नागार्जुन

НАГАРДЖУНА

ФИЛОСОФИЯ НА СРЕДНИЯ ПЪТ

НАГАРДЖУНА

ФИЛОСОФИЯ НА СРЕДНИЯ ПЪТ

Мӯламадхиямака-кāрикā

Електронна книга

Издателство Екстрем
София, 2012

© Димитър Г. Иванов, преводач
© Сергей Стоилов Герджиков,
философска редакция
© Ирина Пенева – корица, дизайн
© Издателство Екстрем
Доц. д-р Милена Братоева –
сравнение със санскритски оригинал и консултиране
David Kalupahana – English translation, 1986;
Preface, Introduction, commentaries.
Ирина Пенева – художник на корицата
Издателство Екстрем

ISBN 978-954-8418-86-7

СЪДЪРЖАНИЕ

Предговор към българското издание
Бележки на преводача
Из предговор към английското издание

Увод

Средният път
Нāгāрджуна: Митът
Нāгāрджуна: велик философ и коментатор
Нāгāрджуна и Кумāраджīва
Буда и Нāгāрджуна
Kaccāyanagotta-sutta
Анализ на Kaccāyanagotta-sutta
Езикът и истината в концепцията на Буда
Времето на Шрāваките
Първият реформатор: Моггалīпутта-тисса
Ранен период Махāяна: втори опит за реформация
Мисията на Нāгāрджуна
Структурата на Кāрикā

Анализ на Кāрикā

Част I (Причинност и промяна)
Част II (Dharma-nairātmya)
Част III (Pudgala-nairātmya)
Част IV (Заключение)

Философското дело на Нāгāрджуна

Епистемологически изследвания 155
Онтология 159
Философия на езика 165
Нравствена философия 170
Познанието, което води към свобода 173

КĀРИКĀ

Посвещение 178
Глава 1. Изследване на условията 183
Глава 2. Изследване на движението 200
Глава 3. Изследване на зрението 217
Глава 4. Изследване на скандхите 227
Глава 5. Изследване на елементите 236
Глава 6. Изследване на страстта и страстния 244
Глава 7. Изследване на обусловеното 252
Глава 8. Изследване на действието и деятеля 279
Глава 9. Изследване на субстанциалното 290
Глава 10. Изследване на огъня и горящото 298
Глава 11. Изследване на началото и края 313
Глава 12. Изследване на страданието 319
Глава 13. Изследване на нагласите 327
Глава 14. Изследване на връзката 337
Глава 15. Изследване на себе-природата 342
Глава 16. Изследване на оковите и освобождението 352
Глава 17. Изследване на плода на действието 361
Глава 18. Изследване на Аза 388
Глава 19. Изследване на времето 405
Глава 20. Изследване на хармонията 411
Глава 21. Изследване на ставането и преставането 426
Глава 22. Изследване на татхāгата 439
Глава 23. Изследване на пороците 451
Глава 24. Изследване на благородните истини 467
Глава 25. Изследване на свободата 506
Глава 26. Изследване на 12-те каузални фактора 527
Глава 27. Изследване на възгледите 535
Индекс на санскритски термини 552
Съкращения 557

Предговор

към българското издание

Тази книга е първи превод на български на безсмъртната *Мӯламадхямака-кāрикā* на Нāгāрджуна (*Философия на Средния път*).

Като основа е избран английският превод на Дейвид Калупахана[1], всепризнат експерт в областта на Будизма. Автор е на изследванията: *Buddhist Philosophy and Culture*, *The Principles of Buddhist Psychology*, *The Path of Righteousness, Buddhist Philosophy: A Historical Analysis*. Калупахана е написал девет книги, повече от тридесет статии в специализирани списания и тридесет и пет статии в *Encyclopedia of Buddhism*.

Други два значителни съвременни английски преводи на *Мӯламадхямака-кāрикā* са на *Кенет Инада* от 1970[2] и на *Джей Гарфилд* от 1995[3]. Калупахана се позовава на Инада, както и на класическия превод на Вале Пусен[4].

Защо Калупахана? Реалната алтернатива е само Гарфилд. Неговият превод е по-нов, поетичен и опростен.

---

[1] David Kalupahana, *The Philosophy of the Middle Way* (Albany: State University of New York Press, 1986).

[2] Kenneth Inada, *A Translation of his Mūlamadhyamakakārikā* (*Tokyo*: Hokuseido Press, 1970).

[3] Jay L. Garfield, *The Fundamental Wisdom of the Middle Way. Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā* (New York–Oxford: Oxford University Press, 1995).

[4] *Mādhyamikavṛtti*(*Madhyamakakārikās*), ed. L. de la Valee Poussin (*Bibliotheca Buddhica* 4, St. Petersburg: The Imperial Academy of Sciences, 1903–1913).

Ние включваме пасажи и от превода на Гарфилд за по-релефно представяне на положенията на Нāгāрджуна. Нāгāрджуна в превода на Калупахана е близо до духа на ранните сутри, в които Буда отхвърля твърденията за битие–небитие и техните импликации.

Както и Калупахана, ние предпочетохме да предадем по-точно смисъла, отколкото мерената реч на санскрит. Съзнаваме, че трансферът на смисъл от друга култура е неизбежно и промяна на смисъла. Българският превод е редактиран съгласно най-точния трансфер на смислите и значенията на будистките понятия според контекста. Текстът е сравнен със санскритския оригинал.

Преводът е придружен с пълно представяне на оригиналния санскритски текст строфа по строфа и с коментарите на Дейвид Калупахана.

Нāгāрджуна

Нāгāрджуна е най-великият философ на Будизма и един от двамата най-велики индийски философи. По своята величина е сравняван с *Шаṅкара* – автора на прочутата *Брахма-сӯтра-бхāшя̄* (*Коментари към Брахма-сутра*)[5]. Ако трябва да посочим аналогични фигури от Западната философия, двамата индийски мислители са сравними с Кант и Хегел. Така, както Кант създава критическата философия и с това слага край на догматичната европейска метафизика, Нāгāрджуна създава уникална релативистична философия, която слага край на догматичната индийска метафизика, пуснала корени и в будистката мисъл. Така, както философията след Кант е диалектична по дух в сравнение с докантовата метафи-

[5] Бълг. издание: *Брахма-сӯтра на Бāдарāяṇа с коментарите (бхāшя̄) нā Шаṅкара Āчāря* (Плевен: Евразия–Абагар 1992).

зика, в Индия и Китай след Нагарджуна спекулативната мисъл е дълбоко повлияна от неговата критика.

Всичко, което се знае за живота на Нāгāрджуна е несигурно. Роден бил в богато семейство брахмани в Южна Индия към началото на второто столетие след Христа. Според друга версия е роден във Вайдарбха, днешен Берар в Централна Индия, но живее предимно в Южна Индия. В царството Āндхра бил почитан от един от последните царе от династията Шāтавāхана. Разказва се, че бил настоятел в Наланда, голям будистки манастир близо до Бодхгая, Индия. За живота му, както обикновено в Индия, не са запазени факти, а се разказват легенди.

Съгласно легендата Нāгāрджуна бил подложен на изпитания от зли демони, подобно на Гаутама Буда. Те предизвиквали земетресение, наводнение, ураган, буря, каменопад. А след като останал невъзмутим, жени-демони му служели по време на дълбоките медитации в продължение на дванадесет години.

Нāгāрджуна станал учител и философ, участвал в много дебати и имал много ученици. Построил много пагоди и храмове. Написал много трактати.

Според легендата бил учил митичните същества *наги*, изобразявани антропоморфно с глави на змии, които населяват водите. Затова го изобразяват с кобра над главата. Самото име *Нāгāрджуна* е съставено от „*нāгā“* и „*арджуна“* – бял, светъл[6]. Нагите го поканили да остане при тях, но той отказал. От тях мъдрецът получил според легендата дванадесетте тома на *Праджняпарамита*, които се пазят в храма на Нāгāрджуна в Катманду.

В края на живота си Нāгāрджуна медитирал в гората Шри Праварта в южна Индия. Според легендата хиндуисти, негови опоненти в дебатите, го помолили да умре,

[6] Бел. М. Братоева

тъй като не можели да го победят в дебатите, а и не можели да му причинят никаква вреда.

Нагарджуна учел: на всичко родено е съдено да умре; всичко натрупано ще бъде изгубено; всичко създадено се разпада.

Нāгāрджуна е основател на *Мāдхямика – школата на Средния път*, наричана още *Шūнявада* (Учение за пустотата). След смъртта му Āрядева продължил ученията.

На Нāгāрджуна се приписват многобройни произведения, сред които има написани от други автори със същото име. *Мūламадхямака-кāрикā* със сигурност е написано от Нāгāрджуна. За негови също се приемат *Виграхавяāвартанū* (*Избягващият спора*) и *Ратнāвалū* (*Огърлица от скъпоценни камъни*)[7].

С основния си труд *Мūламадхямака-кāрикā* Нāгāрджуна е в корена на разбирането за реалността отвъд битие–небитие и отвъд всякакви комбинации на крайни позиции относно същността и произхода на света, живота и смъртта, свободата и несвободата.

Мūламадхямака-кāрикā

Мūламадхямака-кāрикā означава: „*Строфи за основите на Средния път*“[8] или „*Мнемонични строфи за Средното учение“*. Будизмът е наречен от самия му основател *среден път* между страстта и аскезата и е развит от Гаутама Буда в план отвъд полярните позиции в мисленето, говоренето, поведението и развитието на човека.

---

[7] Фрагменти от *Мūламадхямака-кāрикā* и от тези две съчинения са включени в антологията на Ерик Фраувалнер – преведена на български: *Антология на будистката философия* (София: Евразия 1995).

[8]Мūла–‘основен, изходен’, мадхя–‘среден’, мака–‘път’, ‘учение’, кāрикā–‘строфа’, ‘положение’ – (бел. М. Братоева).

Произведението, което държите в ръцете си, е повлияло на Източната философия и култура неизмеримо силно. Нāгāрджуна развива будизма като най-дълбока философия на относителността с тъждество на относителните *самсара* и *нирвана* (жизнен процес и свобода) и повлиява критично традиционната Ведическа философия и култура. Това разбиране прониква в Китай и в целия далечен Изток и оформя *Махāяна* (*Голямата колесница*), задълбочената в сравнение с ранния будизъм *Хīнаяна* (*Малката колесница*), без да променя духа му. Тук Калупахана показва, че няма граница между двете „течения“ и че Нāгāрджуна развива философията на Буда такава, каквато е. Най-важна концепция в нея е *взаимозависимостта* или *зависимият произход*: (*paṭiccasamuppāda, paṭiccasamuppāda*) на езика пали, на който е записан Будисткия канон – ранните сутри на Буда.

В *Кāрикā* са формулирани положения, които сами по себе си са ненадминати като техника, логика, диалектика и спекулация. Но тази спекулация не е самоцелно упражнение в описване на света, а дълбоко промисляне на свободата като независимост от догматични възгледи и обяснения относно света и човека, съществуването и несъществуването, живота и смъртта.

Нāгāрджуна детайлно изяснява прозрението на Буда относно заблудите в утвърждаването и отричането на вкоренени и естествени гледища и специално абсолютното Битие и Небитие. Незнанието е в корена на страданията, защото привързва човешките същества към жизнени пътища, лишени от покой и блаженство. В своите беседи Гаутама Буда е отказвал да твърди каквото и да е относно безусловно съществуване и несъществуване от позиция на дълбоко разбиране на течащия свят, празен откъм вечна природа, неуловим за абсолютни понятия.

Нāгāрджуна блестящо разработва варианти на Чатушкоти, „четиривърхата формула“. Тя изчерпва възможните абсолютни твърдения: битие, небитие, битие-небитие, отрицание на битие-небитие. В четиристотинте строфи (кāрикā) се довеждат до абсурд наглед най-естествени и очевидни положения, с които сме свикнали и на Запад. Всички те се отхвърлят, с което се отхвърлят произтичащите от тях варианти на метафизика или вяра в трансцендентен Абсолют. На основата на разбирането на Буда за зависимия произход *Нāгāрджуна* разработва понятието *ś̄ūnyatā* („пустота“) в смисъл на относителност, а не като абсолют. Строфите на *Нāгāрджуна* безмилостно рушат най-очевидни понятия и изправят ума пред откъсване от всичко познато и проникване в сфера, където битие–небитие, живот–смърт са нереални сами по себе си.

Мӯламадхямака-кāрикā е велик урок по свобода.

Сергей Герджиков,
редактор на превода

Бележки на преводача

Фактът, че не е възможно да се коментира текст без позицията на коментатора да повлияе на коментара е натрапчиво очевиден и досадно тривиален. Той е напълно валиден и за *будологията*, в това число за превода и коментара на Дейвид Калупахана върху *Мӯламадхияма-ка-кāрикā* на Нāгāрджуна. Различните автори разглеждат и ситуират будистката доктрина по различен начин в зависимост от собствените си нагласи и предполагаемите нагласи на целевата група, към която е насочено изследването. Анализите им биват отклонявани още повече поради стремежа будистките текстове да бъдат „нагодени“ повече или по-малко към едно или друго течение в западната философия.

В този смисъл настоящият превод и коментар на прочутия трактат на Нāгāрджуна не се отличава от общия тип текстове върху източната философия и особено от тези върху будизма. Налице са ясни лични философски нагласи от страна на автора и съответно опити за доближаване до позиции в западната философия.

Дейвид Калупахана при все това се отличава от повечето изследователи именно по тези позиции. За разлика от класически изследователи на Нāгāрджуна като Мурти и Шчербацки, нагласата на Калупахана е по-скоро аналитична, езикова и прагматистка. Това със сигурност е една по-подходяща нагласа при интерпретацията на текст като *Мӯламадхиямака-кāрикā*, в който светът или съществуващото са схванати и описани по-скоро по един конвенционален[9], а не субстанциален или безусловно реалистки начин. Самият метод на Нāгāрджуна е

[9] Jay Garfield, *The Fundamental Wisdom of the Middle Way* (Oxford University Press, 1995), 90.

по-скоро аналитичен и критически, извличащ, изследващ и проверяващ изключително подробно дадено положение, и прагматистки, доколкото приемането или отхвърлянето на това положение зависи най-вече (но не само) от последствията му за човешкия живот.

Въпреки тези предимства на настоящата аналитично-прагматистки ориентирана интерпретация на *Мӯламадхиямака-кāрикā*, добре е читателят да има предвид, че самата *Кāрикā* е *уникален санскритски текст* и автентичното му разбиране отива отвъд всяко сравнение с течения и идеи в западната философия, било то повече или по-малко успешно. Нāгāрджуна не може и не трябва да бъде безусловно подвеждан под категории като „аналитик“, „емпирик“, „прагматист“ и т. н. Макар и в неизмеримо по-голям мащаб, това важи за целия будизъм като културен феномен.

Разбира се, при все това подобни определения, доколкото са възможно най-адекватни трансфери на смисъл, са необходими и неизбежни във всеки превод. Просто следва да се осъзнава въпросните трансфери.

И накрая, редно е да се отбележи, че това е първото българско издание на *Мӯламадхиямака-кāрикā*, което означава, че читателите все още нямат възможност да сравнят интерпретацията на Калупахана с тази на други преводачи на Нāгāрджуна. Ето защо е важно от настоящия текст да не се извличат строги, непоклатими или догматични заключения за тезите, методите и целите в *Мӯламадхиямака-кāрикā*, за Нāгāрджуна, Мāдхямика и будизма като цяло.

Димитър Г. Иванов,
преводач

Из Предговора

на Дейвид Калупахана

Наясно съм, че трудът ми ще предизвика дискусия. Като се надявам тя да бъде от полза, възнамерявам да повдигна един важен въпрос във връзка с Нāгāрджуна. Този въпрос има още по-голямо значение с оглед на неотдавнашните изследвания на будистката традиция. Значителният труд на професор Хаджиме Накамура (Hadjime Nakamura, *Indian Buddhism,* 1980) съдържа повече сведения за историята на будистката литература от която и да е друга публикация по темата. Неговото прецизно изследване разглежда не само съдържанието, авторите и хронологията на повечето будистки текстове, но сравнява и версиите им на санскрит, пали, китайски, тибетски и японски език. След като прочетох внимателно този труд, разпознах по-ранен пласт от текстове, които досега обикновено бяха причислявани към т. нар. Mahāyāna (Махāяна) традиция. Към тях спадат два текста – *Kāśyapaparivarta* (*Кāшяпапариварта*) и *Vajracchedikā-prajñāpāramitā* (*Ваджрачхедикāпраджñāпāрамитā*). Колебая се дали е уместно тези текстове в автентичния си вид да бъдат наричани махāянистки, макар да са съхранени от школите на Махāяна. Същото важи за колекциите Нйкая и Āгама, които се отнасят към Нīnayāna (Хйнаяна) само защото са запазени от Theravāda (Тхеравāда) или Sarvāstivāda (Сарвāстивāда).

Въпросът с изключителна важност гласи: „Къде би се насочил философ като Нāгāрджуна, за да открие учението на Буда?“ Доколкото знам, този исторически въпрос нито е зададен, нито е намерил отговор. По онова време все още не е написана *Saddharmapuṇḍarīka-sūtra*

(*Саддхармапуṇḍарīка-сӯтра*), която очертава конфликта между Хӣная̄на и Маха̄я̄на. Дори противопоставянето да е предхождало На̄га̄рджуна, кои са каноническите текстове, принадлежащи към автентичната философска позиция на Маха̄я̄на, които На̄га̄рджуна би могъл да използва, за да разтълкува словата на Буда?

Старателният прочит на Накамура показва, че опитите да се открие автентичен Маха̄я̄на текст, на който На̄га̄рджуна се е уповавал, са безплодни. Преди съставянето на *Saddharmapuṇḍarīka* трудно може да става дума за прецизно написан трактат, който да обясни философията на Маха̄я̄на по начина, по който я представят съвременните учени. След като не е разполагал с толкова усъвършенствани Маха̄я̄на сутри, На̄га̄рджуна е бил принуден да потърси учението на Буда в старите беседи от Ника̄я и А̄гама. Този подход е още по-лесно обясним във време, в което проблемите произлизат не само от метафизическите школи като Сарва̄стива̄да и Саутра̄нтика, но и от по-известните религиозни водачи – например Aśvaghoṣa (Ашвагхоша), който отдава прекалено голямо значение на все по-популярната „вяра“ в трансцендентен Буда. Внимателният прочит на На̄га̄рджуна ще разкрие, че той е бил настроен критично и към двете тенденции. Ако за образец на Тхерава̄да бъде посочен Buddhaghosa (Будхагхоша), а Candrakīrti (Чандракӣрти) или Sāntideva (Са̄нтидева) се приемат като съвършени маха̄я̄нисти, в тези школи не биха се вписали нито Буда, нито Моггалӣпутта-тисса, нито пък На̄га̄рджуна.

Изчерпателното изследване на На̄га̄рджуна и Чандракӣрти ме убеди, че първият все още е предан на Буда, а вторият се е приближил по-скоро до ведическата интерпретация – така Чандракӣрти е положил началото на процеса, довел до изчезването на будизма като специфична доктрина в Индия.

Увод

на Дейвид Калупахана

Средният път

Личностите от почти всяка будистка школа са забулени в много митове. Често тези митове са резултати от сектантска надпревара, която представлява напаст през цялата история на будизма. В най-голяма степен това важи за съперничеството между двете велики школи – Тхеравāда и Махāяна. Тези предразсъдъци поляризират двете традиции, но фактически те са ако не еднакви, то поне изключително подобни една на друга. Близки са в предаността си спрямо основните моменти в учението на Буда; могат да бъдат сравнявани и по начина, чрез който отхвърлят някои неизменно прокрадващи се в доктрината метафизични представи.

Двата основни и взаимозависими аспекта в учението на Буда са философският и практическият. Те са ясно формулирани в две беседи, които се радват на почит от страна на всички будистки школи, независимо от междуособиците – става дума за *Kaccāyanagotta-sutta* (*Каччāянаготта-сутта*)[10]“ и *Dhammacakkappavattana-sutta* (*Дхаммачакапаватана-сутта*)[11]. Цитираната от повечето основни школи в будизма *Kaccāyanagotta-sutta* се занимава с философията на „средния път”, поставена между двете абсолютистки теории в индийската философия. Става дума за изложената в ранните *Upaniṣad* (*Упанишади*) теория на перманентното съществуване (*atthitā, атхитā*) и за противоположната теория на не-

[10] S 2. 16–17; Tsa 12. 19 (*Taisho* 2. 85c).
[11] S 5. 420–424; Tsa 15. 17 (*Taisho* 2. 103c).

съществуването (*natthitā, натхитā*), въведена от материалистите. Междинната позиция е изразена като „зависим произход“ (*paṭiccasamuppāda, паṭиччасамуппāда*), теория, състояща се от дванадесет фактора (*dvādasāṅga, двāдасāṅга*), чрез които се обяснява природата на човешката индивидуалност и света на опита. Не по-малко известната *Dhammacakkappavattana-sutta*, тачена от повечето будисти като първата проповед на Буда, формулира практическия аспект на средния път. Според нея срединят път стои между двете крайности на себезадоволяване (*kāmasukhallikānuyoga, кāмасукхаликāнуйога*) и себе-потъпкване (*attakilamathānyoga – атакиламатхāнйога*) и се изразява във водещия към свобода и щастие благороден осемстепенен път (*ariyo aṭṭhaṅgiko maggo, арийо аṭṭхаṅгико маггo*).

Будистите винаги са се опитвали да останат предани на ученията в тези две беседи, въпреки злополучния разрив между Тхеравāда и Махāяна. Понякога обаче възниквали отклонения от автентичното послание на беседите в следствие на силния натиск, налаган и отвътре и отвън, и от държавата, и от обществото. В сферата на философската спекулация като пример може да послужи една от сектите принадлежащи към т. нар. Стхавиравāда, а именно *Сарвāстивāда*. Последните представят теорията „себе-природа“ или „субстанция“ (*svabhāva, свабхāва*). Някои представители на Махāяна пък признават идеята за „вродено съзнание за просветление“ (*bodhicitta, бодхи-читта)*. И двете школи, както ще стане ясно по-нататък, влизат в разрез с основния философски принцип на Буда, а именно – „зависимия произход“ (*paṭicca samuppāda, паṭичча самуппāда*) “.

Изложеният в прочутата *Dhammacakkappavattana-sutta* практически среден път (основан върху философския среден път) се оказва по-податлив на изменения. В

противоречие със споменатата беседа, Тхеравāда и Махāяна въвеждат огромен брой религиозни практики, чието изследване изисква допълнителен труд. Затова и настоящото издание е посветено изключително на философския аспект на средния път и неговото съхраняване въпреки отцепническите интерпретации, с които изобилства будистката традиция. Запазването на междинното гледище се дължи на реформатори като Нāгāрджуна и Моггалīпутта-тисса. Последният е малко известен на Запад въпреки ролята му в будисткия събор от времето на император Asoka (Ашока).

Настоящият очерк не цели да подчертае заслугите на по-малко известни личности като Моггалīпутта-тисса, макар будолозите все още да не са изследвали старателно прочутия му трактат „Спорни моменти“ [12] (*Kathāvatthu*) (*Катхāваттху*). Тъкмо обратното, целта на изследването е да реставрира духовния облик и философската позиция на Нāгāрджуна, претърпели неправомерни спекулации не толкова у традиционните будисти, колкото у съвременните учени.

Нāгāрджуна: Митът

Почти във всички школи на будизма *Махāяна* Нāгāрджуна е бил смятан за втори Буда и е заемал второ място в редицата на патриарсите. Това се дължи на отказа от страна на тези школи да признаят духовния ранг на хилядите преки ученици на Буда, постигнали равностой-

[12] За подробно историческо изследване на *Kathāvatthu* вж. книгата на S. N. Dube, *Cross Currents in Early Buddhism* (New Delhi: Manohar), 980. Изследването на тази работа би било улеснено до голяма степен от неотдавнашната PTS публикация от N. A. Jayawickrema на едно по-внимателно редактирано издание на коментара от Buddhaghosa.

ни на неговите познание и разбиране (*ñāṇa-dassana, ñāṇa дассана*). За разлика от постиженията на тези ученици, описани черно на бяло в текстове като *Theragātha* (*Тхерагāтха*) и *Therigātha* (*Тхеригāтха*), за постиженията на Нāгāрджуна не се споменава никъде. Единственото изключение е преведената на китайски от Кумāраджīва[13] биография, в която става дума за преминаването на Нāгāрджуна към будизма и за научната му дейност. Следователно, основанието Нāгāрджуна да бъде смятан за втори Буда се намира в основните му съчинения, които са разглеждани като философски интерпретации на сутрите в Махāяна.

Кенет Инада, автор на един от най-позитивните анализи на Нāгāрджуна, смята, че благоговението към Нāгāрджуна „понякога стигало до такива размери, че името му било някъде безразсъдно превъзнасяно, другаде – тъпкано, дори използвано в противовес на традицията[14]“. По всяка вероятност Инада визира стремежа на тантрическите автори да се позоват на авторитет в своите идеи, несъмнено обвързани с нови религиозни практики. Дори да оставим настрана подобни крайности, все още е възможно да се твърди, че възвишената позиция, приписвана на Нāгāрджуна, засвидетелства на късните будисти некритическо и догматично отношение спрямо религиозното становище на ранния будизъм. Такова отношение е нагледно не само в някои Махāяна текстове, но и в късната коментарна литература на Тхеравāда, където за *Абхидхамма*[15] се говори в изключително припов-

[13] *Lung-shu-p'u-sa-ch'uan (Лун-шу-пу-сачуан)*, Taisho 2047.

[14] Kenneth Inada, *Nāgārjuna. A Translation of his Mūlamadhyamakakārikā* (Tokyo: Hokuseido Press, 1970), 3.

[15] Термин на палийския канон, буквално „висша Дхамма (санскр. дхарма – учение, доктрина); сборник от трактати върху

дигнат тон. Твърди се, че Буда се е въздигнал в божествения свят (*devaloka, девалока*), за да проповядва Абхидхамма на „майка си“, която пребивавала там[16]. Макар да цели утвърждаването на произведение, възникнало дълго след смъртта на Буда, подобно изказване несъмнено имплицира, че преките ученици на Буда не са били способни да разберат съдържанието на това произведение. Въпреки това представителите на Тхеравāда не развиват това твърдение до степен, в която то би накърнило стария идеал за *arahant* (*арахант*). Когато обаче представителите на Махāяна целят да придадат авторитет на сутрите *Prajñāpāramitā*, те не се задоволяват да ги наричат „възвишени текстове“ (*vaipulya-sūtra, вайпуля-сӯтра*) – т. е. по-висшестоящи от тези в Никāя и Āгама. Омаловажават се духовните постижения на ранните будисти; стига се до осъждане на самия идеал за *arahant*, въплътен в старите текстове.

Saddharmapuṇḍarīka-sūtra[17] се очертава като водещо произведение в това движение. Подбудите и дори целта биха могли да са благородни – става дума за един от първите опити различните схващания и представи в будизма да бъдат обединени. Начинът, по който това се осъществява обаче, довежда до увеличаване на стълкновенията вместо до тяхното прекратяване.

