal of V.N. Karazhin Kharkiv National University, Series: Philosophy. Philosophical Peripeteias*, 2011, vol. 952, no. 43, pp. 121–127.

18. Rodicheva I.S. Kontseptsiya dkharmy v uchenii madkh'yamikov [Conception of dharma in the doctrine of the madhyamikas]. *Vestnik Khar'kovskogo natsional'nogo universiteta imeni V.N. Karazhina. Seriya: Filosofiya. Filosofskie peripetii – Journal of V.N. Karazhin Kharkiv National University, Series: Philosophy. Philosophical Peripeteias*, 2010, vol. 917, no. 42, pp. 60–65.

19. Rodicheva I.S. Kontseptsiya tozhdestva sansary i nirvany v uchenii madkh'yamikov [The concept of the identity of sansara and nirvana in the doctrine of the madhyamikas]. *Uchenye zapiski Tavricheskogo natsional'nogo universiteta im. V.I. Vernadskogo. Seriya: Filosofiya. Kul'turologiya. Politologiya. Sotsiologiya – Scientific Notes of Taurida National V.I. Vernadsky University. Series: Philosophy. Culturology. Political sciences. Sociology*, 2011, vol. 24 (63), no. 1, pp. 73–79.

20. Rodicheva I.S. Filosofiya “pustotnosti” Chzhuan-tszy [The Chuang Tzu’s philosophy of “emptiness”]. *Uchenye zapiski Tavricheskogo natsional’nogo universiteta im. V.I. Vernadskogo. Seriya: Filosofiya. Kulturologiya. Politologiya. Sotsiologiya – Scientific Notes of Taurida National V.I. Vernadsky University. Series: Philosophy. Culturology. Political sciences. Sociology*, 2012, vol. 24 (65), no. 4, pp. 42–49.
21. Rozenberg O.O. *Trudy po buddizmu* [Works on the Buddhism]. Moscow, Nauka Publ., 1991. 295 p.
22. Suzuki D.T. *Outlines of Mahayana Buddhism* (Russ. ed.: Sudzuki D.T. *Osnovnye printsipy buddizma Makbayany*). Translated from English by S.V. Pakhomov. St. Petersburg, Nauka Publ., 2002. 382 p.).
23. Chzhuan-Tszy [Zhuangzi]. *Chzhuan-Tszy. Le-Tszy* [Zhuangzi. Liezi]. Translated from Chinese by V.V. Malyavin. Moscow, Mysl’ Publ., 1995, pp. 59–287.
24. Lindtner Ch. The problem of precanonical Buddhism. *BSR*, 1997, vol. 14, no. 2, pp. 125–127.
25. Lindtner Ch. Hymn to [the Buddha] transcending the world. Lindtner Ch. *Nagajuniana. Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna*. Copenhagen, Akademisk forlag, 1982, pp. 129–139.
26. Madhyamaka-shastra. *The Madhyamakasāstram of Nāgārjuna*: in 2 vol. Ed. by Ram Chandra Pandeya. Delhi, MLBD, 1988, vol. 1, p. 1.
27. Mulamadhyamaka. *Mūlamadhyamakakārikāh*. Ed. by J.W. de Jong. Madras, The Theosophical Publishing House, 1977, pp. 217–252.
28. *Prajña Pāramitā-Ratna-Guṇa-Saṃcaya-Gāthā: Sanscrit and Tibetan Texts*. Ed. by E. Obermiller. Moscow, Leningrad, USSR Academy of Sciences Publ., 1937. 125 p.
29. *Ratnāvalī of Ācārya Nāgārjuna with the commentary by Ajitamitra*. Vol. 1. *Tibetan version*. Ed. by Ācārya Ngawang Samten. Sarnath, Institute Higher Tibetan Studies, 1991. 470 p.
30. Suzuki D.T. *Studies in the Lancavatara Sutra*. London, Routledge & K. Paul, 1968. 464 p.
31. Williams P. *Mahayana Buddhism. The Doctrinal foundations*. London, 1989. 438 p.

The article was received on 03.09.2018.

The article was reviewed on 24.10.2018.