Дори бегъл поглед върху историята на будизма би разкрил отклонилите се от учението „монаси“ (*bhikṣu, бхикшу*), които водели по-светски живот дори от самите миряни, и в същото време претендирали за духовни постижения. Смята се, че подобни случаи е имало още по

Буда учението, причислен към будисткия канон няколко века след смъртта на Шакямуни (бел. прев.).

[16] *DhsA* 76.

[17] *Sdmp* 43 ff.

времето на Буда. Ненавистта към такива монаси е изразена във (*Vinaya-piṭaka*) (*Виная-пиṭака*) [18] и *Kāśyapa-parivarta*[19]. В последната те са описани като глутница кучета, които се бият помежду си за подхвърлен кокал.

Все пак е възможно егоистичното и срамно поведение на някои монаси да е довело до положителни резултати – на техния фон саможертвата и алтруизмът са могли да изпъкнат като благородни образци. Подобни реакции и контра-реакции обаче не бива да водят до това преките ученици на Буда (*arahant*-и като Sāriputta (Шāрипутта), Moggallāna (Моггаллāна) и Kassapa (Кассапа) да бъдат окачествявани като „хора на низки домогвания“ (*hīnābhiratā, хӣнāбхиратāм*)[20]. По този начин те се обвързват с концепция, обратна на „средния път“, формулиран в първата проповед на Буда. Неговите ученици са работили за благото на човечеството, като избягвали крайностите на себе-угаждането и себе-разрухата. Чрез „средния път“са постигали състоянието на свобода, наречено „успокояване на нагласите“ (*saṅkhāra-samatha, саṅкхāра-саматха*). *Thera-* и *Therī-gāthā* съдържат автентични записи, които ясно свидетелстват за идеала на първите будисти. Това е идеалът, приет и от най-големия мислител на „средния път“– Нāгāрджуна (XVII. 1).

За разлика от Тхеравāда, която превъзнася Абхидхамма, *Saddharmapuṇḍarīka-sūtra* отива твърде далеч

---

[18] *Vin* 2. 241; вж. неизброимите препратки, според които Chabbaggiya (Чаббаггия) са злодеи, чието поведение станало причина за формулирането на редица правила за спазване на дисциплина.

Виная питака – една от трите големи части на будисткия канон (Сутта питака, Абидамма-питака, Виная питака). Означава колекция от наставления за монашеския живот (б. ред.).

[19] *Kp,* 105.

[20] *Sdmp*, 45, вж. също *MKV*, 306.

в преоценката на цялата философска и религиозна традиция, започвайки със самия Буда. В нея не само са порицани първите последователи, но е омаловажено значението на ранните текстове. Беседите, записани в Никāя и Āгама, са разгледани като посредствени по своето съдържание. Аргументът за това е: първите последователи не са били способни да разберат истинското учение на Буда. Така той е бил принуден да проповядва низша и непълна доктрина, която да съвмести с мисловната способност на учениците си. Такава оценка обаче имплицира, че Буда не е бил способен да предаде истинското учение по разбираем за околните начин. Така традицията Махāяна подготвя почвата за философ като Нāгāрджуна, който трябва да е обяснил учението по съвършен начин, за да бъде издигнат до нивото на втори Буда или дори по-високо от Шāкямуни. Не е изненадваща, следователно, появата на съвременни коментари, според които лотосовият цвят, поникнал с раждането на Буда, израства и разцъфтява с появата на Нāгāрджуна. Стига се дотам, че учен от ранга на Мурти поддържа, че Буда дори е въвел тезата за „теория на елементите“ (*dharma, дхарма*), отхвърлена от Нāгāрджуна в учението за „пустотата“ (*śūnyatā, шӯнятā*)[21]. Това твърдение еднозначно издига Нāгāрджуна над Буда. Така повечето класически и някои съвременни автори защитават теза, според която Нāгāрджуна развива в традицията учения, едва загатнати от Шāкямуни. Опиянени от това схващане за еволюция на мисълта, някои изследователи отхвърлят дълбочината на философските идеи, изложени от Буда преди 2500 години. Това се дължи на пълния провал от страна на тези автори да доловят философската находчивост на Буда,

[21] T. R. V. Murti, *Central Philosophy of Buddhism* (London: Allen & Unwin, 1960), 49–50.

отразена в Никāя и Āгама. Убягва им също последвалия в по-късните коментари упадък на традицията, както и нейната реставрация при Моггалīпутта-тисса и Нāгāрджуна. Поради всички тези пропуски, на будистката традиция се приписва мисловно развитие, подобно на онова в западната философия[22].

Нāгāрджуна: велик философ и коментатор

В следващите страници ще бъде направен опит Нāгāрджуна да се представи като коментатор, а не като архитект на будизма. Той не се опитва да усъвършенства философията на Буда. Работата му ще бъде обяснена като изкореняване на плевелите, обрасли ученията на Буда в резултат на философските схващания, произлезли от Стхавиравāда и Махāяна. Ще бъде показано, че *Mūla-madhyamaka-kārikā* (оттук нататък ще използвам съкращението *Kārikā* (*Кāрикā*) е превъзходен коментар върху думите на самия Буда в *Kaccāyanagotta-sutta*. Ще стане ясно, че Нāгāрджуна поддържа всяко едно изказване на Буда в тази беседа и го подкрепя с примери от други текстове; след това изчиства спекулациите на принадлежащи към по-късната будистка традиция метафизици. Трайните сектантски предразсъдъци на верните представители на Тхеравāда и Махāяна са разбираеми до известна степен. Това не важи за научната критика – тя е длъжна да остане незасегната от такива предразсъдъци. Съвременното изследване на будизма започва със схващането за разцепление във философската и религиозна доктрина в следствие на сектантските междуособици. Този подход многократно е доказвал своята несъстоя-

[22] Mark Siderits, book review in *Journal of Indian Philosophy,* 8 (1980): 192.

телност. Едва сега учените започват да осъзнават, че разделението между Тхеравāда и Махāяна е преувеличено и че основното учение на Буда е останало непокътнато през вековете. Настава моментът термините Тхеравāда и Махāяна да излязат от употреба. Премахването на това разделение обаче е възпрепятствано от начина, по който съвременните учени интерпретират философията на Нāгāрджуна. Настоящият превод на *Кāрикā* и коментара върху всяка нейна строфа са предвидени като коректив на тази интерпретация.

Едно задълбочено проучване на будистката литература би показало, че базовите идеи се запазват въпреки постоянния им конфликт с други схващания. Последните са били в разрез с основното учение на Буда и по този начин са ставали причина за спорове между будистките мислители. Без да взимат под внимание това, те прибързано обединяват ранните беседи на Буда и обобщението на съдържанието им в т. нар. *Abhidharma* (Абхидхарма). Добавят по-късните интерпретации, издържани във *vibhāṣā* (*вибхāшā*) или *aṭṭhakathā (аṃṃхакатхā)* и критикуват всичко това под понятието Тхеравāда или Хīнаяна. Същото се отнася за някои текстове (*sūtra, сӯтра*) и трактати (*śāstra, шāстра*) на *Махāяна*. Подобно на Абхидхарма, тези текстове са интерпретирани само в светлината на коментарите към тях. Така съвременните академични изследвания се оказват неспособни да се откъснат от коментарната традиция. Няма основания беседите на Буда и дори ранните Абхидхарма текстове да бъдат смятани за сектантски произведения на т. нар. Тхеравāда. Като цяло, Тхеравāда или Стхавиравāда, а по-конкретно Сарвāстивāда и Саутрāнтика могат да бъдат разглеждани като секти. Сектантските им възгледи обаче не се намират в двата сборника на Абхидхарма, а в коментарите към тях. Издигането на Абхидхарма спрямо

първите беседи до степен на върховно изложение е извършено не от нейните съставители, а от коментаторите □. Нещо повече – представителите на *Махāяна*, обезпокоени от субстанциалистките схващания на Сарвāстивāда и Саутрāнтика, са се опитвали да съхранят оригиналната доктрина на Буда чрез учението за пустотата (*śūnyatā*). Тази реакция на късните будисти срещу субстанциализма е изразена в *Kāśyapaparivarta* и ранните текстове от *Prajñāpāramitā*. Следователно, тези произведения не трябва да бъдат причислявани към сектантството, възникнало в следствие на трактати като *Saddharmapuṇḍarīka-sūtra.*

Следващите страници са опит да се покаже, че някои именити Махāяна философи наистина са се стремели да превъзмогнат подобни сектантски трактовки с цел възстановяване единството на будизма. Тези мислители са действали според идеалите, въплътени в ранните беседи – не са отричали нито позитивния аспект на будизма, изразен в Абхидхарма, нито негативния, представен от първите сутри на Махāяна.

Настоящият анализ ще се съсредоточи върху работата на Нāгāрджуна в Индия. След този внимателен анализ на философията му, един бъдещ проект би могъл да изясни дали съперничеството между основните философски традиции Mādhyamika (Мāдхямика) и Yogācāra (Йогāчāра) наистина е съществувало.

А. К. Уордър е сред първите, които поставят въпроса за принадлежността на Нāгāрджуна към Махāяна [23]. Причината за повдигането на въпроса е в това, че в най-значимия труд на Нāгāрджуна (т. е. *Кāрикāта*) липсват препратки към който и да било махаянски текст, вклю-

[23] A. K. Warder, *Indian Buddhism* (Delhi: Motilal Banarsidass 1970), 376.

чително към прочутите сутри *Prajñāpāramitā*. Уордър смята, че Нāгāрджуна е използвал текста *Samyukta* (*Самюкта*) като база за своя трактат, въпреки че в *Кāрикā* това не е упоменато. Единственият текст, цитиран там по име е *Kātyāyanāvavāda* (*Кāтяянāвавāда*)[24] – произведение, налично и в палийските Никāя[25], и в китайските Āгама[26]. Основните изследователи на Нāгāрджуна често пропускат този важен факт.

Дори когато забелязват това обстоятелство, учените допускат, че Нāгāрджуна се позовава единствено на отхвърлянето на двете крайности на съществуване (*atthitā*) и несъществуване (*natthitā*), проповядвано от Буда в *Kātyāyanāvavāda*. До момента (поне доколкото зная) няма публикация върху будизма, която да разглежда подробно съдържанието на беседата между Буда и Кассāyana (Каччāяна), преди да се впусне в изследване на Нāгāрджуна. Като приемат, че Нāгāрджуна е представител на Махāяна и следователно би отхвърлил текстовете, съхранени от Стхавиравāда, учените продължават да разглеждат *Кāрикāта* в светлината на собствените си заблуди по отношение на школата Мāдхямика. Крайният резултат от всичко това е объркване и безпорядък. Изследователите приемат неохотно позитивните изказвания на Нāгāрджуна в *Кāрикāта*. Готови са даже да отхърлят някои от най-важните глави в нея с аргумента, че това са по-късни интерполации или пък че нямат отношение към основната теза на Нāгāрджуна.

Голяма несправедливост по отношение на Нāгāрджуна е да се смята, че последният избирателно е цитирал онези изказвания на Буда, чрез които би могъл

[24] *Kārikā* XV. 7.
[25] *S* 2. 17.
[26] *Tsa* 12. 19 (*Taisho*, 2. 85c).

да подкрепи собствените си убеждения. Ако той наистина отричаше някаква теория на елементите, въведена от Буда (както мисли Мурти), самият Нāгāрджуна като твърд противник на метафизичните възгледи не би пропуснал да го заяви открито. Също така, няма никакви доказателства в подкрепа на тезата, че беседата „Поучение към Кāтя̄яна“ (*Kātyāyanāvavāda*), която Нāгāрджуна цитира, се различава от *Kaccāyanagotta-sutta*, записана в Никāя и Āгама. *Kāśyapaparivarta* в *Ratnakūṭa* (*Ратнакӯṭа*) съдържа два текста, които са адресирани към Кāśyара (Кāшяпа) и се занимават със средния път. Единият от тях обяснява средния път чрез дванадесетте фактора на човешката личност (*dvādasāṅga*)[27], а другият го тълкува с негативни термини като “не-изчезване, невъзникване“ и т. н. [28] Този по-късен вариант не присъства в Никāя и Āгама, но Нāгāрджуна вероятно е знаел и за двете версии и е бил наясно със съдържанието им. Неговата *Кāрикā* е била опит да се разтълкува доктрината без да се влиза в противоречие с която и да е от тях. Фактът, че Нāгāрджуна се позовава на Кātyāyana (Кāтя̄яна), а не на Кāшяпа, е от изключително значение, защото означава, че първият е бил запознат не само с варианта от *Ratnakūṭa*, но и с версиите от Никāя и Āгама. Поради това анализът на *Кāрикā* ще започне с проследяването на идеите, които Нāгāрджуна защитава и на тези, които критикува и отхвърля.

Едно изследване на *Кāрикā* във връзка с „Поучение към Кāтя̄яна“ или с някои от другите текстове в Никāя и Āгама би следвало да доведе до по-добро разбиране на философията на Буда, без да допринася към т. нар. разделение между Хӣная̄на и Махāя̄на.

---

[27] *Кр* 60–61.
[28] Ibid., 56.

Нāгāрджуна и Кумāраджīва

Съвременните изследвания на историята на будистката мисъл почиват върху различаването между индийските и китайските форми на будизъм. Смята се, че индийският будизъм работи с причинността чрез карма, докато синитската[29] Махāяна разработва каузалност, определена чрез *dharma-dhātu*[30] (*дхарма-дхāту*). Според тази теза при въвеждането си в Китай ранният будизъм претърпява коренна промяна. За да се изясни въпроса с пренасянето на будизма, е необходим изчерпателен английски превод на китайския коментар върху *Кāрикāṃā*, написан от Кумāраджīва. Ричард Робинсън прави първия систематичен опит да реши проблема с преноса[31] на будизма. Този опит обаче е основан на непълно изследване върху първата глава от съчиненията на Нāгāрджуна и Кумāраджīва. Подробният анализ върху работата на Кумāраджīва ме убеди, че въведената от него форма на будизъм в Китай съвсем не се различава от индийската, която Нāгāрджуна излага в *Кāрикā*. Аз твърдя, че философията на Нāгāрджуна е преутвърждаване на емпиристката и прагматистка философия на Буда. Оттук излиза, че въведената в Китай форма на будизъм не се различава от автентичната философия на Буда. Това може да послужи като обяснение за оцеляването на прагматисткия будизъм в Китай при наличието на едно също толкова прагматистко конфуцианство. От друга

[29]Синитски – маркира групата на китайския език и китайската народност въобще (бел. прев.).

[30] Вж. Whalen Lai, "Chinese Buddhist causation theories: An analysis of the sinitic Mahāyāna understanding of *Pratītyasamutpada.*" *Philosophy East and West*, 27 (1977): 241–264.

[31] Richard H. Robinson, *Early Mādhyamika in India and China* (Madison: University of Wisconsin, 1967), 83–88.

страна, това обяснява и изчезването на будизма в Индия вследствие на сблъсъка му с изключително силния индийски идеализъм. Преобладаващото мнение, че идеалистическата традиция в Индия асимилира будизма поради неговия също толкова идеалистичен характер, се нуждае от строга проверка – особено след като философ от класата на Нāгāрджуна по никакъв начин не застъпва идеалистични възгледи. Тук се явява необходимостта от едно все още незапочнато изследване, а именно – задълбочена трактовка върху будистката традиция Йогāчāра.

Буда и Нāгāрджуна

За Нāгāрджуна, Буда несъмнено е бил Гаутама (вж. *Кāрикā* XXVII. 30), принц на Шакя (дн. Непал) – човекът, постигнал просветление и станал непреодолим противник на почти всяка философска идея от онова време. Както ще стане ясно по-нататък, философската сцена по времето на Буда е била толкова объркана, че понякога той е бил принуден да въвежда нови термини, за да изрази идеите си.

Две от най-важните теории, преобладавали в тогавашна Индия, са: (1) съществуване (*sat, astitva, сат, аститва*), развивана от индийските мислители още от времето на първите Веди; (2) не-съществуване (*asat, nāstitva, асат, нāститва*), въведена от материалистите в реакция на традиционната метафизика. В случая съществуване или *astitva* не означава обикновено емпирично съществуване; става дума за съществуването на перманентен субстрат в човека и във всички аспекти на природата. В човека това съществуване се изразява като „неизменния Аз“ (*ātman, ātман*), окован в преходната психофизична личност. Веднъж освободен от тези окови, *ātman* се завръща в същинското си местообитание – универсалния Аз (*ātman, ātман*) и в крайна сметка достига

върховното състояние (*Brahman, Брахман*). В опита си да обяснят тази наличност в човека и природата, някои класически философи се спират на понятието за бог творец. Нищо от казаното дотук не би предизвикало възраженията на Буда. Проблемът е, че индийските философи не спират до схващането за бога творец. Те твърдят, че от самото начало *ātman* е сътворен от бог или богове, които са го причислили към една от четирите социални класи. Става дума за съсловията на свещениците (*brāhmaṇa, брāхмаṇа*), воините (*kṣatriya, кшатрия*), търговците (*vaiśya, вайшя*) и слугите (*шӯдрā*)[32]. Така излиза, че обществения ранг на всеки индивид е преопределен и непроменим. Именно това схващане предизвиква силната критика на материалистите и на Буда.

Отхвърляйки метафизичния Аз, материалистите обаче отиват в другата крайност. Те застъпват тезата за унищожение на човешката личност след смъртта и отричат нравствената отговорност зад действията на индивида. Заменят предишната теория с учение за неразрушимостта на материята[33].

Kaccāyanagotta-sutta

Поучението на Буда към Каччāяна е признато като извор от почти всички философски школи в рамките на будизма. За да бъде разбрана обаче, тази сутра трябва да бъде поставена в контекста на споменатите по-горе схващания. Следва пълното съдържание на беседата, както е изложено от Ānанда:

„Така съм чувал: Блаженият живееше в Сāватхи, в манастира Анатāпиṇḍика близо до горичката Джета. По

[32] *Rg-veda* x. 90; също и *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 1. 4. 11–13.

[33] Вж. David J. Kalupahana, *Causality. The Central Philosophy of Buddhism* (Honolulu: The University of Hawaii, 1975), 39.

това време го посети достопочтеният Каччāяна – виден представител на своя род – и като го поздрави, приседна до него. Като седна, той запита Възвишения: „Достпочтени, [хората] постоянно говорят за някакъв „правилен възглед”. До каква степен може да има правилен възглед?

„За този свят, Каччāяна, има нагласи към възгледа: съществуване и не-съществуване. Понятието за несъществуване в света не се появява за онзи, който възприема възникването на света с истинска мъдрост. За онзи, който възприема така изчезването на света, понятието за съществуване в света не се появява.

Хората в по-голямата си част, Каччāяна, са зависими от привързване, вкопчване и наклонност. И този, който не следва това привързване и вкопчване, тази зависимост на ума, тази наклонност и нагласа, този който не се придържа или прилепва към възгледа: „Това е моят Аз“ и който мисли: „страданието, което е възникващо, възниква; страданието, което изчезващо, изчезва”, е несмутим човек, свободен от съмнение. Следователно, неговото познание не е зависимо. Това, Каччāяна, е „правилен възглед”. „Всичко съществува“– това, Каччāяна, е едната крайност. „Нищо не съществува“– това, Каччāяна, е другата крайност. Без да навлиза в която и да е крайност, Татхāгата те учи на средното учение.

От невежеството произхождат нагласите; от нагласите произхожда съзнанието; от съзнанието произхожда психофизичната индивидуалност; от психофизичната индивидуалност произхождат шестте сетива; от шестте сетива произхожда контактът; от контакта произхожда чувството; от чувството произхожда желаенето; от желаенето произхожда вкопчването; от вкопчването произхожда възникването; от възникването произхожда раждането; от раждането произхождат старостта и смъртта,

скръбта, риданията, страданието, умората и отчаянието. Такъв е произходът на цялото страдание. Но премахването на невежеството слага край на нагласите; пълното изтребване на нагласите прекратява съзнанието; прекратяването на съзнанието слага край на психофизичната индивидуалност; разпадът на психофизичната индивидуалност слага край на шестте сетива; угасването на шестте сетива слага край на контакта; прекратяването на контакта слага край на чувството; прекратяването на чувството слага край на желаенето; прекратяването на желаенето слага край на вкопчването; прекратяването на вкопчването слага край на възникването; прекратяването на възникването слага край на раждането; прекратяването на раждането слага край на старостта и смъртта, скръбта, риданията, страданието, умората и отчаянието. И така идва краят на цялото страдание[34]“.

Анализ на Kaccāyanagotta-sutta

Сутрата е посветена на фундаменталния епистемологичен въпрос: „Какво е правилен възглед (*sammādiṭṭhi, саммāдиṭṭхи*)?“. В *Brahmajāla-suttanta* (Брахмаджāласуттанта) са посочени шестдесет и два възгледа, които били широко разпространени по времето на Буда[35]. След просветлението си Шакямуни осъзнава, че всички те са незадоволителни – не е бил склонен да се съгласи с нито един от тях. Поради това много учени приемат, че Буда не е имал гледище, което да изложи; нямал е шестдесет и трети възглед, който да представи. Ако това бе вярно, Буда би посъветвал Каччāяна да не приема никакъв възглед – независимо дали е правилен или погрешен, исти-

[34] *S* 2. 17. Cf. *Tsa* 12. 19 (*Taisho* 2. 85c).
[35] *D* 1. 12 ff.; *Ch'ang* 14. 1 (*Taisho* 1. 88b ff.).

нен или неистинен. Очевидно е обаче, че случаят не е такъв.

Буда определя два възгледа, които доминират. Шестдесет и двата възгледа от *Brahmajāla-suttanta* по един или друг начин развиват две основни схващания: за перманентно съществуване (*atthitā, амхитā,* санскр. *astitva, аститва*) и за не-съществуване (*n'atthitā, н'амхи-тā,* санскр. *nāstitva, нāститва*). По-нататък той изяснява мотивите, поради които тези възгледи трябва да бъдат отхвърлени. Тези мотиви са епистемологически и следователно заслужават изчерпателно проучване.

„Понятието за не-съществуване в света не се появява за онзи, който възприема възникването на света с правилно познание". В цитираното изречение се срещат два изключително важни от епистемологическа гледна точка термина. Става дума за: (1) „възприема" (*passati, пассатu*) и (2) „истинска мъдрост" (*sammapaññā, саммапаññā*). Импликацията на първия от тези термини е напълно лишена от мистичност. „*Passati*" или „възприема" означава възприятие във всекидневния смисъл на думата. Възприетото не е нещо мистично и тайнствено – това е простото възникване и изчезване на феномените в света. Не става дума, поне в настоящия контекст, за някаква уникална форма на прозрение, която обикновения човек не притежава.

При термина „истинска мъдрост" (*sammapaññā*) нещата стоят по друг начин. В повечето случаи сетивният опит на обикновения човек е „окован с привързване, вкопчване и наклонност" (*upāya-upādāna-abhinivesa-vinibandha, упāя-упāдāна-абхинивеса-винибандха*). Те са определяни от предразсъдъците, желанията и страховете на човека. Ако той е способен да избегне привързването, вкопчването и наклонността и ако не следва своите нагласи, този човек не би приел становището: „Това е моят

[перманентен] Аз“. Вместо това би възприемал феномените в света като възникващи и изчезващи.

Дори обикновените хора, не съумели да се освободят напълно от предразсъдъци, са способни да възприемат възникването и изчезването на феномените. Следователно в някаква степен възприятието на обикновения и на просветления за „правилното знание“ и за „привързването, вкопчването и наклонността“ не се различават. Въпреки това обикновеният човек продължава да търси вечна субстанция зад феномените или пък висше същество, което направлява света. Този човек е връхлетян от съмнения спрямо собственото си възприятие. Един от начините съмнението да бъде неутрализирано е човек да се придържа към даденостите, без да търси нещо мистериозно. Буда разбира, че „когато феномените (*dhammā, дхаммā*) се явяват пред решителен и отдаден на съзерцание брахман, той вниква в зависимия произход на собствените си съмнения и по този начин ги преодолява [36]“.

Според *Kaccāyanagotta-sutta* съмнението не ще сполети онзи, който разбира нещата по начина, по който те се случват (*yathābhūtaṃ, ятхāбхӯтам*) и не търси перманентен и вечен Аз. Например, ако той разбира зависимия произход на страданието (*dukkha, дуккха*), той не ще изпадне в съмнение. С други думи, вместо да търси мистични причини, човек трябва да се насочи към причините, които могат да бъдат онагледени в контекста на ситуацията. В този случай от голяма полза може да бъде собствения му опит и следователно, за да придобие такова знание, човек не се нуждае от учител, който да му го предаде по някакъв тайнствен начин. Така знанието на този човек не би било друго-зависимо (*apara-paccayā*

[36] *Ud* 1.

ñāṇam ev ‘assa ettha hoti, апара-паччаī-ñāṇам ев ‘асса ет-тха хотu).

Смята се, че постигналият такова знание притежава „правилен възглед“ (*sammā-diṭṭhi*). В ранния будизъм „правилният възглед“ се противопоставя на „погрешния възглед“ (*micchā-diṭṭhi, миччхā-дитṭхи*). Тук обаче не става дума за противопоставяне, подобно на това между истина и неистина в предбудистката традиция, където истината се отъждествява със съществуващото (*sat*). Всичко, което съществува, е истинско, а истинското по дефиниция не може да бъде друго освен истинско. Според тази *априорна* дефиниция „истината“ следва да бъде нещо, което *винаги* съществува. Придобитото чрез сетивните рецептори обаче не винаги е налично. Оттук се извежда положението, че истинското се различава от сетивния опит – то е винаги (*sassata, caccama*) и във всичко; изразява се с вездесъщата онтологична истина (*ātman*) и с вездесъщата нравствената истина (*brahman*).

Както бе споменато по-рано, теорията на съществуването, т. е. теорията, според която „всичко съществува“ (*sabbaṃ atthi, саббам аттхu*), е неправилна не защото това може да бъде потвърдено, а защото в нея не се взема под внимание емпирично дадения факт на изчезването (*nirodha, нирodха*). Затова тази теория не се окачествява като „лъжовна“ (*a-satya, a-сатя*), „несъществуваща“ или „неистинна“, а като „объркване“ (*musā, мусā,* санскр. *mṛṣā, мṛшā*).

Според Буда отказът от теорията на „всесъществуването“ не прави верен обратния възглед, а именно, че „нищо не съществува“ (*sabbaṃ n’atthi, саббам-н’аттхu*). Този възглед имплицира много повече от *обикновено отричане* на перманентна и вечна субстанция в човека (*ātman*) или във вселената (*brahman*); става дума за тотален дисконтинуитет във феномените и за

унищожението им (*uccheda, уччхеда*). Както и предишния, този възглед е погрешен, но не защото това може да бъде доказано, а защото в него не се вписват някои аспекти на опита – например възникването (*samudaya, самудая*).

Буда не е търсил строги логически аргументи, с които да отрече тези теории. Той просто ги отбягва в своето обяснение на съществуването. За това свидетелства неговият аргумент: „Без да навлиза в която и да е крайност, Татхагата те учи на средното учение“ (*ete te ubho ante anupagamma majjhena tathāgato dhammaṃ deseti, еме-те-убхо-анте-анупагамма-маджджхена-татхāгато-дхаммам-десети*).

Буда ясно разграничава философията си от тази на Sañjaya Bellaṭṭhiputta (Сайджая Беллаттхипутта), живял по същото време. Последният отказвал да прави каквито и да е изказвания от страх да не бъде хванат в грешка[37]. Няма основания да се смята, че след като е отхвърлил двете крайни теории, Буда се е въздържал да изложи какъвто и да било възглед и е съблюдавал пълно мълчание. Такова предположение би подкопало автентичността на почти всички свързани с Буда учения и би станало пречка за възприемане на величието на този философ и духовен водач, чието послание, за разлика от посланието на скептичния Сайджая Беллаттхипутта, не изпада в забвение, а се превръща в мощно доминиращ светоглед през последните двадесет и пет века. Ето защо заключителната част на *Kaccāyanagotta-sutta* в никакъв случай не следва да бъде пренебрегвана като по-късна интерполация на т. нар. Тхеравāда.

В тази заключителна част Буда се опитва да обясни човешката личност, както и нейното пребиваване в света

[37] *D* 1. 58–59; *Ch'ang* 17. 1 (*Taisho* 1. 107a).

с принципа на зависимостта, без да прибягва към разкритикуваните преди това крайни възгледи. В първата част той описва личността така, както тя се развива във времето, окована в зависимостта на „привързването, вкопчването и наклонността“. Това е дванадесетстепенната формула (*dvādasāṅga*), изложена в положителна светлина. Тя описва последствията от невежеството, нагласите и поведението, което в следствие на тези нагласи тласка човешките същества към състояния на страдание и нещастие, както и към продължаващ процес на раждане и смърт. Във втората част чрез същата формула, но вече в негативни термини, се разяснява как чрез отстраняването на невежеството човек успокоява нагласите си, отстранява страданието и слага край на кръговрата раждане-смърт. Така завършва *Kaccāyanagotta-sutta*.

Макар и кратка, тази беседа недвусмислено разкрива основните учения на Буда, а огромната компилация в Āгама и Никāя предлага развитие на тези учения. Въпреки че отрича съществуване и не-съществуване в един метафизичен план, Буда признава съществуване и несъществуване на емпирично ниво. В този смисъл съществуването или не-съществуването се отнасят към преживяването на последствия или резултати (*attha, ammxa,* санскр. *artha, apmxa*). Следователно, тъй като е бил наясно с метафизическите импликации на именителните форми „съществува-не“ (*atthi-tā*) и „не-съществува-не“ (*n’ atthi-tā*), Буда използва глаголните форми „съществува“ (*atthi*) и „не съществува“ (*n’atthi*) за да обясни възгледа си за съществуване. [38]

Съществуването на неща, тяхното възникване и угасване са недвусмислено изразени в прословутата формула:

[38] *Ud* 80.

„Когато онова съществува, това става; при възникването на онова, възниква това. Когато онова не съществува, това не става; при изчезването на онова, угасва това (*Imasmiṃ sati idaṃ hoti, imassa uppādā idaṃ uppajjati. Imasmiṃ asati idaṃ na hoti, imassa nirodhā idaṃ nirujjhati, Имасмим сати идам хоти, имасса уппāдā, идам уппаджджати. Имасмим асати идам на хоти, имасса нирода̄ идам нируджджхати*)“.[39]

Въпреки това, езиковите конвенции от времето на Буда не са му предоставили адекватни формални средства, с които да изрази идеите си. В онази епоха схващането за себе-причиняване (*sayaṃ kataṃ, саям катам,* санскр. *svayaṃ kṛtaṃ, сваям кр̣там*) е било широко разпространено. Уви, то е съдържало импликация, която Буда е искал да избегне: разбирането за перманентен и вечен (*sassata*) метафизичен Аз (*ātman*). Схващането за външно причиняване (*paraṃ kataṃ, парам катам̇,* санскр. *para-kṛtaṃ, пара-кр̣там̇*) пък почти не се е различавало от материалистката позиция за унищожението – и в двата случая става дума за отхвърляне на нравствената отговорност.[40] Съчетанието на тези две схващания също не е било задоволително за Буда, който вероятно е прозирал загатванията за тяхното съчетаване[41] в причинно-следствената теория на джайнистите. При така създалите се обстоятелства за Буда е било почти невъзможно да изкаже разбирането си за съществуване. Вероятно именно това е допринесло за първоначалната му уклончивост

[39] *M* 1. 262–264; *S* 2. 28.70, 96; *Ud* 2; *Tsa* 10. 7 (*Taisho* 2. 67a); 14. 16 (*Taisho* 2. 100a), etc. Вж. Kalupahana, *Causality*, 90.

[40] *S* 2. 18; *Tsa* 12. 20 (*Taisho* 2. 86a); вж. също Kalupahana, *Causality*, 5–6.

[41] Ibid.

да изложи идеите си. Въпреки всичко, той се справя с това начинание.

За да обясни начина, по който един феномен дава началото на друг или как причината води до следствието, Буда би трябвало не само да разкрие същността или субстанцията, която поражда следствието от причината, но и да извлече следствието по необходимост от причината – задача, за която той не е притежавал нужните емпирични средства. Така той решава да обясни този процес чрез термина „зависимост“. Буда проследява дадено следствие в неговото ставане (*samuppanna, самуппанна*) до причина или поредица от причини, от които то зависи (*paṭicca, паṭичча*). Веднъж изследвал по този начин процеса на ставане (*bhava, бхава*), Буда полага принцип, чрез който обяснява последователните възниквания. Така от наблюдението на „зависимо произлезли“ феномени (*paṭicca-samuppanna*), той извлича принципа на „зависимо възникване“ (*paṭicca-samuppāda, паṭичча-самуппāда*). Тази формулировка изпъква ярко поради липсата □ в пред-будистката традиция.

Буда е означавал „нещата“ или „феномените“ със стария индийски термин *dharma*, но винаги е внимавал това понятие да бъде дефинирано като „зависимо произлезли феномени“ (*paṭicca-samuppanna-dhamma*). Повечето от споровете в по-късния будизъм се водят именно около разбирането за *dharma*. Затова е редно тук да бъдат изследвани различните употреби на този термин в беседите на Буда.

В ранните текстове, терминът *dhamma* (санскр. *dharma*) има четири взаимно свързани значения:

1. *Dhammā* (в множествено число) означава феномени или неща.[42] Това са зависимо произлезлите феномени, отнесени към предишни. Могат да бъдат описани също като елементи на опита.

2. *Dhammo* (в единствено число) означава феномени или неща в тяхната еднородност, изложена в принципа на зависимостта (*paṭicca-samuppāda*). [43]

3. *Dhammā* (в множествено число) означава неща или феномени, оценени като добри или лоши в нравствен смисъл.[44] Добро често се означава с *dhammā*, а зло – с отрицанието му, *a-dhammā* (*а-дхаммā*).

4. *Dhammo* (в единствено число) изразява еднородността на нравствените феномени. Последните формират образеца или идеала за нравственост, изведен от нравственото съвършенство на мъдреца. От това следва допълнителното значение на *dhammo*[45] – свобода (*nibbāna, ниббāна*).

За да отграничи разбирането си за *dhamma* от хиндуистката концепция, според която *dharma* означава реалност (*ātman*), Буда използва схващането за резултат, последствие или плод (*attha,* санскр. *artha*). По този начин той подчертава прагматическото значение на *dhamma*. Според Буда всичко, което е истинско или реално (*bhūta, бхӯта, taccha, таччха*), дава резултат (*atthasaṃhita, аттхасамхита*).[46] Това прагматистко определение на „истина“ или „реалност“ се използва почесто при изясняването на нравствените феномени. Ре-

[42] Ibid.
[43] *S* 2. 25; 3. 3–4; *Tsa* 12. 14 (*Taisho* 2. 84b).
[44] Ibid. Също и *M* 1. 167, 324, 325.
[45] *M* 1. 415–417; *Chung* 3. 4 (*Taisho* 1. 436a ff.)
[46] *Thag* 304.

зултатите, последствията или плодовете могат да бъдат три вида:

1) лошо, зло – *an-attha*, съответства на *a-dhamma.*

2) добро, благотворно – *attha,* съответства на *dhamma*

3) върховно добро, върховен плод – *param' attha*, съответства на *nibbāna*.[47]

Език и истина в концепцията на Буда

Освен четирите посочени по-горе емпирични импликации, *dharma* притежава още една, по-обща употреба: *dharma* (или *sad-dharma, сад-дхарма*) изразява концепцията за „истинно учение", която без колебание може да бъде разбрана и като „правилно изказване". Последното несъмнено представлява интерес за съвременната лингвистична философия, която обикновено е враждебна към метафизиката и настоява, че „истината" се отнася до изказвания. Тази употреба на *dharma* в будисткия контекст автоматично изключва всеки опит да се говори за транс езикова истина или реалност.

Зависимият произход е средният път, който стои между двете крайности на увековечаването и унищожението, на строгия детерминизъм и хаотичния индетерминизъм, на абсолютната реалност и нихилистичната нереалност, на перманентната идентичност и тоталното различие. Буда излага междинната позиция по начин, който изключва схващането, че средният път е отвъд лингвистично описание или трансцендира всяка форма на вербален израз. Фактически двата термина, които обикновено се използват в абсолютистките системи на индийската философия за означаване идеите за „неизразимо" (*avācya, авāчя*) и „неопределимо" (*anirvacanīya, анирвачанīя*), не се срещат никъде в ранните беседи на

[47] *M* 1. 395; също и 3. 237

Буда. В тези беседи се среща терминът *avyākata* (*авя̄ката*) – „необявен“, „не-обяснен“, използван по отношение на въпросите за продължителността и размерите на Вселената, идентичността или различието между душата и тялото, както и за статута на *tathāgata* (*тамха̄гата*) след смъртта му. Тези проблеми са необясними на емпирично ниво.[48] Според Буда всичко, което е дадено емпирично, е описуемо или определимо, при това без да е нужно да се приемат метафизически гледища.

Следователно, в разбирането на Буда, езикът не е сам по себе си неадекватно средство за изразяване на онова, което е емпирично. Въпреки това съвременните тълкуватели на будизма допускат, че Буда е смятал езика за неспособен да изрази постигнатата от него истина за съществуването. Потвържденията в подкрепа на такава интерпретация са твърде съмнителни. Не са направени опити да се изследват думите на Буда за собственото му просветление, записани в беседи като „Благородната мисия“ (*Ariyapariyesana*) (*Ариянариесана*). [49] Повечето съвременни книги, посветени на будизма, приписват на Буда и учениците му, включително и на по-късните му последователи като На̄га̄рджуна, разграничението между *sammuti* (*саммути*) и *paramattha* (*параматтха*). Чандракӣрти дефинира *sammuti* (санскр. *samvṛti, самв̇рт̇и*) като език[50], а *paramattha* (санскр. *paramartha, парамартха*) като върховна реалност или абсолютна истина.[51] Термините *sammuti* и *vohāra* (*вохāра*) се появяват в ранните текстове.[52] *Sammuti* се извежда от *сам* + √ *ман*[53]

[48] *Sn* 68.
[49] Вж. Kalupahana, *Causality*, 177–183.
[50] *M* 1. 160–175; *Chung* 56. 1 (*Taisho* 1. 775c ff.)
[51] *MKV* 264, 492.
[52] Ibid., 374.

(„мисля“) и буквалното му значение е „съгласие“, а оттам – „конвенция“. *Vohāra* (санскр. *vyavahāra, вявахāра*) означава „употреба“. Съществува погрешното тълкуване, според което и двата термина имплицират „език“. Това внася неразбиране както в ученията на Буда, така и в тези на Нāгāрджуна. Няма основания значението на тези термини да бъде ограничено само до „език“.

Съществуват различни типове конвенции (*sammuti*) – езикови, обществени, държавни, нравствени и дори религиозни. Дори и бегъл поглед върху предбудистката традиция би разкрил начина, по който индийците издигат тези конвенции до нивото на абсолютни реалности. Езикът на Ведите се превръща в абсолютния език, който таи в себе си чудотворни сили. Някои индийски учени с отлично образование все още вярват, че ведическият език е майка на всички езици, въпреки наличието на езици като дравидските[54] и китайския, които нямат нищо общо с него. Според тези учени, нито една дума от този език не подлежи на корекция. Социалната йерархия на четирите съсловия също е конвенция, която придобива абсолютен статут. За нарушителите са били предвиждани наказания, а Арджуна е бил възнаграден, защото я е поддържал. Държавните конвенции извеждат своята абсолютност от абсолютността на социалната система. Владетелят (*kṣatriya*), който нарушава закона (*dharma*), като не спазва съветите на духовния водач (*brāhmaṇa*), е бил обречен на провал. По същия начин стои въпросът с безусловността на нравствените конвенции – единственото приемливо от нравствена гледна точка поведение било онова, чрез което се съхранявала системата на със-

[53] Глагол от осмо спрежение; глаголният корен „ман“ може да буде от четвърто или от осмо спрежение.

[54] Голяма езикова група, разпространена в централна и южна Индия, както и в Шри Ланка. (бел. прев.)

ловията. Религиозните задължения също били строго установени и не подлежали на изменение.

Когато Буда говори за *sammuti* в *Sutta-nipāta* (*Сутта-нипāта*), той има предвид всички тези конвенции.[55] Според него, те почиват на определени условия (*puthujjā, путхудджджā*) и следователно не са върховни и абсолютни; нямат универсална валидност. Буда е разбрал, че когато тези конвенции биват смятани за върховни и абсолютни (*paramaṃ, парамам*), те допринасят за най-лошата форма на догматизъм (*diṭṭhi, дуṃṃхи*), която, от своя страна, води до всички конфликти (*kalaha, калаха, viggraha, вигграха*) в света.[56] Те пък конституират най-лошите форми на обвързване, ограничение, принуда и робство. Затова Буда е смятал, че мъдрият човек (*vidvā, вīдвā*) не се привързва (*na upeti, на упети*) към подобни конвенции.[57] Това не означава, че той игнорира всички конвенции. Като разбира както тяхната условност, така и тяхната плодотворност, той нито ги издига до нивото на върховни реалности, нито ги схваща като абсолютно нереални и следователно безполезни.

Свободата (*nibbāna*) намира най-точната си интерпретация като свобода от фикс идеи, независимо дали те са „за“ или „против“ такива конвенции. Отстраняването на тези мании (фиксации, обсебености, обсесии) или препятствия (*prapañca, прапаñча*) се оказва по-трудно от отказването от сетивните удоволствия, защото ако освобождение значи само второто, Буда би постигнал просветление още по време на аскезата си.

---

[55] D 1. 202 (където всички четири термина sāmaññā (сāмаññā), nirutti (нирутти), vohāra (вохāра) и paññatti (паннатти); Sn 897.

[56] *Sn* 897.

[57] Ibid., 903.

Трудността се определя от възприемането на средния път без конвенциите да се приемат като абсолютни или да се отхвърлят като безполезни. Уникалността на философията на Буда се състои в начина, по който средният път може да бъде възприет по отношение на всяка конвенция, независимо дали тя е езикова, обществена, държавна, нравствена или религиозна. Тъй като настоящото изследване разглежда философията на Буда само като встъпление в мисълта на Нāгāрджуна, и тъй като последният се е занимавал предимно с основните учения на Буда, вниманието ни ще се насочи преди всичко към начина, по който Буда е използвал средния път, за да третира езиковите конвенции.

Както бе споменато по-рано, в ранните беседи терминът *sammuti* означава всички видове конвенции. Има обаче два термина, които се използват специално за означаване на езиковите конвенции. Става дума за *nirutti-pattha* (*нирутти-паттха*) (пътят на етимологията) и *adhivacana-pattha* (*адхивачана-паттха*) (пътят на определението). *Saṃyutta-nikāya* (*Самюта-никāя*) съдържа важен текст, посветен на езиковите конвенции. Според него, те не следва да бъдат съблюдавани като абсолютни истини, нито пък да бъдат пренебрегвани като безполезни договорки. Този текст, именуван *Nirutti-patha* (*Нирутти-паттха*), гласи следното:

„Има три вида термини, езикови конвенции или употреби на думите. Те са различни, различавали са се в миналото, различни са в настоящето и ще бъдат различни в бъдещето. Мъдрите брахмани и отшелници не пренебрегват никоя от тях. Всяка материална форма (*rūpa, pȳna*), която е била, престанала е да бъде, която е в миналото и се е променила, се именува, счита или определя като „била е“ (*ahosi, ахоси*) и не се взема като „съществува“ (*atthi*) или като „ще бъде“ (*bhavissati, бхависса-*

mu)…. [Това се повтаря за останалите четири агрегата: чувство, възприемане, нагласи и съзнание.] Всяка материална форма, която не е възникнала, нито се е случила – се именува, счита или определя като „ще бъде“ (*bhavissati*) и не се счита като „съществува“ (*atthi*) или „била е“ (*ahosi*)… Всяка материална форма, която е възникнала и се е явила, се именува, отчита или определя като „съществува“ (*atthi*) и не се определя като „била е“ (*ahosi*), нито пък като „ще бъде“ (*bhavissati*).“[58]

Буда съветва учениците си „да не се придържат към диалектическата употреба на езика, но и да не излизат извън границите на езиковата конвенция“ (*janapada-niruttiṃ nābhiniveseyya sāmaññaṃ nātidhāveyya, джанапада-нируттим-нābхинивесея*). [59] В това се изразява междинната му позиция спрямо езиковата конвенция. Крайностите спрямо тази позиция са: езикът е или върховно реален (както в случая с индийците, превърнали Вач[60] във върховна богиня); или езикът е безсилен в изразяването на върховното.

Според Буда, езикът добива своя „смисъл“ (*attha*), когато употребата му води до резултати (*attha*). Следователно, истината (*bhūta, taccha*) е онова, което дава резултати (*attha-saṃhita*).[61] Буда не е признавал, че нещо, което е погрешно, може да донесе резултати. В този план истината може да бъде отъждествена със „смисления“ език. Оттук следва, че езиковите изрази, които имплицират перманентност или унищожение, са „безсмислени“ (*an-attha*), защото не реферират нищо от опита

[58] Ibid. , 897.

[59] *S* 3. 70–73; *Tsa* 10. 5 (*Taisho* 2. 65c–66a).

[60] В хиндуизма Вач е богиня на словото и речта, съпруга на Брахма.

[61] *M* 3. 230; *Chung* 43. 5 (*Taisho* 1. 701a f.)

(*dhamma*). Под опит тук се разбира изпитан резултат (*attha*); не става дума за неопределима реалност.

След като по този начин отхвърля традиционния индийски възглед за вечната духовна същност на човека (*ātman*) и материалисткия възглед за материята (или тялото) като единствена реалност, Буда продължава да говори за психо-соматичната индивидуалност (*nāma-rūpa, нāма-рӯпа*) чрез термини като „аз“ (*ahaṃ, ахам*), „ти“ (*tvaṃ, твам*) и дори „себе“ (*atta, amma*).

Като мощно философско и духовно движение, с посоката си будизмът застрашава самите основи на традиционната индийска философия и религия. Затова индийските мислители са преформулирали своя субстанциалистки светоглед и го представили по един по-изтънчен и приемлив начин в *Bhagavadgītā* (*Бхагавадгӣтā*). Понятието *dharma* в този текст може да бъде разгледано през призмата на представената по-горе будистка типология: *an-artha, artha* и *paramārtha*. Фактически индийските мислители излагат субстанциалистка интерпретация вместо прагматистките определения, използвани от будистите:

1) *an-artha* = илюзорната психофизична индивидуалност (*nāma-rūpa*), която контрастира с истинския Аз (*ātman*).

2) *artha* = окованият в психо-соматичната индивидуалност перманентен и вечен Аз (*ātman*), наричан още *dehin* (*дехин*[62]) (обитаващ тялото).

3) *paramārtha = paramātman* (*парамātман*), върховната реалност; отъждествяваният с Бог универсален Аз.

По този начин се слага началото на жестокия спор между будисти и традиционалисти. Той продължава няколко столетия, докато към седми-осми век будизмът

[62] Буквално „имащ/притежаващ тяло“

напълно изчезва от Индия, за да се развие и процъфти в страните, граничещи с нея на юг, както и в Далечния Изток.

Времето на Шрāваките

Не е лесно една прагматистка философия да се изправи срещу доведена до крайност абсолютистка традиция, подобна на онази в *Bhagavadgītā*, и да оцелее. Един от опитите на будистите да противостоят се е състоял в компилирането на прочутата в наши дни класика *Dhammapada* (*Дхаммапада*). От самото заглавие става ясно, че целта е да се неутрализира субстанциалисткото понятие за *dhamma* в индийския абсолютизъм. Изправени срещу яростната атака от страна на индийските мислители, застъпващи своята концепция за *ātman*, будистките философи прекарвали по-голямата част от времето си в изследване на това, което последните наричали *dhamma*. Стремели се да докажат, че то не изразява перманентен и вечен Аз. Както Кенет Инада отбелязва правилно, това време маркира „най-активния, жизнен и изпълнен с надпревара период в будистката история, станал известен като периода *Абхидхарма*… Ако става дума за високи постижения в будистката история, то периодът Абхидхарма със сигурност трябва да бъде оценен на много високо ниво. Това е период на кипеж и процъфтяване в будисткото мислене. От идеологическа гледна точка, в будистката история няма друг период, независимо дали става дума за Тхеравāда или Махāяна или дори за периоди, в които будизмът се издига до национално ниво, като например династията Танг в Китай, който да може да се сравнява или да достигне степента на активност, отбелязана през този период.”[63]

[63] *M* 1. 395; 3. 237.

До нас са достигнали два пълни корпуса с Абхидхарма текстове. Първият е съхранен от Тхеравāда и съдържа следните заглавия:

1. *Dhammasaṅgani (Дхаммасаṅгани)*
2. *Vighaṅga (Вигхаṅга)*
3. *Dhātukathā (Дхāтукатхā)*
4. *Puggalapaññatti (Пуггалапаññатти)*
5. *Kathāvatthu (Катхāваттху)*
6. *Yamaka (Ямака)*
7. *Paṭṭhāna (Паṭṭхāна)*

Втората версия е съхранена от школата Сарвāстивāда. В обема влизат една основна и шест допълващи разработки:

1. *Jñānaprasthāna* (*Джñānапрастхāна*) (приписвана на Кāтяянīпутра) (Kātyāyanīputra)
2. *Saṅgītiparyāya* (*Саṅгītипаряя*) (приписвана на Махā Кауṣṭхила/Шāрипутра) (Mahā Kauṣṭhila/Śāriputra)
3. *Prakaraṇapāda* (*Пракараṇапāда*) (приписвана на Васумитра (Vasumitra)
4. *Vijñānakāya* (*Виджñānакāя*) (приписвана на Девашарман (Devaśarman)
5. *Dhātukāya* (*Дхāтукāя*) (приписвана на Пурṇа или Васумитра (Purṇa/Vaśumitra)
6. *Dharmaskandha* (*Дхармаскандха*) (приписвана на Шāрипутра/Маудгалāяна) (Śāriputra/Maudgalyāyana)
7. *Prajñaptiśāstra* (*Праджñаптишāстра*) (приписвана на Маудгалāяна) (Maudgalyāyana)

Фактът, че тези компилации са запазени от школите Тхеравāда и Сарвастивāда в никакъв случай не ги определя като сектантски. Това важи за който и да било текст, съхранен от която и да било школа. Въпреки, че в тези две компилации проблемите се трактуват по различен начин, самите проблеми не се различават. И в двата

корпуса става дума за категориите, чрез които в ранните беседи по един по-скоро несистематичен начин се изследват човешката личност и човешкия опит. Анализът на човешкия опит в агрегати, елементи и сетива, обединени под наименованието *dharma* или елементи на съществуването, вероятно е бил с първостепенна важност за компилаторите на Абхидхарма. Целта на този анализ несъмнено е била да покаже липсата на Аз или субстанция зад феномените. Връзките между тези феномени също са били подложени на изчерпателен анализ, който отбелязва известен схоластичен напредък в изследването на този род проблеми, като в същото време не се отклонява от основните учения на ранния будизъм. Изследването на двете компилации разкрива, че в тях по някакъв начин се разглеждат въпросите, занимавали преди това и Буда. Става дума за „зависимо произлезли феномени“ (*paticca-samuppanna-dhamma*) и „зависимия произход“ (*paṭicca-samuppāda*). Разбирането на тези два процеса се е смятало за правилното разбиране, което в края на краищата води към постигането на свобода (*nirvāṇa, нирвāṇа*).

Уви, две от принадлежащите към *Абхидхарма* школи стигат твърде далеч в своето абстрактното изследване на *dharma*. Вероятно за това е допринесла непримиримата критика към будизма от страна на традиционната индийска философия. Тези две школи стават известни като Сарвāстивāда и Саутрāнтика.

Сарвāстивāда приключват изследването си върху *dharma* с концепция за първични атомни елементи, но не успяват да я развият дори в теория с четири прости взаимовръзки. Така биват принудени да въведат метафизичното схващане за „себе-природа“ (*svabhāva*), за да обяснят дадената в опита трайност на отделните фено-

мени.[64] Тази себе-природа не би могла да бъде обявена за не-перманентна или променлива, защото по този начин самата цел на въвеждането би била обречена. Затова Сарвāстивāда настояват, че тази „себе-природа“ (*svabhāva, dravya – дравя*) на *dharma* продължава да съществува през трите времеви измерения – минало, настояще, бъдеще. В очите на заклети не-субстанциалисти (*anātmavādī, анāтмавāдū*) като последователите на Буда не би могло да има по-еретическа концепция от тази.

Възгледът, според който *дхармите* притежават себе-природа, нанася удар върху принципа на „зависимия произход“ (*pratītya-samutpāda*), централната концепция в ранния будизъм и ранната Абхидхарма. От този момент „зависимост“ започва да се обяснява на базата на „себе-природа“. Оказва се, че последната силно наподобява теорията за причиняването (*satkārya-vāda, саткāря вāда*), формулирана с прецизни логически аргументи от школата Sāṃkhya (Сāḿкхя)[65]. Приликите между Сарвāстивāда и Сāḿкхя са толкова много, че човек не може да не отчете взаимното влияние и размяната на схващания между тях.

Освен традицията, представлявана от Моггалīпуттатисса, има и други школи, които реагират срещу концепцията за „себе-природа”. Една от тях е Саутрāнтика – както самото име подсказва, тази школа открито е отричала „трактатите“ (*śāstra*) и е настоявала за завръщане към „беседите“ (*sūtrānta, сӯтрāнта*) като единствен източник за изследвания върху словото на Буда.[66] Саутрāнтика разглеждат понятието за „себе-природа“ като прикрита теория на „Аз“ (*ātma-vāda, ātма-вāда*). Въп-

[64] Inada, *Nāgārjuna*, 6,
[65] Вж. Kalupahana, *Causality*, 148–149.
[66] Ibid. 149–150.

реки това, поради някаква необяснима причина, те не успяват да разберат, че нито атомистичната теория (*paramāṇu, парамāṇу*), нито концепцията на моментите (*kṣaṇa, кшаṇа*) са част от ранните учения на Буда, от беседите или от текстовете на Абхидхарма. Вероятно са приели, от една страна, че не тези две идеи стоят в основата на обърквaнето сред представителите на Сарвāстивāда. От друга страна, те са смятали, че двете идеи в крайна сметка не са несъвместими с учението за неперманентността (*anicca*, *аничча,* санскр. *anitya, анитя*), формулирано в ранните беседи. И така, Саутрāнтика започват да тълкуват „зависимостта“ с оглед на атомизма и теорията на моментността. Крайният резултат е приемането на нещо като не-тъждествена теория на причиняването (*asatkārya-vāda, асаткāря-вāда*), подобна онази, предложена от традиционната индийска школа Vaiśeṣika (Вайшеṣика).[67]

Субстанциалистката концепция на Сарвāстивāда за *dharma* е била открито критикувана от представителите на Саутрāнтика, но нежеланието на последните да се откажат от теорията на моментите (*kṣaṇa*) ги поставя пред тежка задача. Тя се състои в обяснението на дадената в опита продължителност на личността. Появяват се близки, а понякога и тъждествени на Саутрāнтика школи, като например „персоналисти“ (*pudgala-vāda, пудгала-вāда*) и „трансмиграционисти“ (*samkrānti-vāda, саṁкрāнти-вāда*)[68]. Имената им загатват за начините, по които представителите на Саутрāнтика са се опитвали да преодолеят възникналите в резултат от теорията на моментите трудности.

---

[67] *Sakv,*11.
[68] Kalupahana, *Causality*, 152–153.

По този начин Сарва̄стива̄да и Саутра̄нтика излизат с доста усложнена мрежа от теории. Всяка от двете школи допринася за настъпилия във философско отношение безпорядък. Първата полага в причината „себе-природа“ (*svabhāva*) и подчертава еднородността (*ekatva, екатва*) на причината и следствието. Втората не признава такава „себе-природа“, а възприема „друга природа“ (*para-bhāva, пара-бха̄ва*) и настоява за различието (*nānatva, на̄натва*) между причина и следствие. Концепцията на Сарва̄стива̄да за себе-природа (*svabhāva*) се прилага към всички феномени, включително към човешката индивидуалност. Саутра̄нтика, които отричат себе-природа във феномените, скришом въвеждат в разбирането за човешка индивидуалност концепцията за Аз или „личност“ (*ātman, pudgala – пудгала*).

Първият реформатор: Моггалӣпутта-тисса

Руският будолог Т. Шчербацки бе един от първите западни учени, пренебрегнали значителните разлики между ранния будизъм и Абхидхарма от една страна, и интерпретацията на беседите при Сарва̄стива̄да/ Саутра̄нтика от друга. Според него Сарва̄стива̄да не е просто трактовка на Абхидхарма и раннобудистките текстове; Сарва̄стива̄да *е* Абхидхарма и ранно-будистките текстове.[69] Въпреки това, има поне един последовател на Буда, който отказва да приеме за верни интерпретациите на Сарва̄стива̄да и Саутра̄нтика. Става дума за Моггалӣ-путта-тисса, чиито възгледи съвременната научна крити-

[69] Вж. Jiryo Masuda, “Origin and Doctrines of Early Indian Buddhist Schools,” (превод на Сюан-чуан версията на трактата на Васумитра). *Asia Major* 2 (1925): 17.

ка лекомислено е загърбила въпреки тяхната яснота и логическа аргументация.

Моггалӣпутта-тисса извършва „велико пречистване“ в рамките на будистката традиция почти 250 години след Буда и 300 преди Нāгāрджуна. С издаването на указите от „Малката Скала“, индийският император Ашока пропъжда подлите и еретични монаси и ги принуждава да носят бели (мирянски) одежди. Така той става обединител на будистката общност (*saṃgha, самґха*). Това пречистване обаче е направено възможно от Моггалӣпутта-тисса с неговия прочут трактат „Спорни моменти“ (*Kathāvatthu*). В него той опровергава идеите на почти седемнадесет еретични спрямо будизма школи. „Смята се, че когато Моггалӣпутта-тисса е полагал *mātikā* (*мāтикā*) (темите) на *Kathāvatthu*, той е заимствал метода, използван от Буда – *sattharā dinna-naya-vasena* (*саттхарā динна ная васена*)“.[70] *Kathāvatthu* е монументално произведение, целящо завръщане към ранните учения. Авторът му използва абстрактна логика за първи път в будистката история. Въпросът дали употреба е била уместна не е предмет на настоящото изследване; единственото важно в случая е, че Моггалӣпутта-тисса се е отнасял критично към несъвместимите с философията на Буда идеи.

Въведената от представителите на Саутрāнтика и съмишлениците им метафизическа теория за личност (*pudgala*) е първият възглед, критикуван в *Kathāvatthu*.[71] С изключителна сръчност и логическа точност, Моггал-

[70] T. I. Stcherbatsky, *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Term "Dharma"* (London: Royal Asiatic Society 1923), 37–38; *Buddhist Logic* (Leningrad: Academy of Sciences of the USSR, 1930), I. 4–5.

[71] Jayawickrema, *Kathāvatthuppakaraṇa-aṭṭhakathā* (London: PTS 1979), xv.

ӣпутта-тисса разрушава изложената от Саутрāнтика концепция за личност и на нейно място установява това, което може да се нарече не-субстанциалност на човешката личност (*pudgala-nairātmya, пудгала-найрāтмя*).

Със също толкова убедителни аргументи той унищожава *dharma* учението на Сарвāстивāда, имплициращо субстанциално и вечно съществуване (*sabbaṃ sabbadā atthi, саббам саббадā аттхи*).[72] На негово място поставя схващане за не-субстанциалност на всички *дхарми* (*dharma-nairātmya, дхарма-найрāтмя*). Тези две неопровергани постижения, изложени в един от най-важните текстове, са напълно пренебрегвани от онези, които приписват на ранния будизъм субстанциалистка теория на елементите.

Ранният период Махāяна: втори опит за реформация

Същият текст маркира надигането на друг конфликт в средите на будистките философи. Той се появява към трети в. пр. Хр. и става причина за разгорещени дебати през първи и втори в. сл. Хр. Става дума за въпроса дали Буда е трансцендентен (*lokottara, локоттара*). Макар Моггалӣпутта-тисса да отхвърля този възглед, той постепенно намира почва в будистката традиция.[73] По онова време биографиите на Буда, като например *Mahāvastu* (*Махāваству*), вероятно все още не са били написани. Не е съществувала и Махāяна със своята концепция за изцяло трансцендентен Буда. *Saddharmapuṇḍarīka*, в която са заклеймени както лъже-монасите (*bhikṣu*), така и ранно-будистките представите за светец (*arhant, архант*), бележи постепенно развитие, а крайният □ вариант да-

[72] *Kvu*, 1 ff.
[73] Ibid. 115 ff.

тира от III в. сл. Хр. В първите версии на някои Махāяна сутри, като например *Vajracchedikā-prajñāpāramitā* и *Kāśyapaparivarta* не се споменава за *bodhisattva* (*бодхисатва*).[74]

Какво би представлявала Махāяна без понятието за трансцендентен Буда и идеята за *bodhisattva*? Това със сигурност не би била същата Махāяна, с която човек се среща в запазените версии на *Saddharmapuṇḍarīka* и други текстове, които осъждат ранния идеал за *arhant*.

Без съмнение, дори по-късната санскритска версия на *Kāśyapaparivarta* би дала достатъчно ясна представа за оригиналната Махāяна. От този текст става ясно, че не представителите на Махāяна са имали предразсъдъци против ранния будизъм и Тхеравāда. Както бе споменато по-рано, ожесточената критика от страна на Махāяна не е насочена срещу ранния идеал за достоен човек (*arhant*), а срещу монасите (*bhikṣu*). Това е критика, която самият Буда и неговите последователи като Моггалīпутта-тисса биха подкрепили.

Една от най-важните системи от проповеди или указания (*dharma-paryaya, дхарма-паряя*), за която в *Kāśyapaparivarta* се говори като за „голямата огърлица скъпоценни камъни“ (*mahā-ratna-kūṭa, махā-ратна-кӯṭа*), се отнася към „средния път“ (*madhyamā-pratipat, мадхямā-пратипат*).[75] В *Kāśyapaparivarta* попадаме на дълъг списък от „средни пътища“, повечето от които са дефинирани чрез негативни термини. Въпреки това, наред с негативните описания, човек открива и позитивно определение на средния път, представено чрез дванадесетте фактора на човешката индивидуалност (*dvādasāṅga*). Това

[74] Ibid., 456 ff.

[75] Вж. Hajime Nakamura, *Indian Buddhism* (Osaka: Kansai University of Foreign Studies, 1980), 159.

определение със сигурност представлява съкратен вариант на *Kaccāyanagotta-sutta*, в който Кāшяпа стои на мястото на слушателя.

Следва да се обясни необходимостта от негативни описания във време, в което буда-състоянието още не се е смятало за трансцендетно състояние или за абсолют. Наличните исторически данни подсказват, че някои от каноническите текстове, застъпващи учението за несубстанциалност (*nairātmya, найрāтмя*), включително този на Моггалīпутта-тисса, след III в. са били пренесени в Шри Ланка и други страни в Югоизточна Азия. Някои от ранните беседи, както и някои от разпространяващите се из Индия текстове от сборника Абхидхарма биват преписани на пракрит[76], който слабо се различава от пали. След трети век обаче популярност добиват интерпретациите на будистките метафизици в школите Сарвāстивāда и Саутрāнтика. Следователно Махāя̄на в своя ранен период е целяла да даде ответ на тези две школи, а не да се опълчи срещу стария будизъм или Абхидхарма. Първите представители на Махāя̄на нито използват за Буда понятието за „трансцендентност“, нито пък въвеждат концепцията за *bodhisattva*; вместо това те наблягат на негативното учение, като в същото време съхраняват позитивните аналогични понятия в ранния будизъм.

Мисията на Нāгāрджуна

Нāгāрджуна е живял преди представения в *Saddharmapuṇḍarīka-sūtra* конфликт между Тхеравāда и Махāя̄на и следователно мисията му не е свързана с решаване-

[76] Пракрит (санскр. „пракр̣та“). Буквално означава „естествен“, „обикновен“, „груб“; отнася се за голямото семейство от езици и диалекти, говорени в древна Индия (бел. прев.).

то на този конфликт. Впрочем тя съвсем не се различавала от тази на Моггалӣпутта-тисса – да разкрие несъстоятелността на определени възгледи, набиращи популярност в рамките на будизма. Един внимателен прочит на *Кāрикāта* би разкрил, че Нāгāрджуна е имал всички средства да реши проблема. Както стана ясно по-горе, беседите на Буда и текстовете от Абхидхарма биват запазени в Индия дори след прехвърлянето на палийския канон в Шри Ланка. Следователно беседите на Буда, както и традицията на неговите ученици (*śрāvaka, шрāвака*), са стигнали до Нāгāрджуна. Смирението, с което Нāгāрджуна се покланя пред Буда, и респекта, с който се отнася към учениците му (*śрāvaka*)[77], са в пълен контраст с коравосърдечното отношение на късните Махāяна представители към ранно-будистката традиция.

В настоящото изследване на *Кāрикāта* ще бъде показано, че Нāгāрджуна се е опитвал да разобличи еретичните възгледи – особено тези на Сарвāстивāда и Саутрāнтика. Целта му е била да обоснове не-субстанциалността на всички *дхарми* (глави XVI–XXI) и в последствие да изясни позитивните учения на Буда, въплътени в ранните му проповеди като например *Kaccāyanagotta-sutta*.

Следователно, настоящият анализ противоречи на по-популярните интерпретации на Нāгāрджуна, като например тази на Чандракӣрти, в която се набляга на метода *reductio ad absurdum* (*прāсаṅгика, прāсаṅгика*). Ще се покаже важността на тълкуванията, предложени от учениците на Нāгāрджуна – например Bhāvaviveka (Бхāвавивека) и по-позитивните мислители от школата Мāдхямика. Настоящото изследване ще изтъкне находчивостта и философската зрялост на Нāгāрджуна, но

[77] *Кр* 52.

в същото време няма да толерира мита за Нāгāрджуна като втори Буда.

Структурата на *Кāрикā*

Откъси от трудовете на един голям философ, принадлежащ към дадена традиция, могат да бъдат от полза при запознаването с тази традиция, но не и в получаването на пълна представа за възгледите на този философ. Основанието за това е, че когато един мислител представя идеите си под някаква форма, той смята, че е вложил в нея разбиранията си като цяло. Ако част от съдържанието се окаже без съществено значение за онова, което възнамерява да съобщи, би излязло, че той пилее не само своето време, но и това на самия читател.

Съвременните учени често подбират откъси или отделни глави от трудовете на изтъкнати източни философи и се надяват да извлекат оттам пълна представа за идеите на последните. Понякога на тези глави се приписва „същественост“, като по този начин се имплицира, че останалите са „несъществени“.[78] Това схващане несъмнено е довело до голяма доза неправилни разбирания, а понякога и до преднамерено изопачаване на оригиналните идеи. Като отчита неефективността на този метод, настоящото изследване ще представи Нāгāрджуна чрез анализ на *Кāрикā* в нейната цялост. Всяка дума, строфа и глава ще бъдат разглеждани като нейни неделими части. Това ще бъде направено в отсъствието на каквито и да било доказателства, според които Нāгāрджуна не е автор на определени части от *Кāрикā*.

Един повърхностен прочит на този разделен на 448 строфи в 27 глави труд би могъл да остави читателя с впечатлението, че текстът се повтаря. Това погрешно

[78] *Kārikā* XVII. 13; XVIII. 12

впечатление ще изчезне подобно на мираж, ако човек има предвид обстоятелствата, довели до съставянето на този труд, мотивацията за неговото написване, фона, на който е бил написан и целта му. Всичко това ще даде възможност в *Кāрикāта* да се забележи внимателно изпълнен план или структура. С цел тази структура да бъде подчертана, *Кāрикāта* ще бъде анализирана в четири основни части, без да се променя последователността нито на строфите, нито на главите.

Секция I

Тази секция включва първите две глави, в които става дума за основните учения на будизма, а именно причиняването и промяната. Въпросът за причиняването, или „зависимия произход“, е разгледан в първа глава. Ако това беше текст, писан по времето на Буда, в тази в глава несъмнено щеше да става дума за теориите на традиционните индийски школи за съществуването, т. е. теорията за перманентния Аз (*ātman*) и материалистката теория, отхвърляща такъв Аз (*an-ātman*), както и моралната отговорност. По този начин материалистите отричат континуитета на човешката личност и следователно нейната нравствена отговорност. Нāгāрджуна обаче е живял през II в. сл. Хр. и както бе посочено по-горе, проблемите в този период са произтичали не толкова от не-будистките школи, колкото от Сарвāстивāда и Саутрāнтика. Това е очевидно от начина, по който Нāгāрджуна започва своята първа глава.

Първата строфа в нея се отнася към четирите теории за причиняване или възникване: 1) себе-причиняване; 2) външно причиняване; 3) и себе-, и външно причиняване; 4) възникване без причина. След изброяването на тези четири теории всяко изследване би анализирало първата от тях – себе-причиняване (*svata-utpatti, свата утпат-*

mu). Така четирите типа причини (*pratyaya, пратя*), за които става дума в следващата строфа, би трябвало да се смятат за примери на теорията на себе-причиняването (*svata-utpatti*). Това се различава от разбирането на най-уважавания съвременен тълкувател на Нāгāрджуна – Т. Р. В. Мурти. Следвайки стъпките на Чандракӣрти, Мурти разглежда тези четири причинни зависимости като примери на теорията на външното причиняване, а не на тази за себе-причиняването [79] Той приема, че себе-причиняването е въведено от хиндуистките школи и оттам схваща външното причиняване като теория, застъпвана единствено от ранните будисти. Както стана ясно по-горе, ранно-будистката теория на причиняването не може да бъде приписвана нито към теорията на себе-причиняването, нито към тази на външното причиняване. Нāгāрджуна е бил напълно наясно с това и макар в първата строфа да отрича възможността на която и да било от четирите теории, във втората признава четири причини (*pratyaya*). За да направи изследването си още по-изчерпателно, той отхвърля наличието на пета причина. Отхвърлянето е изказано едва в третата строфа. Важно е да се отбележи обаче, че не става дума за опровержение на четирите причини (*pratyaya*), а на начина, по който причината се свързва със следствието. Когато Нāгāрджуна казва: „Себе-природата на едно съществуващо не се намира в причината“ (*na hi svabhāvo bhāvānāṃ pratyayādiṣu vidyate*, I. 3, *на хи свабхāво бхāвāнāṁ пратяядищу видяте*), той не отрича причините, а себе-природата (*svabhāva*), която някои философи са търсели в причините (*pratyaya*), за да обяснят възник-

[79] Marvin Sprung, *The Lucid Exposition of the Middle Way*. The Essential Chapters from the Prasannapadā of Candrakīrti (Boulder: Prajna Press, 1979).

ването на следствията. Това е ясен знак, че Нāгāрджуна не отхвърля теорията на причините в Абхидхарма, а нейната метафизическа интерпретация, предложена от Сарвāстивāда. Както бе посочено по-горе, ясно е, че именно представителите на Сарвāстивāда са изтълкували теорията на причините на базата на понятието за субстанция (*svabhāva*), са предостатъчни. В същата строфа Нāгāрджуна отрича външното причиняване (*parata-utpatti, парата-утпатти*) и по-точно – застъпваната от Саутрāнтика концепция за „друга природа“ (*para-bhāva*). Разбирането на философската позиция на Нāгāрджуна в *Кāрикāта* не би изглеждало толкова мъчно, ако се вземе под внимание този контекст.

Проблемите, които се обсъждат във втора глава, не са предизвикани от ранно-будистката емпирична теория на промяната и не-перманентността (*anityatā, анитятā*), а от нейна метафизическа интерпретация, основана на логическа и дори психологическа концепция за моментите (*kṣaṇa-vāda, кшаṇа-вāда*).

Секция II

Втора част включва тринадесет глави. Започва с изследване на сетивните способности (*indriya*, *индрия,* глава III) и завършва с изследване на субстанцията (*svabhāva*, глава XV). Цялата втора част представлява опит да се защити учението за не-субстанциалност на феномените (*dharma-nairātmya*), без да се отричат характерните за ранния будизъм и *Абхидхарма* категории – агрегат (*skandha, скандха*), сетивното качество (*āyatana, āятана*) и елементи (*dhātu, дхāту*). Всички важни теми на ранния будизъм са разгледани не с намерението да бъдат опровергани, а да бъдат изчистени от спекулация и по-точно от понятията „съществуване“ (*astitva*) и не-съществуване

(*nāstitva*). Последните имплицират съответно перманентност (*śāśvata, шāшвата*) и унищожение (*uccheda*) – схващания, които Буда открито отхвърля в *Kaccāyanagotta-sutta*.

Секция III

В нея влизат главите от XVI до XXVI. Тази секция обърква изследователите на Нāгāрджуна. На първо място, много от темите на предишната секция отново са анализирани тук. Това оставя впечатлението, че в текста има повторения и следователно е възможно някои части от него да бъдат пропуснати в представянето на философията на Нāгāрджуна. Например, изследването на действие и агент (*karma-kāraka, карма-кāрака*) е извършено още в седма глава, а в секция трета присъства по-дългата глава XVII, посветена на плодовете от действията (*karma-phala, карма-пхала*). На второ място, същата седемнадесета глава разглежда учението за карма в един положителен план, като твърди, че има по-подходящ възглед от отхвърления в началото на главата. Това твърдение противоречи не само на учението за пустотата (*śūnyatā*), така както го разбират съвременните учени. То противоречи и на схващането, че Буда и Нāгāрджуна не са имали възглед, който да представят.

Но когато човек прочете първите единадесет глави, разбира, че целта им е да застъпят не-субстанциалността на индивида (*pudgala-nairātmya*), а не да премахнат изцяло концепцията за индивид или личност. Тази концепция съдържа темите за оковите и свободата (*bandhana-mokṣa, бандхана-мокша*). След дефиницията на тези понятия, пет глави са посветени на проблема за „оковите“. Тези пет глави несъмнено са коментар на изключително популярна сред будистите строфа, с която са запознати и Нāгāрджуна, и Vasubandhu (Васубандху). За него Васу-

бандху съчинява цял тракатат, наречен *Karmasiddhi-prakaraṇa* (*Кармасиддхипракараṇа*).[80] Чандракӣрти цитира въпросната строфа в своя коментар:

„Действията не са унищожени дори след сто мириади еони.

Хармонизирани с условия в подходящо време, те носят плодове за човешките същества.“[81]

„Na praṇaśyanti karmāṇi kalpakoṭiśatair api,
sāmagriṃ prāpya kālaṃ ca phalanti khalu dehināṃ“.[82]
(„На праṇашянти кармāṇи калпакоṭишатайр апи,
сāмагриṁ прāпя кāлаṁ ча пхаланти кхалу дехинāṁ.“)

Буда отхвърля перманентния Аз (*ātman*) и това дава повод на критиците му да твърдят, че не е успял да реши по задоволителен начин проблема за нравствената отговорност. Цитираната строфа е само обобщение върху формулираното от Буда причинно обяснение на доктрината за нравствена отговорност. В него не се допуска наличието на перманентна и вечна *karma*. Фактически детерминизмът, внушен от първия стих, е веднага неутрализиран от условността, изразена във втория. Става дума за три основни проблема: вечността на кармата (*avipraṇāśa, авипраṇāша*), хармонията на условията (*sāmagrī, сāмагрӣ*) и подходящото време (*kāla, кāла*). Следователно, няма нищо странно във факта, че след като декларира „вечността“ на кармата (XVII) и отрича съществуването на Аз (*ātman*, XVIII), Нāгāрджуна включва две глави, посветени на „хармонията“ (*sāmagrī,* XIX) и на „времето“ (*kāla,* XX). Пренебрегването на която и да е

[80] *Central Philosophy of Buddhism*, 134.
[81] *MKV*, 324, 390.
[82] Преведено на френски от Е. Ламот в *Melanges Chinois et Bouddhique,* iv (1935–1936).

от тези глави като незначителна за философията на Нāгāрджуна е във висша степен неправомерно.

Глава XXII изяснява смисъла на „оковите“ (*bandhana*) в контекста на едно човешко същество, което не притежава перманентен и вечен Аз и броди в изпитването на раждане и смърт, щастие и страдание. След това, в същата глава, „свободата“ (*mokṣa*) се дефинира чрез онзи, който е „отишъл така/по този начин“ (*tathāgata*) и не скита като окованата личност. В будизма няма по-неразбрана и погрешно тълкувана тема от тази за понятието *tathāgata*. Това важи не само за изследователите на будизма, но и за самите будисти. Вероятно поради тази причина Нāгāрджуна започва обсъждането на свободата с изследване на понятието за *tathāgata*. Ще стане ясно, че анализът на Нāгāрджуна се движи по метода, използван от Буда. Следващата глава, двадесет и трета, се занимава с причините, довели до посочените недоразумения (*viparyāsa, випарӣса* XXIII).

Съвременните изследвания върху Нāгāрджуна наблягат върху концепцията за две истини, като напълно пренебрегват неговото разясняване на четирите истини, формулирани от Буда. Ще бъде показано, че двете истини при Нāгāрджуна не са „подобрение“ на четирите благородни истини. Те не означават и някаква специфична за Нāгāрджуна проницателност, а само разбирането му за едно вече ясно изразено в ранните беседи учение. Изчерпателната двадесет и четвърта глава завършва с признание на четирите благородни истини и стоящото в основата им учение за зависимия произход.

Посветената на *nirvāṇa* глава XXV представлява опровержение на абсолютистката интерпретация на понятието за свобода. В тази глава непоколебимо се цели завръщане към не-абсолютистката форма на будизма, въплътена в ранните текстове.

Противно на гледището, което повечето съвременни изследователи на Нāгāрджуна изповядват, в настоящия анализ глава XXVI (*Dvādasāṅga-parīkṣā, Двāдасāṅга-парīкшā*) ще бъде представена като доизясняване на думите на Буда от заключението на *Kaccāyanagotta-sutta*. В тази глава става дума за формулираното от Буда позитивно обяснение на начина, по който една окована личност би могла да се освободи от страданието си.

Секция IV

Нāгāрджуна би могъл да завърши своя трактат още в третата част. Дълбокото му уважение към *Kaccāyanagotta-sutta* обаче го връща към началото на беседата, където се говори за „правилен възглед“ (*sammādiṭṭhi*).

До този момент Нāгāрджуна е изяснил почти всички аспекти от учението на Буда и е показал, че то представлява „правилния възглед“ в сравнение с „неправилните или объркани възгледи“ (*micchādiṭṭhi*), появили се в будистката традиция. Въпреки това, оставали някои възгледи, които Буда нито е утвърждавал, нито е отричал. Става дума за десетте или четиринадесетте неизяснени или необявени въпроса (*avyākata,* санскр. *avyākṛta – авя̄кр̣та*).

Преди да направи последен коментар по отношение на Буда-състоянието или на състоянието на „освобождения“ (*nibbuta, ниббута*), Нāгāрджуна е трябвало да преразгледа всички тези възгледи, без значение дали са правилни или не.

Трудно можем да си представим по-подходящ край за един текст, предвиден да премахне всички обвързаности (*prapañco-paśama, прапаньчопашама*) – в последната глава на *Кāрикāта* се изяснява най-висшата форма на свобода, т. е. свободата от идеологически ограничения. Това е свободата, която са постигнали Буда и

неговите ученици (*śrāvaka*) и която превръща будизма в една от най-толерантните религии, съществували някога.

Анализ на Кāрикā

Част I (Причинност и Промяна)

1. *Условия* (*pratyaya*). Както вече бе показано, най-важното философско прозрение на Буда се изразява чрез термина „зависим произход“ (*paṭiccasamuppāda*). Този термин се въвежда на мястото на четирите теории: на себе-причиняване, външно причиняване, външно и себе-причиняване и нито външно, нито себе-причиняване. Като верен последовател на Буда, Нāгāрджуна започва основния си философски трактат с категорично отхвърляне на тези четири теории (1. 1). Според Буда тези теории имплицират съществуване, несъществуване, двете заедно или нито едно от двете по отношение на един вечен и субстанциален Аз (*ātman*). Нāгāрджуна споделя това схващане, но вместо *bhava* използва термина *bhāva* (*бхāва*), когато говори за нещата, описани през четирите теории. Така отричането още в първата строфа е насочено към съществуването в метафизичния му смисъл (*bhāva*), а не срещу емпиричното схващане за ставане (*bhava*), което се характеризира с възникване (*utpāda, утпāда*) и изчезване (*vyaya, вяя*).

Във втората строфа Нāгāрджуна говори за четирите типа причини (*pratyaya*) и решително заявява, че не съществува пети тип. За разлика от четирите причинни теории в миналата строфа, в тази Нāгāрджуна не отхвърля категорично четирите причини. Основанието за това е очевидно. Като много опитен философ, Нāгāрджуна разбира, че Буда е отхвърлил теориите, споменати в първата строфа. Известно му е също, че по-късните последователи на Буда (*śrāvaka*) са се опитали да доизяснят принци-

па на „зависимия произход“ (*pratītyasamutpāda*) чрез теория за четирите причини (*pratyaya*) – става дума за ранните представители на *Абхидхарма*. Затова Нāгāрджуна не вижда основание да отхвърли теорията за четирите причини.

В третата строфа обаче той веднага дава отрицателно определение за причина (*pratyaya*): „Себе-природата на съществуващото не може да бъде открита в причината му”. Не е трудно да се разбере какво се отрича на това място. Явно Нāгāрджуна е смятал, че някои философи разглеждат учението на *Абхидхарма* за четирите причини (*pratyaya*) в светлината на теориите, споменати в първата строфа. Това са теориите, които самият Буда е отхвърлил. Нāгāрджуна не може да не е бил наясно с факта, че философите, които са говорили за причини (*pratyaya*) по онова време са били именно будистите. Така вниманието му се насочва към будистката интерпретация, а не към тази на традиционалистите.

Както стана дума, Сарвāстивāда е единствената будистка школа, която интерпретира феномените (*dharma*) субстанциалистки. Концепцията им за себе-природа (*svabhāva*) опасно се доближава до концепцията за *ātman* в индийската философия. Следователно Нāгāрджуна просто критикува субстанциалистката интерпретация на четирите причини, предложена от Сарвāстивāда. Оттук следва, че категоричното опровержение в третата строфа е насочено срещу възгледа на сарвастивадините, които припознават в причината (*pratyaya*) на съществуващото (*bhāva*) себе-природа или субстанция (*svabhāva*).

Какъв аргумент използва Нāгāрджуна за да отхвърли съществуването на себе-природа? Мурти и други учени припознават в метода на Нāгāрджуна диалектика, сравнима с онази на Имануел Кант и това ги кара да смятат, че себе-природа (*svabhāva*) и друго-природа (*parabhāva*)

са антиномии. Това може би е вярно, но при първото си опровержение на схващането за себе-природа Нāгāрджуна не използва този тип диалектика. Той отхвърля себе-природата, защото тя не е налична[83] (*na vidyate, на видяте*), а не защото е релативна спрямо друго-природата. Аргументът за релативност е използван за отхвърлянето не на „себе-природа“, а на „друго-природа“. („При липсата на себе-природа и друго-природа не е налична“). Става дума за пряко отрицание на себе-природа, положено върху епистемологически основи. За момента обаче Нāгāрджуна не разяснява тази епистемология. В целия текст той използва отрицателната глаголна форма *na vidyata*, а понякога и сегашното причастие – *avidyamāna* (*авидямāна*). Първата често се тълкува като „не намерено“, но в нашия превод ще се предпочетат епистемологически ориентирани изрази като „не е очевидно“ или „не е налично“. Тази употреба се изяснява от начина, по който Нāгāрджуна отхвърля „себе-природа“ и който бе изяснен по-горе.

Казано иначе, Нāгāрджуна се представя по-скоро като емпирик, отколкото като диалектик, който само рефлектира. Така текстът започва с отхвърлянето на себе-природата поради това, че *не е очевидна*. Какво по-точно има предвид Нāгāрджуна под „очевидност“ ще стане ясно по-нататък. Ако всичко това се вземе под внимание, останалата част от изследването на Нāгāрджуна върху причините ще бъде лесна за разбиране.

В следващата строфа (1.4) Нāгāрджуна говори за действие (*kriyā, крия*) и причина (*pratyaya*) без да отрича нито едното, нито другото. Отрича се типа на взаимовръзка, който се предпоставя между причината и действи-

[83] В контекста на *Карика* употребата „очевидно“ следва да се схваща като „сетивно възприемаемо“ (бел. прев.)

ето, т. е. взаимовръзката, кореняща се в идентичност. Възражението е продиктувано от уеднаквяването на тази идентичност със „себе-природата“ (*svabhāva*), която на свой ред се смята за перманентна същност. Различието между причина и действие също е отхвърлено, защото се възприема като друго-природа, имплицираща унищожение и пълен дисконтинуитет.

Пета строфа се заема с определението на причина. Причината е причина, защото в зависимост от нея възникват други. Обаче Нāгāрджуна отрича това определение не защото не е правилно от емпирична гледна точка, а защото към него е прикачена допълнителна клауза. Тази клауза имплицира вечна и перманентна зависимост. С други думи, това, което е зависимо и това, от което то зависи се намират в субстанциална и неразрушима връзка. Затова въпросът на Нāгāрджуна гласи: „Докато то [следствието] не възниква, защо тя [причината] не се смята за не-причина?“.

В шестата строфа Нāгāрджуна завършва общата си критика по отношение на причините. Повечето съвременни преводачи не са успели да покажат важността на тази строфа, най-вече защото терминът *artha* (= ефект, плод, резултат, на китайски преведен *куо*) не е привлякъл вниманието им. Следователно, тук не става дума за отричане на възникването на следствие в обичайния му смисъл, а за отхвърляне на следствие, което вече е съществуващо (*sato arthasya, само артхася*) или такова, което е не-съществуващо (*asato arthasya, acamo артхася*). Последните отново са свързани с теориите за идентичност (*satkārya*) или не-идентичност (*asatkārya*), въведени от Сарвāстивāда и Саутрāнтика.

Строфите от седма до десета представляват критика на четирите типа причини, за които стана дума в I. 2, в светлината на тяхната интерпретация от Сарвāстивāда и

Саутрāнтика. Ако определящите *dharma* (феномените) *sat* (съществуващо) и *asat* (не-съществуващо) се разбират като импликация на „субстанциалното (*svabhāvato*) съществуващо и несъществуващо“ – положение, което Нāгāрджуна често засяга – то за нас не ще бъде трудно да разберем в коя посока е насочена критиката му. Това важи с пълна сила за десета строфа, където на пръв поглед Нāгāрджуна като че ли критикува изказването на Буда: „Когато онова съществува, това възниква“ (*asmiṃ-satīdam-bhavati, асмим-сатīдам-бхавати*). Нāгāрджуна обаче се отнася много внимателно към това изказване – още в първия стих той изрично посочва, че съществуването, което критикува, е „субстанциалното съществуване“ (*sat-tā, сат-тā*).

Строфите от единадесета до четиринадесета се занимават с някои други аспекти на теорията на причиняването, например следствие, възникнало от съчетание на причини. Последният стих от тази строфа несъмнено стои в основата на цялото неразбиране по отношение на Нāгāрджуна и неговия анализ на причините. „В отсъствието на следствието, по какъв начин може да има причина или не-причина“. Това изказване лесно може да се изтълкува в смисъл, че Нāгāрджуна не приема нито причина, нито следствие, зависимо от причина. Една такава интерпретация би пренебрегнала всичко, което Нāгāрджуна твърди по отношение на себе-природата (*svabhāva*) и на субстанциалното или перманентно съществуване (*sat*) по-рано в същата глава. Няма основание това изказване да се интерпретира независимо от общите предпоставки, с които Нāгāрджуна започва изследването си върху причините. Накратко: това, което се отрича тук, не е просто следствие, чието възникване е зависимо от причина или причини, а следствие, което е или пред-съществуващо и следователно перманентно,

или не-съществуващо, защото не е пред-съществуващо. По същия начин е приемливо да се смята, че едно подобно на това възражение не се отнася към проста причина, а към причина, която поражда вече съществуващо или не-съществуващо следствие.

Нека отново бъде посочено, че „зависимият произход“ или причинност (*pratītyasamutpāda*) е принципът, чрез който Буда успява да обясни феномените (*dharma*) без да прибягва до концепция за перманентна и вечна същност (*nitya ātman, нитя ātман*). С други думи, зависимият произход изяснява не-перманентността (*anityatā*) на възникналите по зависимост (*pratītyasamutpanna*) феномени, без които не би било възможно принципа на „зависимия произход“ да бъде идентифициран. Тъй като тези феномени възникват зависимо, те са не-перманентни (*anitya*). Не-перманентността предполага промяна и движение.

2. *Промяна или движение* (*gatāgata, гатāгата*). Във втора глава на *Kārikāta* се преразглежда тази концепция за не-перманентност, т. е. промяна или движение. Това преразглеждане, както и изследването върху причинността, *не е* предизвикано от желанието да се отиде отвъд първоначалното учение на Буда, а по-скоро от желанието за завръщане към това учение. Спекулациите на Сарвāстивāда и Саутрāнтика внасят смут и по въпроса за промяната и движението. В първия случай Нāгāрджуна изследва повторно концепцията за причинност поради разразилия се между тези две школи конфликт. Този конфликт е индуциран от признаването на себе-природа или субстанция (*svabhāva*) от страна на Сарвāстивāда. Защо концепцията за себе-природа въобще се появява? Както видяхме, това се дължи на факта, че двете школи схващат промяната и не-перманентността по погрешен начин.

Когато заявява, че възникването на феномените, промяната в тях и изчезването им са очевидни[84], Буда описва времето и неговия характер в един по-скоро емпиричен план. Трите времеви предела на минало (*atīta, атӣта*), настояще (*paccuppanna, паччуппанна*) и бъдеще (*anāgata, анāгата*) са разпознати като такива чрез връзката им с феномените. Да се върнем на беседата „Езикови спогодби“ (*Niruttipatha*), спомената по-горе. В нея Буда анализира три езикови конвенции (*adhivacana, адхивачана*) – „съществувало“ (*ahosi*), „съществува“ (*atthi*) и „ще съществува“ (*bhavissati*) и стига до извода, че нито една от тях не следва да бъде пренебрегвана.

В желанието си да разграничат трите времеви предела, представителите на Сарвāстивāда и Саутрāнтика стигат до атомистична концепция за времето[85], без да си дават сметка за трудностите, които си създават по този начин. В опита си да преодолеят тези трудности, сарвастивадините открито признават подлежаща и непроменлива субстанция без да съзнават, че тя е несъвместима с разбирането на Буда за не-субстанциалност (*anātman, анāтман*). Напротив, представителите на Саутрāнтика отричат такава субстанция и се провъзгласяват за предани тълкуватели на беседите, докато в същото време поддържат схващането за мигновено разрушаване (*kṣaṇa-bhaṅga*) на феномените. Те не осъзнават, че това схващане ги принуждава да признаят фина прераждаща се същност. Затова опонентите на Саутрāнтика ги характеризират като „трансмиграционисти“ (*saṃkrāntivādin, самкрāнтивāдини*).

---

[84] Вж. David Kalupahana, “The Buddhist Conception of Time and Temporality,” *PEW* 24 (1974):181–191.

[85]. Ibid.

Нāгāрджуна се опитва да покаже, че спекулативното понятие на Саутрāнтика за времето не е оправдано от емпирична гледна точка. Една съвременна критика на подобна концепция за времето намираме в следния текст на Уилиям Джеймс:

„Накратко, практически разбраното настояще не е хребет, а седловина със собствени размери, в която ние сме се разположили и от която гледаме двупосочно на времето. Елементът, който съставя нашето възприятие за време, е *продължителността*, притежаваща кърма и нос – заден и преден край за наблюдение.“[86]

Още първата строфа на втора глава изяснява посоката на критиката: „Което е придвижено, не е това, което се движи сега“. Твърдението, че нещо, което вече се е придвижило, продължава да се движи (= настояще), допуска, че въпреки разликата във времевия характер, нещото, което се движи в настоящето, не се различава от нещото, което се е движило по-рано. Това лесно може да породи схващането, че феномените се намират в постоянно движение, в продължителен и непрекъснат поток (*santati, сантати*). Едно такова определение може да обясни континуитета на феномените, изследвани в отделни моменти, но в същото време застъпва идентичността на всеки индивидуален поток (*santāna, сантāна*). Изведена в своята крайност, тази идея води до представата за фина, но субстанциална личност (*pudgala*), която нито е тъждествена с агрегатите (*skandha*), нито се различава от тях. Това разбиране е характерно за школата на персоналистите (*pudgalavāda*).

Така със същата техника, използвана при критиката на субстанциалистката концепция за причинност,

[86] William James, *The Principles of Psychology* (New York: Henry Holt, vol. I, 1908), 609.

Нāгāрджуна се насочва към метафизическите интерпретации на идеите за промяна и движение. Той прави това без да се опитва да отхвърли понятията за „движеното“ (*gata, гата*), „не движеното“ (*agata, агата*) или „движещото се в настоящето“ (*gamyamāna, гамямāна*) като такива. След изчерпателен анализ на неприемливи следствия на тези интерпретации, Нāгāрджуна уточнява възгледа, който критикува, казвайки:

„Едно съществуващо движещо се не извършва движение в нито една от трите посоки. Нито едно несъществуващо движещо се извършва движение в една от трите посоки. Нито човек, съществуващ или не-съществуващ, извършва движение в някоя от трите посоки. Следователно, нито движението, нито движещото се, нито пространството на движение са налице“ (II. 24–25).

„Съществуващото движещото се“ (*sadbhūto gantā, садбхӯто-гантā*) несъмнено прилича на притежаващото себе-природа (*svabhāva*) „съществуващо“ (*bhāva*), което бе подложено на критика в миналата глава. Следователно, отхвърлянето на движението, движещото се и пространството на движение не е категорично, а е само отхвърляне на субстанциалистката интерпретация на тези феномени.

Макар основната цел на първа и втора глави е опровергаят субстанциалисткото гледище за съществуване (*bhāva, svabhāva*), идеите, изследвани в първа глава са преди всичко тези на Сарвāстивāда, докато тези във втората са по-скоро догмите на Саутрāнтика. Те са обвързани с „трансмиграционистите“ (*saṃkrāntivādin*) и „персоналистите“ (*pudgalavādin*).

Методът, развит от Нāгāрджуна в първите две глави, дава широка рамка, на базата на която биват изследвани концепциите в следващите глави.

Част II (Dharma-nairātmya)

Както стана дума по-рано, главите от трета до петнадесета се занимават с почти всички основни категории под рубриката „*dharma*“ в едноименната компилация към сборника *Абхидхарма*. От всички тези категории най-важни са агрегатите (*skandha*), сетивата или сферите на сетивност (*indriya/āyatana*) и елементите (*dhātu, дхāту*). Категориите обикновено се подреждат в този ред. Поради интереса си към епистемологията обаче Нāгāрджуна започва с изследването на сетивните качества (*indryia*).

3. *Сетива* (*indryia*). В глава трета, строфа първа, се изброяват шестте сетива и техните сфери, без да се отрича нито една от тях. Този пасаж може да бъде сравнен с изказването на Нāгāрджуна от първата строфа на първа глава. Там се излагат четирите причинни теории, които обаче веднага след това биват отхвърлени. Във втората строфа на трета глава Нāгāрджуна критикува едно специфично определение на „виждане“ (*darśana, даршана*), свързано със „самовъзприемането“ (*svātmānaṃ darśanaṃ, свāтмāнам-даршанам*). Това е нещо като индийски вариант на Картезианското „cogito“. В периода на Упанишадите[87] това схващане довежда до вярата в перманентен и вечен Аз, а след това продължава да се развива чрез спекулациите на късните индийски школи.[88] Това определение е отговорно за възникването на най-силните субстанциалистки идеи, като например тази за „вътрешния регулатор“ (*antaryāmin, антарямин*), който се оказва перманентен и вечен Аз или душа (*ātman*). Според традиционните мислители самоосъзнаването е

[87] *Bṛhadarāṇyaka Upaniṣad* 1. 4. 11–14.

[88] Вж. Swami Satprakashananda, *Methods of Knowledge according to Advaita Vedānta* (London: Allen & Unwin, 1965), 41 ff.

необходима предпоставка за всяка форма на активност. По-нататък Нāгāрджуна отделя цяла глава (IX) за изследване на понятието за априорен Аз. Остава да се види дали тази концепция е повлияла схващането на Йогāчāра за „себе-възприемащо съзнание“ (*svasaṃvedaka-vijñāna, свасaмʹведака-виджн̃āна*). За Нāгāрджуна обаче тя е незадоволителна, защото имплицира понятието за субстанциална същност.

След като категорично отрича „виждането“ като „себе-виждане“, Нāгāрджуна извлича неговото следствие, точно както постъпва в критиката си срещу другоприродата (*para-bhāva*, I. 3). Възражението гласи: „Ако виждането не може да види себе си, как е възможно да види нещо друго?“ Тази критика на Нāгāрджуна не засяга обяснението на Буда за перцептивния опит чрез принципа на зависимия произход (*pratītya samutpāda*). На това основание Нāгāрджуна говори за визуалното възприятие (*cakṣur-vijñāna, чакшур-виджн̃āна*) като за следствие на причинна зависимост (вж. XXVI. 4).

Критиката на „виждането“ (*darśana*) в III. 4 е подобна на критиката на причината в I. 5. Нāгāрджуна приема субстанциалисткото понятие за „виждане“ като импликация, че „виждането трябва винаги да вижда“. Така ако сарвастивадините приписват на „виждането“ „себе-природа“ (*svabhāva*), то „виждането“ в никаква ситуация не може да бъде „не виждане“, защото природата на виждането е да вижда. Следователно, когато Нāгāрджуна твърди, че „не може да има не-виждащо виждане“ (*na apaśyamānaṃ darśanaṃ, на апашямāнам даршанам*), той визира субстанциалисткото определение на Сарвāстивāда. Така твърдението, че „виждането вижда“ (*darśanaṃ paśyati, даршанам пашяти*) се превръща в обикновена тавтология, което го прави безсмислено. В останалата част от главата се занимава с критика на всички форми

на възприятие, схванати по подобен начин. Подчертава се, че в неадекватния контекст на тяхното схващане „вкопчването“ (*upādāna, упādāна*) и т. н. ще останат необяснени.

4. *Агрегати* (*skandha*). От петте агрегата, които според будистката традиция съставляват човешкото съществото, Нāгāрджуна взема под внимание само първия, а именно материална форма (*rūpa*). След като обяснява схващането на Нāгāрджуна за материална форма, Инада основателно отбелязва: „Всичко това обаче не означава, че *rūpa* и елементите не съществуват“ [89]. Това потвърждава тезата ни за начина, по който Нāгāрджуна третира други концепции като причина, следствие, движение или виждане. Все пак аргументацията на Инада трябва да бъде доизяснена. Той твърди: „Нāгāрджуна само се опитва да покаже, че никое понятие или каквото и да било друго нещо не могат да бъдат описани чрез отнасяне към проста причинно-следствена връзка, за да се установи екзистенциалния им статус“. Напротив – Нāгāрджуна, изглежда, няма никакви колебания да заяви, че между четирите основни елемента (*manbhūta, манбхӯта*) и материалната форма (*rūpa*) съществува проста причинно-следствена връзка, стига тази връзка да бъде разбирана като връзка на зависимост, което се съвпада с възгледа на Буда. [90] Не става дума обаче за проста теория на зависимост между причината и следствието.

Концепцията за *kāraṇa* (*кāраṇа*), на която се позовава Нāгāрджуна, е една от шестте причини (*hetu, хету*), за които става дума в санскритската версия на Абихдхарма. Сарвастивадините я интерпретират като „уникална причина”, т. е. „всичко друго освен себе си“ (*svato'nye*

[89] Nāgārjuna, 54.
[90] *M* 2. 87

kāraṇahetuḥ, свато 'ние-кāраṇахетуҳ). [91] Казано по друг начин, това е всяка причина, чиято себе-природа се различава от тази на следствието. Материалната форма (*rūpa*) възниква в зависимост от четирите велики елемента (*mahābhūta, махāбхӯта*); те са *kāraṇa* на материалната форма. Като *kāraṇa* на материалната форма те са различни от самата нея. Нāгāрджуна критикува именно това определение. Основанието за критиката е заявено в IV. 2: „Ако материалната форма се отдели от уникалната причина на материалната форма [т. е. четирите велики елемента], това би означавало, че материалната форма е без причина (*ahetuka, ахетука*)". Емпиристкият и аналитичен подход на Нāгāрджуна не му позволява да приеме безпричинно (*ahetuka*) следствие (*artha*).

Съществуването (*bhāva*), което Нāгāрджуна често критикува, имплицира себе-съществуване (*svabhāva*). Фактът, че сарвастивадините определят не само материалната форма, но и другите четири агрегата – усещане, възприятие, нагласа и съзнание – като себе-съществуващи същности (*bhāva*), се потвърждава от изказването на Нāгāрджуна в IV. 7. Така основната критика на Нāгāрджуна срещу представителите на Сарвāстивāда в тази глава е, че те не могат да говорят смислено за уникалната причина (*kāraṇa*) и в същото време признават причина и следствие, които са свързани чрез себе-природа (*svabhāva*). С други думи, понятието за себе-причиняване (*svatotpatti, сватотпатти*) противоречи на „уникална причина" (*kāraṇa*), защото тя е всичко друго освен себе си.

5. *Елементи* (*dhātu*). В ранно-будистката традиция психофизичната индивидуалност е разделена на пет агрегата (*skandha*), за да се покаже, че признаваната от ин-

[91] *Ak* 2. 62d.

дийските философи перманентна духовна същност или Аз (*ātman*) не съществува. За целта психическият аспект на личността е подложен на обстоен анализ. За да отхвърли материалистическия възглед, според който вечната същност е материята, а не психическата природа, Буда разчленява човешката личност на шест елемента (*dhātu*) и провежда изчерпателно изследване на физиологическия аспект. Категорията „елемент“ се отнася до: земя (*pṛthvi, пр̣тхви*), вода (*āpas, ānac*), огън (*tejas, теджас*), въздух (*vāyu, вāю*), пространство (*ākāśa, ākāша*) и съзнание (*vijñāna, виджн̃āна*).

Както концепцията за „уникална причина“ (*kāraṇa*) е въведена в изследването на агрегатите (*skandha*), така понятието за „характеристики“ (*lakṣaṇa, лакш̣аṇа*) е въведено в анализа на елементите (*dhātu*). Макар че в ранните текстове терминът „характеристика“ (пали – *lakkhaṇa, лаккхаṇа*) присъства, той не носи метафизичния смисъл, който сарвастивадините му приписват. За тях характеристика (*lakṣaṇa*) означава променливият аспект на същността (*dharma*), докато себе-природата (*svabhāva*) представлява непроменливия и вечен аспект. Това специфично определение на „характеристика“ трябва да бъде взето под внимание при анализа на пета глава.

В нея „характеристика“ се изразява в отношение към съществуващо (*bhāva*), което притежава себе-природа (*svabhāva*). Според сарвастивадините това съществуващо е *dharma*. Затова в китайския си превод Кумāраджīва често обяснява *bhāva* (*ю*) чрез тясното значение на термина *фа* (= *dharma*). Това означава, че той също е бил наясно с произхода на изследваното от Нāгāрджуна понятие. Главната цел на Нāгāрджуна в тази глава е да покаже проблемите, които възникват при обвързването на

характеристиките (*lakṣaṇa*) с вечно или абсолютно съществуване (*bhāva*) или пък с нихилистично не-съществуване (*abhāva, абхāва*).

Изследването придобива още по-голяма важност поради начина, по който са интерпретирани *bhāva* и *abhāva* в тази глава. Заключението на Нāгāрджуна е показателно: „Хората със слаб ум, които възприемат съществуването (*astitva*) както и не-съществуването (*nāstitva*) на съществуващите (*bhāva*), не приемат отминаването на обекта (*draṣṭavya, дрaщтавя*)“ (V. 8).

В будистките текстове, включително в *Кāрикāта* често срещаме израза „успокояване на страстта“ (*prapañcopśama*). Нāгāрджуна обаче е първият, който въвежда понятие за успокояване на „обекта“ (*draṣṭavyopaśama, дрaщтавйопашама*). Защо?

По-горе стана дума, че беседата на Буда за агрегатите (*skandha*) е целяла опровержението на понятието за духовен Аз (*ātman*), а беседата му за елементите (*dhātu*) е трябвало да отхвърли понятието за материален „аз“ или вечна материя. Ако тези положения са верни, ние лесно ще разберем защо Нāгāрджуна въвежда идеята за „успокояване на обекта”. Обектите на възприятие, свързани с първите пет сетивни способности, са материални. Ако материалистите търсят „аз“ (*ātman*) в материята, а сарвастивадините търсят себе-природа (*svabhāva*), то най-добрия съвет, който не-субстанциалист като Нāгāрджуна може да им даде е да „изпарят или втечнят“ обекта и да прекратят вкопчването си в него. За Нāгāрджуна няма разлика между Аз (*ātman*) и себе-природа (*svabhāva*). Те носят една и съща философска импликация и последствията им в практиката също си приличат – и двете водят до вкопчване и следователно до страдание. Чрез напускане на вкопчването (*upādāna*) към обекта се

премахват схващанията за вечно съществуване (*astitva*) и нихилистично не-съществуване (*nāstitva*). Оттук и важността на „успокояването на обекта“. Човек наистина може да осъзнае „не-субстанциалността на феномените“ (*dharma-nairātmya*) чрез „успокояването на обекта“ (*draṣṭavyopaśama*); това обаче не означава премахване на обекта.

Ако специфичният контекст, в който Нāгāрджуна застъпва „успокояването на обекта”, бъде пренебрегнат, би било лесно да се приеме, че тук се защитава идеализма (*vijñānavāda*). За съжаление, коментарът на Чандракīрти води към такива неоправдани заключения. [92]

6. *Страст* (*rāga, pāга*). Според Буда страстта (*rāga*) води към повечето беди в живота, най-лошата от които е обвързването. Затова свободата (*nirvāṇa*) се определя като отсъствие на страст (*vairāgya, ваирāгя*). Буда говори не само за страст и отсъствие на страст, но и за хора, изпитващи страст (*rakta, ракта*) и хора, свободни от страст (*virakta, виракта*). Никое от изказванията му обаче не съдържа допускане за скрита субстанция (*svabhāva*) или мистериозна духовна или материална личност. Анализът на сетивата (*indriya*), агрегатите (*skandha*) и елементите (*dhātu*) цели да изобличи фалша на подобни допускания. Въпреки това, сарвастивадините приписват субстанция на всеки от елементите, а представителите на Саутрāнтика постулират съществуването на мистериозна личност. Ето защо Нāгāрджуна е бил принуден да изследва понятията за страст (*rāga*) както и за хора, изпитващи страст (*rakta*). Множеството погрешни импликации, следващи от интерпретациите на Сарвāстивāда и Саутрāнтика, е показано ясно в глава VI. Заключението гласи: „Така независимо от наличието или отсъствието на

[92] *MKV* 135.

изпитващите страст хора, страстта не се утвърждава. Всички неща като нея, независимо от наличието или отсъствието на [другите], не се утвърждават“.

Не бива да забравяме факта, че тук става дума за онези *dharma*, признати от будистките метафизици, а не за емпиричните феномени, посочвани от Буда и ранните будисти.

7. *Обусловено* (*saṃskṛta, самскр̣та*). В ранните беседи се говори за три характеристики на обусловеното (*saṃskṛta*).[93] Това са възникване (*utpāda*), промяна на трайното (*sthitasya anyathātva, стхитася-анятхāтва*) и изчезване (*vyaya*). В една от беседите се дава определение на „необусловеното“ (*asaṃskṛta, асамскр̣та*) и се заявява, че тези три характеристики не са очевидни. Някои от по-късните будисти прибързано правят заключението, че „необусловеното“ е също така не-причинено или независимо (*apratītyasamutpanna, апратīтясамутпанна*). Очевидно коментаторът на Сарвāстивāда, Yaśomitra (Яшомитра), има това в предвид, когато твърди, че термините „обусловено“ (*saṃskṛta*) и „зависимо“ (*pratītyasamutpanna*) са синоними.[94] Но от други изказвания в беседите става ясно, че това не е така. Например трите термина *anicca* (не-перманентно), *saṃskṛta* (обусловено) и *pratītyasamutpanna* (зависимо) се използват на едно и също място (макар и не като синоними), за да обяснят природата на света[95]; в определението на нирвана обаче са използвани само две от негативните им форми (*abhūta, абхӯта* и *asaṃskṛta* наред с *ajāta, аджāта* и

[93] *S* 3. 38; *Tseng* 12. 15 (*Taisho* 2. 607C)

[94] *Sakv* 174.

[95] *S* 3. 36; *Tsa* 2. 25 (*Taisho* 2. 14a); *S* 3. 103; *Tsa* 2. 26 (*Taisho* 2. 14b–15a).

akṛta[96]*, акр̣та*). Негативната форма на *pratītya samutpanna* не се използва. Поради това може да се твърди, че терминът *saṃskṛta* трябва да свърже със специфичното значение „обусловено чрез нагласа“, а и не е тъждествено със значението на *pratītyasamutpanna* („зависимо“).

Будистките метафизици не само пренебрегват тази тънка разлика и отъждествяват понятията за „обусловено“ и „зависимо“, но и разглеждат „обусловеното“ в светлината на концепциите за субстанция и времеви характер, за които стана дума по-рано в изложението. В дългата глава VII, озаглавена от Нāгāрджуна „Обусловеното“ (*Saṃskṛta*, VII), са показани всички метафизични импликации по въпроса.

Нāгāрджуна отхвърля метафизичните разбирания по отношение на възникването (*utpāda*) и всички свързани с него понятия, като например „настоящото възникване“ (*utpadyamāna*) и „не-възникването“ (*anutpāda*). След това ги съпоставя с критикуваните от него по-рано понятия за „движеното“ (*gata*), „не движеното“ (*agata*) и „движещото се в настоящето“ (*gamyamāna*) (VII. 14). Изказването на Нāгāрджуна в VII. 16 е от изключителна важност: „Всичко, което е възникнало по зависимост, е изначално спокойно. Следователно, това, което възниква понастоящем и самото възникване също са в покой“.

На първо място, тук няма опровержение на възникването (*utpāda*) или на това, което възниква в настоящето (*utpadyamāna, утпадямāна*). Това имплицитно означава, че не се отрича и изчезването (*vyaya*). На второ място, няма отрицание на „зависимия произход“ (*pratītyasamutpāda*) или на онова, което е възникнало по зависимост (*pratītya yad yad bhavati, пратīтя яд яд бхавати*). Напротив, вместо да се отрича, се прави изключи-

[96] *Ud* 80.

телно важно твърдение: „Всичко, което е възникнало в зависимост, е изначално спокойно“. При изследването на елементите (*dhātu*) в глава V, Нāгāрджуна показва как вярата във вечно съществуване (*astitva*, *bhāva*) и нихилистично не-съществуване (*nāstitva, abhāva*) води към злощастни последствия като вкопчването (*upādāna*) и оттук към страдание (*duḥkha, дуҳкха*). Според Буда, ранните будисти и Нāгāрджуна избягването на тази вяра и възприемането, че нещата възникват и изчезват по зависимост (*pratītya*), са възгледи „за изначален покой“ (*svabhāvataḥ śāntaṃ, свабхāватаҳ шāнтам*).

Не трябва да се пренебрегва важността в употребата на *svabhāva* в горния контекст. Терминът *svabhāva* и неговата глаголна употреба, *svabhāto asti* (*свабхāто асти*), особено като определящи съществуването, са заклеймявани в целия трактат на Нāгāрджуна. Но в настоящата строфа, той употребява същия термин като прилагателно име, за да окачествиˊ *śānta* (*шāнта*) (спокоен).

В тази глава са отречени концепциите за „обусловеното“ и „необусловеното“, разбрани в смисъл на субстанциално съществуване. Интерпретираните по подобен начин понятия за възникване, продължителност и изчезване също са отхвърлени като илюзорни.

8. *Действие и агент* (*karma-kāraka*). „Зависимо възникналите“ (*pratītyasamutpanna*) феномени имплицират процес на естествено ставане, „необусловен от нагласи“ (*asaṃskṛta*) на човешките същества. За разлика от тях, „обусловените от нагласи“ (*saṃskṛta*) феномени са следствия на човешката преднамереност (*saṃskāra, самˊскāра*) или човешките действия (*karma*). Затова е съвсем естествено, че веднъж изяснил понятията за „обусловено“ и „необусловено“, Нāгāрджуна се заема с тези за действие (*karma*) и агент (*kāraka*). Ако тези понятия съ-

дат приети като реални в субстанциален смисъл, анализът на „обусловените“ феномени от миналата глава би се оказал погрешен.

Ето защо Нāгāрджуна започва изследването си със субстанциалния агент (*sadbhūta kāraka, садбхӯта кāрака*), който извършва субстанциално съществуващо действие (*sadbhūta karma, садбхӯта карма*). Анализът показва, че схващането за такъв агент и такова действие логически води до отричане на действието (*kriyā*), агент (*kartṛ, картр̣*) и причината (*kāraṇa*).

В строфа VIII. 5 Нāгāрджуна недвусмислено заявява, че такова субстанциалистко схващане не само води до отричане на действието, и т. н. , но и до игнориране на разликите между добро (*dharma*) и зло (*adharma*). Това влиза в конфликт с разбирането на Буда за плодовете (*phala*) както на светския (= блажения, *svarga, сварга*), така и на върховния живот (= свобода от страдание, *mokṣa*). По този начин безполезни или безсмислени (*nairarthakyaṃ, найрартхакям*) биха се оказали не само целите или плодовете на живота, но и пътя и всички действия, които водят към тях.

Изказването от VIII. 12, според което и действието, и агента възникват по зависимост (*pratītya*) и няма друг подход, по който те да бъдат установени (*nānyat paśyāmaḥ siddhikāraṇaṃ, нāнят пашя̄маx̣ сиддхикāраṇам*), представлява сигурно свидетелство за защитата от страна на Нāгāрджуна спрямо емпиричното становище на Буда и на ранния будизъм.

9. *Априорно състояние* (на Аз-а) (*pūrva, пӯрва*). Ако субстанциалното действие и субстанциалният агент не съществуват, а са дадени само емпирично действие и емпиричен агент, които са феномени на зависимост, как се стига до схващането за съществуване на вечен Аз или вечна личност?

В глава IX Нāгāрджуна се заема да покаже как вярването в перманентна и вечна същност възниква като следствие от признаването на съществуваща *преди* (*pūrva*) сетивния опит личност (IX. 1). Казано по друг начин, будистките метафизици постулират субстанциална същност чрез метод, сравним с този на Декарт в западната философия, след това приписват на тази същност дейностите на виждане и чуване. Трудно е да се повярва, че философ от ранга на Нāгāрджуна не е бил наясно, че концепцията на Буда за не-субстанциалност (*anātman*) е пряк резултат от несъгласието му с подобна перспектива. Това несъгласие е изказано недвусмислено от самия Буда в един пасаж от *Sutta-nipāta*: „Нека той да разруши самия корен на обсебването, [а именно убеждението] „Аз мисля, [следователно] Аз съм“, (*mantā asmīti, мантā асмӣти*).[97]

Това представлява недвусмислено отрицание на „cogito ergo sum“ (*mantā asmi*), т. е. на схващането, което допринася за субстанциалисткото мислене и в периода на Упанишадите, и в по-късната индийска традиция. Аргументите на Нāгāрджуна показват колко саморазрушително може да бъде това схващане. Според Нāгāрджуна то имплицира, че такава личност следва да бъде разграничена от опита, който се появява в последствие. Нāгāрджуна иска да знае как тази личност може да бъде осъзната (*prajñapyate, праджн̃апяте*) без помощта на този опит (IX. 3), като по този начин имплицира зависимостта на „съм“ (*sum*, *aham asmi*). Ако опитът може да бъде отделен от личността, то той е възможен дори без нея (IX. 4).

След като е обяснил някои други импликации на това гледище, Нāгāрджуна заявява, че по отношение на та-

[97] *Sn* 916.

кава личност не могат адекватно да бъдат утвърдени концепциите за съществуване и не-съществуване.

10. *Огън и горящо* (*agnīndhana, агнӣндхана*). В глава X се показва невъзможността връзката между субстанциално действие и субстанциален агент да бъде обяснена чрез примера за огъня (*agni, агни*) и горящото (*indhana, индхана*). Това несъмнено е най-важната метафора, използвана от субстанциалистите, за да утвърдят концепцията за субстанциална личност. Начинът, по който пудгалавадините използват тази метафора е подробно обяснен от Васубандху в последната глава на съчинението му *Abhidharmakośa-bhāṣa* (*Абхидхармакоша-бха̄ш́я*) (коментара към глава X). В края на главата Нāгāрджуна отказва да признае за последователи на същинското учение на Буда онези, които приемат реалността на Аза (*ātman, pudgala*), както и онези, които поддържат концепцията за самостоятелни субстанциални същности (*bhāva*) (X. 16). От това изказване става ясно, че се имат предвид не традиционните ведически философи, а метафизиците в рамките на будизма, които се провъзгласяват за верни тълкуватели на словото на Буда. Става дума за представителите на Саутрāнтика (= *пудгалавāдини*) и тези на Сарвāстивāда (=*свабхāвавāдини*).

11. *Начало и край* (*pūrvāparakoṭi пӯрвāпаракоṭи*). Отхвърлянето на субстанциалното битие и априорното му съществуване все още не отговарят на въпроса за началото и края на нещата. От самото начало на историята философите се занимават със спекулации по отношение на началото (*pūrva-koṭi, пӯрва-коṭи*) и окончателния край (*apara-koṭi, апара-коṭи*). Тези спекулации поставят началото на множество възгледи, сред които е този за субстанциалното съществуване на битие (Бог) или върховна същност (като пра-материя, *prakṛti* (*пракр̣ти*) на-

ричана още *svabhāva*).[98] Осъзнал проблемите от познавателен характер, свързани с такива спекулации, Буда се въздържа от всякакви изказвания в това отношение.

Глава XI е предвидена да обясни отношението на Буда към подобни въпроси. Нāгāрджуна е бил наясно, че Буда е отказвал да прави каквито и да било изказвания за началото и края на жизнения процес. Ето защо Нāгāрджуна заявява: „Великият мъдрец обяви, че началото и краят на жизнения процес са неизвестни“ (XI. 1). Пракритският термин *anamatagga* (*анаматагга*) (= „немислимо е началото“) се санскритизира в будистките текстове като *anavarāgra* (*анаварāгра*) (= „без начало и край“) и Нāгāрджуна е бил запознат именно с това значение.[99] Така с оглед на тази по-късна версия на изказването на Буда, Нāгāрджуна твърди, че няма нито начало, нито край, докато същинското послание на Буда е продиктувано от епистемологически проблеми.

Все пак изключителната находчивост на Нāгāрджуна му в позволява да отбележи логическите затруднения, свързани с отричането както на началото, така и на края. Той смята, че „в онова, което е без начало или без край, не може да бъде постигната средата“ (XI. 2). Тези логически трудности го принуждават да заяви, че в рамките на *saṃsāra* (*самсāра*) не е уместно да се говори за състоянията „преди“, „след“ и „едновременност“. Логическите трудности възникват преди всичко защото нещата биват мислени в един по-скоро субстанциалистки план. Следователно, ако раждането се сметне за предхождащо старостта и смъртта, а в същото време раждането, старостта

[98] Вж. J. A. B. Van Buitenen, “Studies in Saṅkhya”. *Journal of the American Oriental Society,* 76 (1956): 153–157.

[99] Вж. например варианта на Āgama в *Tsa* 34. 1 (*Taisho* 2. 214b).

и смъртта са субстанциални, т. е. съществуващи в собствената си природа (*svabhāva*), излиза, че съществува раждане без старост и смърт, което имплицира безсмъртие (XI. 3). Освен това, ако изброените бяха себесъществуващи, между тях не би имало причинна връзка (XI. 4). Подобни логически затруднения възникват и ако изброените бъдат сметнати за „едновременни".

Докато Буда отказва да дискутира абсолютния произход и края на жизнения процес (*saṃsāra*), той все пак говори за възникването и изчезването на нещата въз основа на причинната зависимост между тях. На Нāгāрджуна обаче му се налага да се занимава с една по-скоро субстанциална представа за жизнения процес, въведена от будистките метафизици. Ето защо, след като отбелязва, че краят на *samsara* не е наличен – схващане, поддържано от самия Буда – Нāгāрджуна заявява, че „краят на всички *съществуващи* също не е наличен" (*sarveṣām api bhāvānāṃ pūrvā koṭi na vidyate*, *сарвеṣāм апи бхāвāнāṁ пӯрвā котӣ на видяте* XI. 8), като по този начин отхвърля всички гледища на субстанциалистите.

12. *Страдание* (*duḥkha*). След като изследва природата на съществуването и приема средна позиция между двете крайни гледища на будистките философи, Нāгāрджуна се фокусира върху проблема за човешкото страдание (*duḥkha*). Тук отново не може да се смята, че последният не е бил наясно с изказванията на Буда, записани в Никāя и Āгама. Анализът на страданието следва стъпките на Буда в *Accela Kassapa-sutta* (*Аччела-Кассапа-сутта*) от сборника *Samyuta-nikāya* (*Самюта-никāя*)[100]. В този текст става дума за ученик на име Кассапа, който пита Буда дали страданието е себепричинено (*sayaṃ kataṃ dukkaṃ, саям катам дуккам*), а

[100] *S* 2. 18 ff.; *Tsa* 12. 20 (*Taisho* 2. 86a).

Буда, вместо да отвърне формално: „Не е така“ (*no h'etaṃ, но х'етам*), просто отбелязва, че Кāшяпа „не следва да говори така“, или че „не трябва да го изказва по този начин“ (*ma h'evaṃ, ма х 'евам*). Когато задава на Буда въпроса дали „страданието е причинено от друг“ (*paraṃ kataṃ dukkhaṃ, парам катам дуккхам*), Кассапа получава същия отговор. Това се повтаря и при въпросите дали страданието е „причинено и от себе си, и от друг“ (*sayaṃ katañ ca paraṃ katañ ca, саям катаñ ча парам катаñ ча*) и дали е „причинено нито от себе си, нито от друг“ (*asayaṃkāraṃ aparaṃkāraṃ, асаямкāрам апарамкāрам*), в който случай страданието би имало „самопроизволен произход“ (*adhiccasamuppannaṃ, адхиччасамуппаннаṁ*).

Буда не одобрява начина, по който Кассапа разсъждава за причината на страданието, защото първите две формулировки на въпроса биха довели респективно до схващанията за перманентност (*sassata*) и унищожение (*uccheda*). В контекста на будизма да се каже, че „човек действа и същият човек поема отговорността за тези действия“ (*so karoti so paṭisamvediyati, со каротu со паṭисамведияти*), означава да се утвърди съществуването на вечна душа или Аз. От друга страна, твърдението, че „човек действа, а друг поема отговорността за действието“ (*aññо karoti aññо paṭisamvediyati, аññо каротu аññо паṭисамведияти*), би означавало пълна липса на връзка между причина и следствие. По този начин би отпаднала нравствената отговорност. За да избегне такива крайности, Буда обяснява връзката между действие и последствие като връзка на зависимост.

Трябва да стане ясно, че в посочения по-горе контекст Буда не отрича четирите теории, които обясняват причината за страданието. Той само заявява, че тези теории не са представени по подходящ начин поради имп-

ликациите, които те съдържат. Въпреки това, след като предупреждава за опасностите, които възникват от такива импликации и подчертава, че феномените трябва бъдат разглеждани в тяхната зависимост, Буда използва подобни езикови изрази, за да обясни собствения си възглед за страданието. Като признава отговорността на човек за собствените му действия, Буда дори стига до изказването: „Действието е извършено от някого“ (*attanā va kataṃ kammaṃ, аттанā ва катам каммам̇*). [101] Това твърдение обаче не предполага съществуването на същностен агент или отхвърлянето на който и да било фактор, допринесъл за ситуацията на действието.

По същия начин Нāгāрджуна не отхвърля четирите теории, а само твърди, че те не са подходящи (*na yujyate, на юджяте*): „ако [страданието] се сметне за себепричинено, то не би възниквало по зависимост“ (XII. 2). Тази разлика между себе-причиняване и зависимост е основана съответно на разликата между приемането и неприемането на същностен агент. Ето защо Нāгāрджуна твърди: „Тези агрегати се явяват в зависимост от онези агрегати“. Възгледът му обаче не следва да се мисли като застъпващ „външно причиняване“ (*parakṛta, паракр̣та*).

След това Нāгāрджуна показва логическите затруднения, свързани с приемането на себе-причиняването или външното причиняване и прилага тази критика към себе-причиняването или външното причиняване на всяко съществуващо (*bhāva*).

13. *Нагласи* (*saṃskāra, самскāра*). Буда никога не е настоявал, че всички феномени (*dharmāḥ*) водят към страдание (*duḥkha*). Според него всички нагласи (*saṃskārāḥ*) или всичко, обусловено от нагласите

[101] *Dhp* 165.

(*saṃskṛta*) подлежи на страдание и е незадоволително.[102] Ето защо, след като изяснява концепцията за страданието, Нāгāрджуна решава да разгледа концепцията за нагласите (*saṃskāra*). Глава тринадесета е посветена именно на този въпрос.

Не-абсолютистката позиция на ранния будизъм е ясно изразена в отказа на Буда да прокара рязката за хиндуистката традиция опозиция между истина (*satya, сатя*) и неистина (*asatya*). Вместо това, Буда говори за истина (*sacca, сачча = satya*) и за объркване (*musā = mṛṣā*),[103] като отказва да приеме пред-будистката идея за върховна истина, изразена чрез Ātман и Брахман.

Когато започва изследването си върху „нагласите“ (*saṃskāra*) във връзка с идеята за „объркване“ (*mṛṣā*), Нāгāрджуна се проявява като предан последовател на Буда и първите му ученици. Връзката между „нагласи“ и „объркване“ трябва да бъде изчерпателно анализирана преди всеки опит за тълкуване на Буда и Нāгāрджуна в техните разбирания за нагласите.

Един внимателен прочит на ранните беседи би разкрил, че нагласите са неотделими от човешката личност. Ако става дума за не-просветлена личност, нагласите не се унищожават дори от смъртта на тази личност и оттук следва възможността за прераждане. Нагласите обаче биват напълно разрушени в *tathāgata*, когато той постигне *parinirvāṇa* (*паринирвāṇа*) т. е. – когато умира. Никъде обаче не се споменава, че нагласите биват *напълно* унищожени докато получилият просветление (*buddha, tathāgata*) е още жив. „Успокояването на нагласите“ (*saṃskāropasama, самскāропашама*) се осъществява с постигането на свободата (*nirvāṇa*). Тези недоловими

[102] Ibid. 278.
[103] *Sn* 886.

разлики ще бъдат от голямо значение за разбирането на начина, по който Нāгāрджуна изследва „нагласите“ (*saṃskāra*) в настоящата глава.

Уилям Джеймс обяснява човешкото знание и разбиране по следния начин: „Интелектуалният живот на един човек се състои почти изцяло в заместването на перцептивния ред, в който първоначално тече опита, с концептуален ред“ [104]. В разсъжденията си по този въпрос, Джеймс продължава по следния начин:

„Накратко, заместването на непосредствения сетивен поток с понятия и техните взаимовръзки радикално разширява умствената ни панорама. Без понятия животът ни щеше да се състои в простото „получаване“ не всеки последователен момент от опита, подобно на начина, по който неподвижната морска актиния, прикрепена към скалата си, приема хранителните вещества, носени от прилива. Чрез понятията ние търсим отсъстващото, срещаме се с далечното, самостоятелно определяме накъде да поемем, пречупваме опита си и извличаме от него собствените му граници. Променяме неговата последователност, пускаме го отзад-напред, събираме накуп отдалечените му части и разделяме частите, които са близо. Скачаме през повърхността му, вместо да си пробиваме път през неговата непрекъснатост, настройваме основите му в зависимост броя на скиците, които умът ни е способен да рамкира“.

Освен ако не припишем на Буда „всеведение“ (*sarvajñatā, сарваджн̃ā̄тā̄*), т. е. познание за всичко, което се е случило, което се случва и което ще се случи на този свят, познание, което самият той е отрекъл да при-

[104] William James, *Some problems of Philosophy* (Cambridge. Mass.: Harvard University Press, 1979), 33.

тежава[105], и ако не признаем нуждата му да *концептуализира*, има опасност да го превърнем в „неподвижна морска актиния“. Интересите ни играят основна роля в процеса на концептуализиране, на „събирането на нещата заедно“ (буквалното значение на *saṃskāra*). Интересите лесно се конвертират във влечения и отблъсквания, а последните до голяма степен са основните причинители на човешкото страдание. Следователно, ние се намираме в двойна обвързаност – нуждаем се от нагласите, за да живеем, а в същото време те допринасят за страданието ни (*duḥkha*).

Осъзнал това противоречие, Буда подчертава нуждата нагласите да бъдат умиротворени, вместо напълно премахнати. На базата на опита ние разбираме, че нещата са „възникнали по зависимост“ (*pratītyasamutpanna*) и едва след това приемаме възгледа, че някъде назад в миналото или за напред в бъдещето те вероятно са възниквали и ще възникват по същия начин.

Според Буда, този възглед е по-добре издържан и следователно по-подходящ (*samyag-dṛṣṭi, самяг-дṛшṭи*) отколкото следните ограничени позиции: 1) положението „страданието е себе-причинено“ (*svayaṃkṛtaṃ*), изхождащо от вярата в Аз (*ātman*) и отхвърлянето на всеки друг фактор; 2) положението „страданието е причинено от друг“ (*duḥkhaṃ parakṛtaṃ*), което в някакъв смисъл е причинено от неохотата ни да признаем нравствената си отговорност. И в двете положения нагласите ни са управлявани от нашите влечения и отблъсквания и следователно те са тези, които ни тласкат в две различни посоки. Нагласи, повлияни от влеченията и отблъсканията ни в края на краищата ни заблуждават по отношение на голяма част от опита и по този начин допринасят за соб-

[105] *M* 1. 482.

ственото ни страдание и безсилие. Следователно, в контекста на будистката доктрина, прекратяването на страданието е тъждествено с „не-преследването“ на възгледи,[106] което се осъществява чрез успокояването на нагласите. [107] Прекратяването на страданието обаче *не е* тъждествено с отказа от възгледи или отказа от нагласи. То е по-скоро усмиряване на пристрастията. Затова е много уместно след изследването на страданието (*duḥkha*) Нāгāрджуна да напише глава за нагласите (*saṃskāra*). Важно е да се отбележи, че тази глава е изцяло посветена на „възгледите“ (*dṛṣṭi, дрштѝ*), както и на „объркването“ (*mṛṣā*) като причина за „погрешните“ или „объркани възгледи“ (*mithyā dṛṣṭi, митхя̄ дрштѝ*). На практика терминът *saṃskāra* се среща *единствено* в първата строфа и никъде другаде.

В цялата глава протича анализ на понятията за „съществуващо“ (*bhāva*), „не-съществуващо“ (*abhāva*), „себе-природа“ (*svabhāva*) и т. н. , както и на начина, по който тези понятия могат да бъдат избегнати чрез концепцията за „пустотата“ (*śūnyatā*) без в същото време тази концепция да се субстанциализира. Оттук заключението на Нāгāрджуна в тази глава е следното: „Победоносните провъзгласиха, че пустотата е отстъпване от всички възгледи. За обладаните от възгледа за пустотата се казва, че са непоправими“.

Настоящият превод тълкува термина *niḥsaraṇa* (*ниҳсараṇа*) от споменатата по-горе строфа като „отстъпване“ с цел да се извлече специфичното значение, което Нāгāрджуна вероятно е вложил в него. Много от изследователите на Нāгāрджуна разбират „пустотата“ (*śūnyatā*) като „условна истина“ и по този начин застъп-

[106] Вж. *Sn* 796–803.
[107] *M* 1. 111–112; *Chung* 28. 3 (*Taisho* 1. 604b).

ват тезата, че върховната истина не се поддава на концептуализация.[108] Направените до този заключения върху философията на Буда и Нāгāрджуна показват, че последните несъмнено не признават „отвъд-концептуална истина или реалност“. Според тях не е възможно истината да бъде разбрана извън-концептуално, защото, както бе споменато и по-рано, истината в своята пълнота се отнася към изказвания и следователно предполага концептуализация. Все пак, концептуализациите могат да бъдат изчерпателни и следователно правилни (*samyak*) или ограничени и объркани и следователно погрешни (*mithyā*). Това зависи от степента, в която формулировката на дадена концепция е повлияна от предразсъдъци. В този смисъл „пустотата“ не е „възглед“ без идентификация, а възглед, който се идентифицира с „пустото“ (*idaṃ śūnyaṃ,*), *идам шӯням* Това е възглед, който помага да индивида да се освободи от възгледите си. Последното нещо, което Буда или Нāгāрджуна биха застъпили, е разглеждане на пустотата извън отношението към пустото, защото това би я определило като абсолютна или върховна истина.

14. *Връзка* (*saṃsarga, самсарга*). Нагласите способстват за формирането на възгледи на базата на опита. Също така, стана ясно, че ако не изграждаме такива възгледи, ние не сме по-различни от неподвижната морска актиния. Зависимият произход (*pratītyasamutpāda*), непермanентността (*anityatā*), не-субстанциалността (*anātmatā, анāтматā*) и пустотата (*śūnyatā*) са концепции, които не биха имали смисъл без идентификацията с наличните в опитва „възникнало по зависимост“, „непермanентно“, „не-субстанциално“ и „празно“. Става дума за възгледи или теории, формулирани чрез проек-

[108] Inada, *Nāgārjuna*, 148.

тиране на нашите преживявания върху избледнялото минало и неясното бъдеще.

Ситуацията по времето на Нāгāрджуна обаче е била доста по-сложна. Както бе изяснено по-рано, за това допринасят някои от будистките метафизици, според които опитът се дели на мигновени преживявания, разграничени едно от друго. Това схващане довежда не само до постулирането на понятие за себе-природа (*svabhāva*), но и до възникването на други проблеми, които метафизиците така и не успяват да решат по задоволителен начин. Един от тези проблеми е свързан с разликата между ум (*citta, читта*) и материя (*rūpa*). Тези две понятия са конституирани чрез схващането за абсолютна разлика между техните природи (*svabhāva*). Умът е смятан за нематериален (*a-rūpa*), а на материята се е гледало като на не-ментална (*a-citta, а-читта*).

Ранният будизъм избягва този редукционистки подход и твърди, че видимата форма и съзнателното възприятие (*saṃjñā, самджня̃*) възникват в зависимост от зрението. [109] Въпреки това, будистките метафизици се затрудняват не само в разбирането на сетивния опит, но и в концептуалната му формулировка.

Тези проблеми изискват след главата, посветена на „нагласите“ (*saṃskāra*), да бъде съставена глава на тема „връзка“ (*saṃsarga*). Как е възможно обектът (*draṣṭavya*) и субектът (*draṣṭṛ, драшт̣р̣*) да бъдат свързани в съответствие (*saṃsarga*) по такъв начин, че да възникне визуално възприятие (*darśana*)? Още в самото начало на главата Нāгāрджуна отрича възможността за това свързване, и по-точно за свързването на събития, които нямат нищо общо помежду си. Кумāраджӣва набляга на съща-

[109] *M* 1. 111–112; *Chung* 28. 3 (*Taisho* 1. 604b).

та идея в своя превод на фрагмент XIV. 1. В цялата глава за пореден път се описват проблемите, които възникват в следствие на редукционисткия подход.

15. *Себе-природа* (*svābhāva*). Проблемът за съответствието (*saṃsarga*), разгледан по-горе в специфичния контекст на виждащ, обект на виждането и виждане, възниква като следствие от приписването на себе-природа във всеки от тези феномени. Това дава на Нāгāрджуна възможността да се занимае с най-трудния оставащ проблем – понятието за себе-природа (*svabhāva*) или субстанция. По-рано в изложението показахме как сарвастивадините използват това понятие, за да обяснят връзката между причина и следствие. Основният довод на Нāгāрджуна срещу понятието за себе-природа се състои в това, че то противоречи на концепцията за ставането (*saṃbhava, саṁбхава*) на едно феномен в зависимост от предшестващата го причина и условие (*hetu, pratyaya*). Нāгāрджуна схваща себе-природата като нещо, което е не-направено (*akṛtaka, акр̣така*) от каквото и да било друго нещо. След като себе-природата не зависи в своето съществуване от условия и причини, тя е независима. Според Нāгāрджуна изразът „причинена субстанция“ съдържа противоречие в термините. Анализът от настоящата глава, следователно, трябва да бъде разглеждан като допълнение към този от първа глава. Както стана дума в коментара към първа глава, Нāгāрджуна не отрича нито феномените, произлезли по зависимост, нито самия зависим произход. Той само показва невъзможността причинно обусловените феномени да бъдат обяснени чрез понятието за себе-природа. В настоящата глава Нāгāрджуна дава на себе-природа определение, което противоречи на принципа на зависимия произход или зависимото причиняване. Той заявява: „Една ненаправена себе-природа несъмнено е не-зависеща от

друга“ (*akṛtrimaḥ svabhāvo hi nirapekṣaḥ paratra ca*, *акр̣тримах̣ свабхāво хи нирапекшах̣ паратра ча* XV. 2). След това се повтаря аргументът от първа глава, за да се покаже, че в отсъствието на себе-природа не може да става дума за друго-природа (*parabhāva*). Прочутото поучение на Буда към Кāтя̄яна, разгледано подробно още в началото на настоящия увод, е цитирано в петнадесета глава с цел отхвърляне на концепциите за „съществуващо“ (*bhāva*) или „себе-природа“ (*svabhāva*) както и тези за „не-съществуващо“ (*abhāva*) или „друго-природа“ (*parabhāva*). След това тези концепции биват отъждествени с възгледи по отношение на съществуването (*astitva*) и не-съществуването (*nāstitva*).

Съществуването (*astitva*) се изяснява допълнително чрез концепцията, развита от традиционната индийска школа Сāм̇кхя. В нея става дума за автентичното или първичното съществуване (*prakṛti*), което е подобно или дори тъждествено на концепцията за съществуване, изложена от сарвастивадините. След това Нāгāрджуна излага на показ проблемите от емпиричен и логически характер, свързани с тази концепция. Заключението на тази важна глава се състои в потвърждението, че вярата в себе-природа и друго-природа, в съществуващо и несъществуващо, в съществуване и не-съществуване води съответно до вяра в перманентност и унищожение.

Както стана дума по-рано, темите, разисквани в тази част от книгата (от трета до петнадесета глава), се занимават с елементите на опита (*dharma*), които първоначално биват обяснени чрез принципа на зависимостта. Понятието за *dharma* обаче се усложнява от въведените по-късно концепции за себе-природа (*svabhāva*) и друго-природа (*parabhāva*), от представите за абсолютна идентичност и абсолютно различие, формулирани от някои по-късни будистки мислители. Усилията на Нāгāрджуна

в тази част от трактата целят преди всичко премахването на концепцията за себе-природа или идентичност, като по този начин схващанията за друго-природа или различие също се оказват несъстоятелни. По този начин Нāгāрджуна се опитва да постулира не-субстанциалността на елементите (*dharma-nairātmya*). Следващият проблем на дневен ред е не-субстанциалността на човешката личност (*pudgala-nairātmya*).

Част III (Pudgala-nairātmya)

16. *Окови и освобождение* (*Bandhana-mokṣa*). Макар и да води до епистемологически проблеми, признанието на перманентен и вечен Аз (*ātman*) осигурява на индийските мислители удобен начин да обяснят много от идеите си – например карма и оцеляване, окови и освобождение. Когато Буда отрича *ātman*, това дава началото на сериозни философски проблеми. Голяма част от тях са били предизвиквани чрез задаването на въпроса: „Кой Аз ще бъде засегнат от действия, извършени от не-Аз?[110] Доколкото принципът на зависимия произход е бил разбиран правилно, будистите са били способни да обяснят без противоречие начина, по който човек носи последствията от действията си. Но както вече бе подчертано, чрез интерпретациите на причинната теория будистките метафизици не решават проблемите, а по-скоро ги създават. Тези усложнения са първата грижа на Нāгāрджуна, когато след изследването на страданието последният се заема с проблемите на оковите и освобождението (*bandhana-mokṣa*), действието и последствието (*karma-phala*) и т. н.

Оковите (*bandhana*) могат да бъдат от няколко разновидности. Обектите, които водят до сетивно удоволст-

[110] *M* 3. 19; *S* 3. 103; *Tsa* 2. 26 (*Taisho* 2. 15a).

вие, формираните чрез тях представи наред и самия процес на ставане (*bhava*) – всичко това заробва човешките същества. Жаждата за ставане (*bhava-tṛṣṇā, бхава-тр̣ш̣н̣а*) е една от най-трудните за преодоляване окови. Освен, че води до страдание в настоящия живот, тя принуждава индивида да броди из самсара и го обрича на многократно раждане и смърт. Смъртта, персонифицирана в Мāра[111], носи със себе си примка (*pāsa, nāca*), която малцина могат да избегнат. В настоящата глава става дума преди всичко за оковите на жизнения процес.

В следващите няколко глави на дневен ред идва концепцията на сарвастивадините за себе-природа (*svabhāva*). В настоящата глава на преден план излиза теорията на Саутрāнтика за прераждаща се личност (*pudgala*). Когато се казва, че „нагласите се прераждат“ (*saṃskārāḥ saṃsaranti, самскāрāх-самсаранти*), в тях се предпоставя неуловима същност, която им позволява да се запазят. Тук Нāгāрджуна използва един по-скоро диалектически довод: ако нагласите бяха перманентни, не би имало нужда да се говори за тяхното прераждане. Ако нещо е перманентно, то е винаги налично и не може да се говори за неговото възникване или изчезване. Прераждането обаче имплицира движение от една позиция към друга, изчезване от едно място и появяване на друго. Обратно, ако нещата са не-перманентни в смисъл, че биват напълно разрушавани (*uccheda*), те никога не биха се преродили. Затова Нāгāрджуна твърди, че ако човешкото

[111] Образът на Мāра произхожда от индийската митология, където той се смята за могъщ бог, населяващ най-висшето измерение в Царството на Желанието. В будизма Мāра символизира егото на човека. Той е демонът, опитал се да съблазни Гаутама чрез образа на красива жена и по този начин да попречи на просветлението му. Наричан е също “Namuci“, което буквално означава „не-освободител“, т. е. враг на свободата. (бел. прев.).

същество се разглежда по някой от тези два начина, не може да става дума за прераждането му (XVI. 1).

Впечатлението, което дават досегашните преводи на XVI. 2, е че Нāгāрджуна отхвърля теориите за агрегатите (*skandha*), сетивата (*āyatana*) и елементите (*dhātu*). [112] Всъщност обаче, тук става дума за преутвърждаване на следната ранно-будистка позиция: „Може да се приеме, че личността се прераждa. Въпреки това в пет-степенния път, в агрегатите, способностите и елементите не съществува такава личност. Тогава кой ще се прероди?“

Значи, отрича се прераждането на недоловима личност. Обаче, ако прераждането се схваща като причинена зависимост на факторите, които обуславят човешката личност, Нāгāрджуна не би имал никакви възражения.

Критиката на понятието за окови (обвързване) всъщност е критика на понятието за субстанциална същност, окована в нагласите. В индийската традиция може да се открие аналогична представа, в която перманентният Аз (*ātman*) е окован в мимолетната психофизична индивидуалност. Ето защо Нāгāрджуна твърди, че всичко, което подлежи на раждане и умиране (*utpāda-vyaya-dharmin*) не е нито оковано, нито освободено. Следователно, тук не става дума за критика на обикновените представи за обвързване и освобождение, а на тези, които признават субстанциален субект и неговите свойства.

Заключителната строфа може да доведе до сериозно недоразумение ако бъде пренебрегнато значението на релативните термини „където/там“ (*yatra/tatra, ятра/татра*). Става дума за повторно разглеждане на идеята за субстанциален субект и приписваните му свойства, но вече в контекста на тези два термина. В контекст, *където* на даден субстанциален субект е приписано не-

[112] Inada, 102.

що, наречено свобода (*nirvāṇa samāropa, нирвāṇа сарона*) или му е отнет жизнения-процес (*saṃsārāpakarṣaṇa, самсāрāпакарщаṇа*), *там* не се прави разграничение (*vikalpa, викалпа*) между свобода и окови, защото въпросният субект остава непроменен. По същия начин, *където* нирвана се „о-вещява“ (*samāropa*) и жизненият процес бива елиминиран (*apakarṣaṇa, апакарщаṇа*), *там* също няма смисъл да се правят подобни разграничения. Накратко, тъй като свободата и оковите нямат нищо общо по между си, познанието на едното не би играло никаква роля за разбирането на другото.

17. *Действие и последствие* (*karma-phala*). За разлика от теистичните религии на Индия, будизмът застъпва човешката отговорност както при обвързаност, така и при свобода. Глава XVII се занимава с понятията за човешко действие (*karma*) и неговите последствия или плодове (*phala*).

Изследването на Инада върху тази дълга глава е доста объркващо. Според него строфите от първа до деветнадесета изразяват общоприетото схващане за *karma*, а в двадесетата строфа Нāгāрджуна разкрива същинската позиция на Буда – „пустотата“ (*śūnyatā*).[113] Същото обаче важи за втората и тринадесетата строфа, които недвусмислено приписват определени възгледи както на Буда, така и на пратйеките и шраваките. Затова съдържанието на тази глава заслужава да бъде прегледано внимателно.

Учението за кармата е ясно изразено в XVII. 1: „Себе-ограничаване и помощ за другите – това е благоприятният път и той определя семето, което носи плод тук и в следващия живот“.

[113] Ibid., 104–105.

Ако Нāгāрджуна беше представител на Махāяна, както често се твърди, той със сигурност не би отрекъл този „благоприятен път“ (*maitraṃ dharmaṃ, майтрам дхармам*); това би означавало отказ от статута на *bodhisattva*. Себе-ограничаването и помагането на другите хора са дейности, които един *bodhisattva* следва да признае. Тук те са описани като плодоносни (*phala*) както в настоящия живот, така и в следващия. Нāгāрджуна е бил запознат с факта, че според Буда действията следва да бъдат определяни според волята (*cetanā, четанā*). Това е смисълът от изказването на Буда в *Aṅguttara-nikāya* (Аṅгуттара-никāя)[114]: макар че е възможно самата воля да се мисли като действие, всичко волево попада в същата категория. Във фрагмент XVII. 2 на *Кāрикāта* Нāгāрджуна разяснява тази теза на Буда.

Нāгāрджуна посочва, че според Буда съществуват два типа карма: желание и желано. По-нататък той разделя тези два типа на множество други, които ранно-будистката традиция също признава. Тези видове карма не се смятат за не-плодоносни и следователно нереални. Във фрагмент XVII. 6 обаче Нāгāрджуна повдига въпроса, от който са били водени неговите опоненти – будистките метафизици – в изследванията си. Този въпрос гласи следното: „В сила ли е кармата, дори когато не е достигнала зрялост?“ (*Tiṣṭhati apākakālāt?, Тишṭхати апāкакāлāт?*).

Няма съмнение на кого би могъл да му хрумне такъв въпрос. Един практически ориентиран будист би казал, че кармата е това, което е, защото носи последствия или плодове (*phala*). За разлика от него, субстанциалистът не би могъл да се въздържи от въпроса: „Все пак, последст-

[114] *A* 3. 415; *Chung* 27. 5 (*Taisho* 1. 600a).

вието (*phala*) не съществува ли преди карма да достигне своята зрялост?“

Както вече беше посочено, подобни изследвания довеждат до схващането за подлежаща субстанция (*svabhāva*), която Нāгāрджуна критикува и отхвърля още в първа глава. Тук Нāгāрджуна още веднъж показва, че тези изследвания водят до убеждението в перманентност (*nityatā*). Ако се отхвърли това понятие за перманентност, кармата до такава степен би се отделила от резултата си, че при прекъсването □ не би се стигнало до никакви последствия (*niruddhaṃ sat kiṃ phalaṃ janayiṣyati, нируддхам сат ким пхалам джанаищяти*). Това отново ни връща на темата за перманентността и унищожението (*śāśvata-uccheda*).

В седма строфа се обяснява понятието за редици (*saṃtāna, самънāна*), поддържано в атомизма на Саутрāнтика. В следващите строфи са изследвани проблемите, до които това понятие води.

За съжаление коментаторите на дванайсета строфа пренебрегват контекста, създаден чрез формулирания в шеста строфа онтологически въпрос. Във фрагмент XVII. 12 терминът *eṣā* (този, такъв) се отнася до типа мислене (*kalpanā, калпанā*), описан в шеста строфа. В дванадесетата строфа Нāгāрджуна твърди, че това мислене поражда множество непреодолими проблеми (*bahavaś ca mahataś ca doṣāḥ, бахаваш ча махаташ ча дощāх*). Определението „неподходящо“ (*nopapadyate*) се прилага именно към този тип мислене.

Във фрагмент XVII. 14 Нāгāрджуна несъмнено предлага друг, по-подходящ начин на мислене (*kalpanā*), възхваляван от будите, пратйеките и шраваките: „Подобни на ненарушим договор са дългът и действието. Те имат четири измерения сред царствата и са неопределени в изначалната си природа“.

На това място карма е оприличена на неотпадащо обещание. Дългът (*ṛṇa, ṛṇa*) на човек остава в сила докато договорът не отпадне. Карма не притежава континуитет и следователно не може да бъде „наследена“. Тя не продължава под никаква неуловима или субстанциална форма и въпреки това отговорността за нея не може да бъде отхвърлена след като карма е извършена. Буда, ранните будисти и Нāгāрджуна не са имали готовност да заявят, че договорът, който човек подписва, е нереален и следователно трябва да бъде пренебрегнат. Отговорността и задължението остават дълго след неговото подписване (може би остават дори след като документът бъде загубен или унищожен).

Идеята, че човек е отговорен за собствените си действия, се утвърждава от Буда. Негово изказване от *Dhammapada* гласи следното: „Нито на небето, нито насред океана, нито в планинските пещери има място, където човек би се освободил от отговорността за извършените от него злини“.[115] Вече стана дума за популярността на тези думи сред будистите, съхранили своята литература на санскритски език. Не може да има съмнение, че това изказване е било известно на Нāгāрджуна. Така идеята за неотменната природа на карма се оказва важна концепция в труда на Нāгāрджуна, най-вече защото последният не е искал да прибягва до понятията за субстанция (*svabhāva*) или Аз (*ātman*), за да обясни кармическия процес. Също така, чрез отхвърлянето на субстанцията и Аза той не е желаел да отрече въздействието на карма. Поради това е изненадващо изказването на Инада[116], според който Нāгāрджуна „с еднаква сила осъжда всяка идея за неунищожимо и непрекъсваемо действие

[115] *Dhp* 127.
[116] Inada, *Nāgārjuna*, 104.

(*avipraṇāśa*)“. Нито Буда, нито Нāгāрджуна, нито дори Васунабдху, създателят на *Karmasiddhiprakaraṇa*, са твърдели, че карма сама по себе си е неразрушима. Не-изчезващото действие (*avipraṇāśa-karma*) означава отговорността на човек за всяка извършена от него карма и начинът, по който тази карма ще донесе плодовете си (*phala*). Нāгāрджуна поддържа тази по-естествена представа за човешката отговорност, а не субстанциалното схващане за плода или последствието, което лежи скрито и постепенно узрява (т. е. както стои въпроса, повдигнат от будистките метафизици).

Така без да се двоуми, Нāгāрджуна приписва концепцията за неизчезващата (*avipraṇāśa*) карма на самия Буда: „Пустотата обаче не е унищожение; жизненият процес не е перманентност; не-отменността се отнася към действието – това е словото на Буда“ (XVII. 34).

Отхвърлянето на перманентността и унищожението и приемането на пустотата и жизнения процес (*saṃsāra*) не имплицира отричането на връзката между действие (*karma*) и последствие (*phala*). Не-изчезващата природа (*avipraṇāśa-dharma*) на действието имплицира единствено възможността на действието да породи последствия. Не необходимо тази възможност да бъде мислена през понятието за наличие на перманентна субстанция в действието.

Следващите три строфи критикуват концепцията за карма, основана на схващането за себе-природа. Както е казано във фрагмент XVII. 24, тази концепция влиза в конфликт с приетите конвенции (*vyavahāra*) и замъглява границата между достойнство инедостатък (*puṇya-pāpa, пуӈя-nāпа*), както и между някои други дистинкции (*pravibhāga, правибхāга*). Субстанциалното (*svābhāvika, свāбхāвика*) разглеждане на действието (*karma*) не само имплицира вече налично в зряла форма (*vipakva, випак-

ва) последствие (*vipāka, випāка*) (XVII. 5), но и се противопоставя на чистотата или нечистотата като признати характеристики на това действие. Ако действието има своя природа, оскверняването (*kleśa, клеша*) също би имало своя природа и начинът, по който тези две природи съ-съществуват никога не би могъл да бъде обяснен задоволително (XVII. 26–27).

Ако фрагмент XVII се разглежда без оглед на определението за действие (*karma*), дадено по-горе, лесно може да се допусне, че Нāгāрджуна отхвърля зависимия произход на действието и следователно опровергава съществуването както на агент, така и на действие. Истината обаче е съвсем различна – двадесет и девета строфа просто отхвърля възможността на действието да възникне по зависимост, ако въпросното действие е субстанциално (*svābhāvika*).

Така отхвърлянето на действието (*karma*), агента (*kartṛ*), последствието (*phala*) и понасящия последствията (*bhoktṛ, бхоктṛ*), което ги оприличава на създадени форми (*nirmitakākāra, нирмитакākāра*) или на видения и илюзорни същности, следва да бъде разбирано *само като опровержение на субстанциалните концепции* за тези феномени; то не ги отрича категорично или в тяхната цялост.

18. *Аз* (*ātman*). Нāгāрджуна започва изследването на себе-природата (*svabhāva*) след задълбочен анализ на всички фактори на съществуването (*dharma*) – агрегатите, сетивата и елементите. Темите на предните две глави (XVI–XVII) се отнасят към оковите и свободата, действието и последствието. В тази линия се поява необходимостта от изчерпателно изследване на понятието за индивидуален Аз (*ātman*) и всички явления, свързани с него – например егоизмът, идентичността, гордостта. На всички тези теми е посветена глава осемнадесета.

Понятието за перманентен и вечен Аз (*ātman*) възниква във връзка с понятието за психофизичната индивидуалност (*nāmarūpa*). За несъстоятелността на първото вече стана дума в главите от осма до единадесета. В настоящата глава обаче понятието за Аз (*ātman*) се разглежда в различен аспект, а именно по начина, по който това понятие довежда до обвързване (*bandhana*).

Нāгāрджуна започва тази глава с твърдението, че ако Азът (*ātman*) е идентичен с агрегатите (*skandha*), той би бил подвластен на възникване и изчезване (*utpādavyayabhāg, утпāдавяябхāг*). Ако се различава от агрегатите, той не би притежавал техните характеристики. След това Нāгāрджуна показва, че вярата в *перманентен* и *вечен* Аз дава началото на представата за притежание (*ātmīya, āтмūя*). Следователно, отсъствието на чувство за собственост (*nirmama, нирмама*) и гордост (*nirahaṃkāra, нирахаṁкāра*) е неотменимо следствие от успокояването (*śama, шама*) на схващането за вечен Аз (XVIII. 2). Поради същите причини, възгледът, че съществува не-егоистична и не-горделива *личност* също се смята за неправилен (XVIII. 3).

Конструкцията *iti*, използвана във фрагмент XVIII. 4 като *aham-iti* (*ахам-ити*) и *mama-iti* (*мама-ити*)е важна, защото имплицира отрицанието на „теории“, отнасящи се до „някой“ (*aham*) и „само-обсебването“ (*mama*), вместо до обикновените възвратни употреби на тези думи в езика. Когато такива възгледи бъдат отхвърлени, вкопчването (*upādāna*) и прераждането (*janma, джанма*) биват избегнати. След това Нāгāрджуна обявява, че прекратяването на нечистите действия (*karma-kleśa, карма-клеша*) е тъждествено на освобождение (*mokṣa*). За разлика от твърденията на повечето преводачи, не всяка форма на концептуализация води до оскверняване на действията, а само тази, която има отношение към

субстанциални (*svābhāvica*) същности. Такива същности са например „аз“-ът (*aham*), отхвърлен в началото на настоящата глава, и субстанциални събития като действие (*karma*) и последствие (*phala*), критикувани в предишната глава. Вярата в тези субстанциални същности и събития дава началото на усещането за „притежание“ в смисъла на „това е мое“ (*mama*). Това, на свой ред, причинява маниите (*prapañca*). Те могат да бъдат предотвратени чрез възприемането на пустотата (*śūnyatā*) по отношение на понятието за Аза (*ātman*), коментирано порано в изложението. Да се говори за „пустота“ извън този контекст означава да се припише „нихилизъм“ (*uccheda*, XVIII. 20) или абсолютизъм, като по този начин пустотата би се превърнала в субстанциален „възглед“ (*dṛṣṭi*, XVIII. 8).

Само един повърхностен поглед върху фрагмент XVIII. 6 може да остави впечатлението, че Нāгāрджуна поставя истината или реалността извън концептуализацията. Едно по-внимателно изследване на съдържанието на въпросната строфа с оглед на ученията на Буда от „беседите“ би разкрило, че случаят съвсем не е такъв. Нāгāрджуна е бил напълно запознат с начина, по който Буда е употребявал термина „аз“ (пали *atta*; санскр. *ātman*), за да обясни индивидуалността, както и с опита му да отхвърли метафизичната същност и да я замени с „не-аз“ (пали *anatta*, *анатта* санскр. *анāтман, анāтман*). Тук не става дума за употреба на обикновен и/или философски език. [117] Става дума за две различни определения. Ако Азът се дефинира като перманентна и субстанциална същност, Буда би го отхвърлил с концепцията си за „не-аз“ (*anātman*). Ако Азът не се дефинира по този

[117] Donald Mitchell, “Buddhist theories of causation – commentary” in PEW, 25 (1975):102.

начин, Буда не би сметнал за нужно да го отхвърля в беседите си. Мнението на Нāгāрджуна по отношение на намеренията на Буда може без съмнение да се извлече от първия стих на строфа XVIII. 6, където заявява: „Буда разяснява концепцията за Аз и въвежда учението за „не-аз“. Когато във втория стих Нāгāрджуна твърди: „Те не говореха за нещо (*kaścit, кашчит*) като за „аз“-а или като за „не-аза“, той със сигурност отрича въведените съответно от Сарвāстивāда и Саутрāнтика концепции за себе-природата (*svabhāva*) и друго-природата (*parabhāva*) на феномените.

С това изказване Нāгāрджуна би могъл да приключи главата за „Аз“-а (*ātman*), ако не оставаше още един значителен въпрос за доизясняване. До момента той е разгледал въплътеният Аз или Азът, който е свързан с психофизичната индивидуалност. Въпросът за освободения от психофизичната индивидуалност „аз“ също е разгледан – става дума за субстанциалисткото схващане, според което след постигането на свободата перманентният и вечен Аз се отделя от психофизичната индивидуалност и продължава да съществува след смъртта. Следващите две строфи (XVIII. 7–8) обаче са посветени на възгледа, който Буда е проповядвал по отношение на постигналия *parinirvāṇa*.

Буда ясно казва какво се случва с освободения човек *по време* на смъртта. Той престава да съществува, не се преражда, раждането му се разтваря (*khiṇā jāti, кхиṇā джāти*) и за него няма бъдещо съществуване. [118] Ако някой все пак е питал Буда дали този човек съществува под някаква форма след смъртта (*param maraṇā, парам мараṇā*), отговорът се е състоял в мълчание. Буда не е искал да каже каквото и да било, най-вече защото отсъс-

[118] *M* 1. 184; *Chung* 36. 2 (*Taisho* 1. 658a).

тва опитна база за каквото и да било твърдение. [119] В седма и осма строфи Нāгāрджуна се опитва да изложи същото схващане. „Когато царството на мисълта угасне, угаснало е и онова, което подлежи на обозначение“.

„Царството на мисълта“ (*cittagocara, читтагочара*), което угасва (*nivṛtta, нивр̣тта*), може да се отнесе към освободилия се човек (пали *parinibbuta, паринибута*, санскр. *pari-nirvṛta, пари-нирвр̣та*), чиято мисъл не се възстановява (*appatiṭṭhitena cittena, аппатиṭṭхитена читтена*). [120] След това Нāгāрджуна обяснява затрудненията, които биха възникнали ако някой запита какво би се случило с него при положение, че мисловният му процес спре и не бъде възстановен. „Угаснало е и онова, което подлежи на обозначаване“ – това изказване е идентично със следното твърдение на Буда: „Онова, чрез което човек следва да говори за себе си, не съществува за него“ (*yena naṃ vajju taṃ tassa n'atthi, йена наṁ ваджджу там тасса н'аттхи*). [121] Във въпросната строфа терминът *dharmatā* несъмнено е използван, за да означи природата на освободения, който си е отишъл. Невъзможно е да се каже дали след смъртта си той е възникнал (*utpanna*) или престанал да съществува (*niruddha*).

Един от начините да се опише „просветления“ (*buddha*) е с термина *tathāgata*, който означава „онзи, който е така отишъл“. Този термин предизвиква ожесточени спорове поради импликации на частицата „така“ (*tathā, тамхā*). Интересно е да се отбележи, че в ранните текстове постигналия освобождение се именува *tathāgata*, когато става дума за след-смъртния му статус.

---

[119] *Sn* 1076.
[120] *S* 1. 120; *Tsa* 39. 11 (*Taisho* 2. 286a).
[121] *Sn* 1076.

Терминът *tathā* („така“, „такова“) влече след себе си епистемологическия проблем за „реалността“, която влиза в контраст с *не tathā* („не така“). Оттук и производната дума *taccha* (санскр. *tathya, татхя*) се използва за онова, което е истинско или реално. [122] Затова не е изненадващо, че терминът *tathāgata* се използва всеки път, когато се повдигне въпроса за *съдбата* на освободения. [123] Това е най-важният въпрос за обикновения човек: каква е *окончателната съдба* на просветления? Както вече стана дума, поради епистемологически причини Буда отказва да прави каквито и да било изказвания – утвърдителни или отрицателни – по този въпрос. След като изяснява въпроса с освободения, достигнал върховната си съдба, Нāгāрджуна прилага четворното отрицание (*catuṣkoṭi, чатущкоṭи*) към концепцията за „таквина“ (*tathya*). Самият Буда е правил същото в подобен контекст. Той винаги е използвал четири-тезисното отрицание, за да избегне метафизиката, а съдбата на *tathāgata* винаги е била причислявана към онтологичните проблеми. Нāгāрджуна не може да не е бил наясно със субстанциалистките твърдения на традиционните мислители, според които „освободеният Аз (*ātman*) се обединява с всепроникващия вселенски Аз (*brahman*), със самата реалност във всичко (*sarvaṃ, сарвам̇*). Опасностите, които се крият в концепцията на сарвастивадините за субстанция (*svabhāva*) във всичко (*sarvaṃ*) както и начина, по който тази концепция би могла да повлияе върху интерпретацията на *tathāgata* или *tathya*, несъмнено са били ясни за Нāгāрджуна. Напрактика, тук става дума за съчетание на два въпроса – единият се отнася до „всичко“ (*sarvaṃ*), а другият – до *tathya*. Единственият

[122] *M* 1. 395; също и 3. 237; *Chung* 43. 5 (*Taisho* 1. 703c).
[123] *M* 1. 426; *Chung* 60. 6 (*Taisho* 1. 804a–b); *M* 1. 483ff.

възможен ход на Нāгāрджуна се състои в излагането на четворното отрицание. Философската позиция на Нāгāрджуна би била неправомерно изкривена, ако концепцията за „таквината“ (*tathya*) бъде измъкната от контекста на проблемите за „всичко“ и „така отишлият си“ (*tathāgata*) след смъртта му.

Както стана дума, Буда не е спекулирал със статута на освободения след смъртта (*param-maraṇā*), но е говорил в утвърдителна форма за това, което се случва с него *по време* на смъртта. Схващането на Буда по този въпрос е предадено кратко и ясно в един пасаж на *Aṅguttaranikāya* чрез следната строфа: „Това е последното тяло и това по същество е възвишеният живот. В отношение с онова, това съвършено познание е възникнало без да разчита на друго“. (*Asekhañāṇaṃ uppannaṃ antimo yaṃ samussayo, yo sāro brahmacariyassa tasmiṃ aparapaccayā, Асекхаñāṇaṁ уппаннаṁ антимо ям самуссайо, йо сāро брахмачариясса тасмим апарапаччая̄*). [124]

Същото е изразено в основен пасаж от друга беседа: „Раждането е премахнато, висшият живот е изживян, онова, което е трябвало да се направи, е направено и не остава друго от този [живот]“[125]

Това е най-висшата степен на реализация, която човек може да достигне. В беседите тя се означава с думата *aññā* (*añña*).[126] Тя е резултат от нравственото съвършенство, което човек постига като се освобождава от трите отрови: страст, омраза и невежество. Това е окончателната нирвана, която с право може да бъде наречена вър-

[124] *S* 3. 83.

[125] *M* 1. 184; *Tsa* 39. 11 (*Taisho* 2. 286a).

[126] Вж. David Kalupahana, “Aññā”, *Encyclopedia of Buddism.* ed. G. P. Malalasekera (Colombo: Government of Ceylon, 1961, 1): 693–696.

ховна нравствена истина за света (вж. по-горе). Като такава, тази истина може да се разбере само със собствени сили и никога в зависимост от някой друг (*aparapaccayā, апарапаччая̄*).

Приключвайки обсъждането на след-смъртния статут на постигналия освобождение, Нāгāрджуна продължава да говори за *tattva* („реалност“), но не в смисъла на „върховната истина“ сама по себе си, а в смисъла на осъзнаване и освобождаване от цикъла на прераждане. Ето защо той обявява, че познанието на тази истина не е зависимо от друг (*aparapratyaya, апарапратяя*). Това познание е спокойно (*śānta*), не е свързано със страсти (*aprapañcita, апрапан̃чита*) и следователно то е не-дискриминативно (*nirvikalpa, нирвикалпа*) и не-противоречиво (*anānārtha, анāнāртха*). *Nirvikalpa* не означава непременно отсъствието на разликата субект-обект. Поскоро става дума за отсъствието на всяко разграничаване, обусловено от влечения и отблъсквания. След това Нāгāрджуна отрича концепциите за идентичност и различие, перманентност и унищожение да имат място в учението на Буда. Аргументът му за това е, че нещата се познават като произлезли по зависимост (*pratītya... bhavati; пратīтя... бхавати*).

Заключението на тази глава поставя Нāгāрджуна над т. нар. конфликт между Хīная̄на и Махāя̄на. Той твърди, че в не-появата на просветлени и избледняването на шраваките, познанието за „истината“ продължава да се съхранява от пратйеките, дори без помощта на самите просветлени. Така се подчертава нуждата от една непрекъсната традиция или устойчива линия на патриарси, чрез която да се осигури безсмъртието на „истинското учение“.

19. *Време* (*kāla*). С оглед на вече разгледаното понятието за неугасващо действие (*avipraṇāśa-karma*) се споменават още две условия, свързани с узряването на карма. Това са времето (*kāla*) и хармонията (*sāmagrī*), на които са посветени следващите две глави.

В ранните текстове времето се е схващало по един по-скоро емпиричен начин. Там не-перманентността (*aniccatā, аниччатā*) е обяснена чрез времевия характер на събитията. Както вече беше споменато в анализа на обусловеното (VII), тази времевост е била разбирана като ставане (*uppāda*), изчезване (*vyaya*) и промяна на устойчивото (*thitassa aññathatta, тхитасса аннятхатта*). При обсъждането в седма глава бяха посочени проблемите, възникнали от анализа на времевите феномени, извършен от Сарвāстивāда и Саутрāнтика. Там вниманието бе насочено по-специално върху субстанциалността на събитията (разбрани като *bhāva*) и трудностите, които възникват в следствие на опита „съществуващите“ (*bhāva*) да бъдат поставени в един времеви контекст. Настоящата глава е посветена на концепцията за самото време, и по-точно – времето в неговата метафизична будистка интерпретация като прекъснати мигове (*kṣaṇa*). Нāгāрджуна извлича пагубните импликации на тази времева концепция по начин, сравним с анализа, предложен от Е. Р. Клей и одобрен от Уилиям Джеймс в западната философия. Като изследва обичайната концепция за време, Клей заявява:

„Отношението на опита към времето не е изследвано в дълбочина. Опитните обекти се дават в настоящето, но онази част на времето, обозначавана с даденото, е съвсем различна от границата между минало и бъдеще, която във философията се нарича настояще. Всъщност настоящето на даденото е част от миналото – от близкото минало – която измамно се представя за време, интервени-

ращо между миналото и бъдещето. Нека тази част бъде наречена привидно настояще и нека миналото, дадено като биващо минало, бъде наречено явно минало. Слушащият дадена песен причислява всичките □ тактови черти към настоящето. Всяка промяна на позицията на даден метеор изглежда за наблюдаващия като разположена в настоящето. В случай на прекратяване на тези феномени, никоя част от времето, измерено чрез тях, не изглежда като част от миналото. Следователно, с оглед на човешкия ум, времето се състои от четири части: явно минало, привидно настояще, реално настояще и бъдеще. С изключение на привидното настояще, времето се състои от три не-същности – миналото, което не съществува, бъдещето, което не съществува и границата между тях – настоящето. Способността, от която последното произлиза, ни мами чрез фикцията на привидното настояще“.[127]

Изследването на Нāгāрджуна показва по аналогичен начин как абсолютното понятие за време води към премахването на всяка концепция за времето като „привидно“. Освен това, понятието за време, въведено от представителите на Сарвāстивāда и Саутрāнтика, съдържа концепцията за субстанциално съществуване (*bhāva*). От своя страна, отричането на тази концепция би довело до отричане на понятието като цяло.

20. *Хармония (sāmagrī)*. Разглеждането на причинния процес в теорията за самостойни мигновени феномени премахва възможността хармонията да бъде обяснена като съществена съставна част от събитията, които в съчетанието си водят до резултата. При наличието на самостойни мигове хармонията се превръща в атрибут. Бу-

[127] W. James, *The Principles of Psychology*, vol. I, 609.

да не се е натъкнал на този проблем, защото събитията в тяхната зависимост били разбирани по-скоро в смисъл на релативни, отколкото на самостойни. По този начин будистките метафизици били принудени или да признаят непосредствена причина (*samanantara-pratyaya, самантара-пратяя*), т. е. че всяко събитие е причинено от непосредствено предхождаща го причина, или да припишат хармонията като предикат на самостойни мигове. По такъв начин съвкупността на тези мигове би дала основание за възникването на резултата. Както стана ясно още в първа глава, Нāгāрджуна насочва големи усилия към проблема за причиняването. По-нататък се изясняват трудностите, свързани с обяснението на възникването на резултата или плода (*phala*) чрез понятието за хармония. Тук отново не се отрича възникването на резултата или плода, защото то представлява основа на цялата будистка философия. Отрича се само начина, по който това възникване се интерпретира от метафизиците. Оттук заключението – резултатът не е произведен от хармония, нито пък от не-хармония. „Къде може да съществува хармония без резултат?“ (XX. 24).

21. *Ставане и преставане* (*saṃbhava-vibhava, самбхава-вибхава*). Тази глава бележи края на изследването върху човешката личност. Нāгāрджуна изяснява нейната природа в процеса на развитие или разпад в зависимост от действията на човек (*karma*). В „Беседа за Познанието на Началото“ *Aggaññā-suttanta* (*Аггаññā-сутта-нта*)[128] Буда говори за развитието и разпада на както на света, така и на човешката личност. Тази беседа има за цел преди всичко опровергаването на статичната представа за света и социалните порядки, въведени от тради-

[128] *D* 3. 80 ff.; *Ch'ang* 6. 1 (*Taisho* 1. 36b).

ционната индийска религия и философия. Без да се уповава на която и да било представа за абсолютно начало, Буда говори за период на разпад (*saṃvaṭṭa*), следван от дълъг период на развитие (*vivaṭṭa, вивaṃṃa*). Въпреки нежеланието си да обсъжда подобни теории поради епистемологическите затруднения, свързани с тях, Буда е принуден да го направи с оглед на неправилните нравствени заключения, имплицитно заложени в традиционната система на съсловията. Въпреки че в ранните беседи темата за структурата на света не е от най-често срещаните, развитието и разпадът на човешката личност в продължение на дълги периоди от време е представлявало популярна тема. Процесът на развитие и разпад на човешката личност става известен като *saṃsāra* (жизнен процес) или *bhava* (ставане) и контрастира с традиционното понятие за живота като вечно съществуване (*atthitā,* санскр. *astitva*).

Буда осъзнава абсолютистките импликации на използваните в пред-будистката литература концепции за *atthitā* (съществуване) и *n'atthitā* (не-съществуване) и вместо тях използва понятието за *bhava* (ставане). Не след дълго метафизиците от традиционните школи също започват да употребяват *bhāva* (вместо за *astitva*) и *abhāva* (вместо *nāstitva*) когато говорят съответно за съществуване и не-съществуване. По този начин те използват два термина, лишени от популярност в индийската традиция преди Буда.

Попаднали в субстанциалисткия капан в резултат от схващането си за процеса на ставане (*bhava*) като процес от самостойни мигове, представителите на Сарвāстивāда и Саутрāнтика въвеждат понятието за „редици на ставане“ (*bhava-saṃtati, бхава-саṁтату*) на мястото на „потока на ставане“ (*bhava-sota, бхава-сота*), за който става дума в ранните текстове. Около VI в. пр. Хр. Будхагхоша

добавя тези интерпретации към традицията на Тхеравāда в южните и югоизточните азиатски страни. Той разграничава три понятия за настоящето:

1) привидното настояще (addhā-paccuppanna, аддхā-пакуппанна)

2) моментното настояще (khaṇa-paccuppanna, кхаṇа-пакуппанна)

3) текущото настояще (saṃtati-paccuppanna, саṁтати-пакуппанна)[129]

Според него тези три понятия отговарят на различните стадии в развитието на будистката мисъл – „беседите“ (*sutta, cymma*) защитават първото, някои други будисти (вероятно Саутрāнтика) поддържат второто, а коментарите приемат третото.

Нāгāрджуна, който съставя трактата през II в. сл. Хр., т. е. след като теориите на Сарвāстивāда и Саутрāнтика добиват популярност, не може да не е бил наясно с разликите в тези понятия. Затова в настоящата глава той критикува метафизическото понятие за „редици на ставане“ (*bhava-saṃtati*), или вериги от разчленени и несвързани мигновени (*kṣaṇika, кшаṇика*) съществувания, а не концепцията за ставането, формулирана от Буда. След критика на *bhava-saṃtati* в глава XXVI. 7–8 Нāгāрджуна говори за *bhava*, без да отхвърля това понятие. В целия текст той внимателно отбягва концепциите за *bhāva* и *abhāva*, както и тези за *svabhāva* и *parabhāva*. От всичко това следва, че отричането на *bhava-saṃtati* не бива да се свързва с възраженията срещу понятията *bhava* или *bhava-sota*, които Буда е използвал в беседите си.

---

[129] *DhsA* 421; вж. Kalupahana, “Schools of Buddhism in Early Ceylon,” *The Ceylon Journal of the Humanities.* Peradeniya: University of Ceylon, 1 (1970):159–190.

Проблемите, изследвани дотук, са свързани преди всичко с природата на човешката личност, нейното оцеляване и морална отговорност, както и със стремежа на Нāгāрджуна да изгради схващането за нейната не-субстанциалност (*pudgala-nairātmya*). Следващите глави се занимават с не-субстанциалността на постигналия свобода.

22. „*Онзи, който е преминал*“ (*tathāgata*). За да се опишат постиженията на онзи, който е разбрал природата на човешкото съществуване и е успял да преодолее свързаното с нея страдание, са използвани множество епитети. Двете най-прочути имена, използвани като синоними, са *буда* (просветлен) и *tathāgata* (онзи, който е преминал, „си е отишъл“). *Буда* означава идеала, постигнат от търсещия познание или разбиране. Този идеал е ясно изразен в прочутото изказване от Упанишадите: „От мрака поведи ме към светлината“ (*tamaso māṃ jyotir gamaya, тамасо мāṁ джйотир гамая*). [130] В контекста на Упанишадите, това просветление не е нищо друго освен „всеведение“ (*sarvajña, сарваджн̃а*), [131] макар и не във формалния смисъл на тази дума. Според Буда просветлението е резултат от осъзнаването границите на познанието (вж. по-горе анализа на *Kaccāyanagotta-sutta*.

В будистката традиция до недоразумения и погрешни интерпретации води втория епитет – *tathāgata*. Този термин имплицитно описва върховната цел на просветлението. Целта му е да даде отговор на човешките стремления за безсмъртие чрез прекратяване на редуването между живот и смърт. Неговият еквивалент в Упанишадите е: „От смъртта поведи ме към безсмъртието“

[130] Bṛhadarāṇyaka Upaniṣad 1. 3. 28.
[131] Ibid.

(*mṛtyor māṃ amṛtaṃ gamaya, мр̣тйор ма̄м̇ амр̣там̇ гамая*).[132] В Упанишадите е казано, че при разпада на психофизичната индивидуалност, „просветлението“, който разбира природата на истинския Аз (*ātman*), се обединява с универсалния и съвършен Аз (*brahman*). По този начин той се радва на вечен живот. В нежеланието си да признае това схващане, Буда твърди само, че „просветлението“ (*buddha*) постига освобождаване от непрекъснатото ставане (*bhava*). Така *tathagata* контрастира с личността, подложена на ставане (*bhava*) и пре-ставане (*punabbhava, пунаббхава*).

Постигналият просветление и свобода от вкопчване (*upādāna*) води щастлив и спокоен живот, без в същото време да копнее за бъдещо съществуване. Просветлението (*bodhi, бодхи*) е синоним на избледняването на страста и вкопчването (*taṇhakkhaya, таṇхаккхая*). От друга страна, непросветленият, окован в страст и вкопчване, не само търси вечен живот след смъртта (*param maraṇā*), но и очаква да види нещо мистично и величествено (*acchariya-abbhuta, аччхария-аббхута*) в живота на просветления. В тази линия са повдигнати двата главни въпроса по отношение на концепцията за *tathāgata:* 1) дали *tathāgata* е идентичен или различен спрямо психофизичната личност[133], и 2) дали *tathāgata* оцелява след разрухата на психофизичната личност. В ранните текстове тези въпроси са задавани по-скоро по отношение на *tathāgata,* отколкото по отношение на *буда*.

Ето защо след обстойното изследване на проблеми на човешкото съществуване като действието, нравствената отговорност или ставането, Нāгāрджуна насочва вниманието си към въпросите, свързани с върховната

[132] *S* 3. 110; *Tsa* 5. 2 (*Taisho* 2. 31a–b).
[133] Ibid.

цел на будизма. Това начинание следва да започне с изясняването на термина *tathāgata*.

При това изясняване Нāгāрджуна следва подхода, възприет в ранните текстове. В тях се разглеждат проблемите, предизвикани от разбирането на концепцията за *tathāgata* в смисъл на перманентен и вечен Аз (*ātman*). В тази глава Нāгāрджуна противодейства отъждествяването на същата концепция със същинска субстанция (*svabhāva*). Той не поставя метафизическото понятие за *tathāgata* като тъждествено на агрегатите (*skandha*), защото именно това е позицията на сарвастивадините, която Нāгāрджуна отхвърля (XXII. 2). Той не е съгласен и с алтернативата, предложена от представителите на Саутрāнтика, които акцентират върху не-идентичността или различието. Понятието за *anātman*, за което става дума във фрагмент XXII. 3, всъщност представлява концепцията за „друго-природа“ (*parabhāva*), изложена от Саутрāнтика. Коментарът на Инада, че „употребата на термина *anātman* на това място не следва да се бърка с употребата му в основната будистка доктрина“[134] трябва да бъде разбиран по-скоро като „основната *ранна* будистка доктрина“, защото представителите на Саутрāнтика представят теория за *anātman*, която имплицира същинско *различие.* Затова Нāгāрджуна заявява, че *tathāgata*, мислен в термините на „себе-природа“ (*svabhāva*) и „друго-природа“ (*parabhāva*) не е очевиден.

По-нататък се поставя проблема дали *tathāgata* е зависим. Неговата зависимост или независимост са отхвърлени отново поради отъждествяване със субстанциална зависимост (*svabhāvata upādānaṃ*) или субстанциална независимост (която имплицира „друго-природа“

[134] Inada, *Nāgārjuna*, 132.

или *parabhāva*) (XXII. 9). Схващанията за *tathāgata* като за „пуст“ (*śūnya*) или „не пуст“ (*aśūnya, ашӯня*) също са отхвърлени поради това, че представляват специфични *възгледи*, изразени чрез конструкцията *iti*.

Във фрагмент XXII. 13 Нāгāрджуна експлицитно изразява начина, по който понятието за жив *tathāgata*, разбрано в абсолютен смисъл, води до вярата в *tathāgata* след смъртта. Ако *tathāgata* бъде разбран като пуст от гледна точка на понятието за себе-природа (*svabhāvataḥ*), всяка мисъл за неговото съществуване или не-съществуване след смъртта (*paraṃ-nirodhāt, параṁ ниродхāт*) би била призната за неподходяща. Това несъмнено съвпада със становището, изразено от Буда в ранните текстове.[135]

Заключителното изказване в тази глава е от голямо значение, особено в контекста на природата на „свободния“ (*nibbuta*) или свободата (*nibbāna*) въплътени в ранните беседи. Вече стана дума за това, че свободата (*nibbāna*) е състояние, необусловено от нагласи (*asaṅkhata, асаṅкхата*). Тя не е не-причинено състояние (*appaṭiccasamuppanna*). Следователно, *tathāgata* е необусловен от нагласи без в същото време да е не-зависим. В друга глава Нāгāрджуна твърди, че на света няма нищо независимо (XXIV. 19). Следователно *tathagāta* наподобява вселената (*jagat*), където действа принципа на зависимостта (*pratītyasamutpāda*). Като самата вселена, той не притежава Аз (*ātman*) или субстанция (*svabhāva*).

23. *Обърквaне* (*viparyāsa, випарӣса*). Изясняването на причините за неправилните разбирания по отношение на просветления (*buddha*) и „онзи, който е преминал“ (*tathāgata*), както и по отношение на всичко, което се

[135] *S* 3. 110; *Tsa* 5. 2 (*Taisho* 2. 31a–b).

случва във вселената (*jagat, джагат*), е следващата цел в трактата на Нāгāрджуна. Тематичното ядро на тази глава отново има произход си в ранните беседи.

В *Aṅguttara-nikāya* [136] се обсъждат четирите типа объркване (*vipallāsa, випаллāса*), свързани с възприятията (*saññā, сaññā*), мисълта (*citta*) и възгледите (*diṭṭhi, дuṃṃxu*). Обърканията, съответстващи на тези три сетива са следните:

1. Възприемане, мислене и възглед за онова, което е не-перманентно, като за перманентно.

2. Възприемане, мислене и възглед за онова, което не е страдание, като за страдание.

3. Възприемане, мислене и възглед за онова, което е не-субстанциално, като за субстанциално.

4. Възприемане, мислене и възглед за онова, което е нечисто, като за чисто.

Първите три грешки, подредени по този начин, се отнасят към трите характеристики (*lakkhaṇa*) на човешкото съществуване – не-перманентност (*annica*), страдание (*dukkha*) и не-субстанциалност (*anatta*). До настоящата глава Нāгāрджуна вече се е занимал подробно с тези концепции (вж. глави II, XII и XVIII). Ето защо той започва изследването си от последния тип объркване, а именно объркването по отношение на „чистото“ (*śubha, шубха*) и „нечистото“ (*aśubha, ашубха*). Тези думи несъмнено са използвани за правене на оценки и служат като основа на религиозния и духовния живот. Субстанциалистите обаче ги разбират като върховни качества, притежаващи собствена природа (*svabhāva*). С първите две строфи Нāгāрджуна определя тона на критиката си към тези качества и непосредствено след това преминава към изследването на останалите типове объркване. Ма-

[136] *A* 2. 52.

кар в единадесета строфа да се говори за преливането на качествата *śubha* и *aśubha* едно в друго, възражението на Нāгāрджуна срещу върховната им реалност от самото начало се основава на техния зависим произход.

Понятията за чистота и нечистота, подобно на останалите същности, не притежават върховен и субстанциален статут. Те се основават на страстта (*rāga*), омразата (*dveṣa, двеша*) и объркването (*moha, моха*), които пък на свой ред са продукти на мисълта или концептуализацията (*saṃkalpa*). Прекратяването на страстта, омразата и объркването обикновено се отъждествява със „свободата“ (*nirvāṇa*). Оттук обикновено се съди, че *nirvaṇa* е отвъд *всяка* мисъл или концептуализация. Вероятно това е причината представите за „не-концептуалност“ и върховна реалност (*paramārtha*) да бъдат приписвани на Нāгāрджуна и на цялата Мāдхиямика философия.

В ранния будизъм става дума за две форми на мисъл или концептуализация (*saṃkappa*) – едната е поизчерпателна и следователно правилна мисъл или концептуализация (*sammā-saṃkappa*), а другата е поограничена и следователно погрешна мисъл (*micchā-saṃkappa*). Това схващане ни най-малко не се различава от казаното в глава XVII (12–13) на *Кāрикā*, където Нāгāрджуна различава правилните (*yojyate, йоджяте*) мисли от неподходящите (*nopapadyate, нопападяте*).

В много случаи термините за „мисъл“ (*saṃkalpa, самкалпа*) и „нагласа“ (*saṃskāra*), които си приличат от семантична гледна точка, се употребяват и по сходен начин. Начинът, по който Нāгāрджуна работи с тях, потвърждава това. Вече отбелязахме как той определя „нагласата“ като „объркване“ (*mṛṣā*)(XIII. 1–2). Всъщност, това определение принадлежи на самия Буда. Когато говори за „объркване“ (*viparyāsa*) в настоящия контекст,

Нāгāрджуна въвежда понятието *saṃkalpa* и го определя според неговите последствия, т. е. пораждането на страстта и т. н.

Едно внимателно изследване върху понятията за *saṃkalpa* и *saṃskāra* и тяхната връзка със свободата (*nirvāṇa*) вероятно би разкрило важен епистемологически проблем както в ранния будизъм, така и при Нāгāрджуна. Вече споменах начина, по който в ранно-будисткия контекст се употребява термина „нагласи“ (*saṅkhāra*). Тъй като не могат да бъдат премахнати преди смъртта, нагласите само могат да бъдат успокоени (*samatha*, *upasama – упашама*). Този процес на успокояване трябва да бъде постигнат без да се разчита на никой от миналите нагласи за ориентиране в каквато и да било ситуация. Ето защо *nibbāna* (свободата) започва да се нарича *asaṅkhata* (необусловена).

По отношение на понятията мисли или концепти (*saṃkalpa*) обаче се изправяме пред два типа такива: правилни и погрешни. Правилните следва да бъдат развивани, а погрешните – елиминирани. Това са процеси, неприложими по отношение на нагласите. Дихотомията между правилни и погрешни мисли би могла да доведе до незадоволителни импликации. Правилните мисли биха могли да се вземат като представители на истински събития или феномени, докато погрешните биха означавали отсъствието на такива събития или феномени. Именно в това, несъмнено, се намира субстанциалисткия капан, който и Буда, и Нāгāрджуна се опитват да избегнат. Следователно, без да приема правилните мисли като абсолютно истински идеи, отговарящи на окончателни факти, т. е. без да гледа на мислите като на притежаващи субстанция или себе-природа (*svabhāva*), Нāгāрджуна настоява те да бъдат разглеждани като пусти (*śūnya*). Ала понятието „пусти“ не е употребено в смисъла на аб-

солютно не-съществуване (*abhāva*), а в един по-прагматистки смисъл на потенциала им за произвеждане на последствия. Следователно, ако неправилните мисли (*mithyā saṃkalpa*) създават страст (*rāga*), омраза (*dveṣa*) и объркване (*moha*), то правилните мисли (*samyak saṃkalpa*) дават начало на свободата от страст (*vairāgya*), състраданието (*karuṇā-каруṇā*, *adveṣa-адвеша*) и познанието (*prajñā, праджñā*).

Цялата глава за „объркването“ (*viparyāśa*) е посветена не на директно отхвърляне на обикновените разлики между чистота (непорочност – бел. прев.) и нечистота (порочност – бел. прев.), а на силна критика срещу базирането на такива разлики върху понятията за абсолютно съществуване (*astitva*) и абсолютно не-съществуване (*nāstitva*).

24. *Истина* (*satya*). Така достигаме до най-важния въпрос в *Kārikāta*, а именно концепцията за четирите благородни истини (*ārya satya, āря сатя*). Съдържанието на главите, посветени на този въпрос, е породило много дискусии и спорове във вековете след написването на трактата. В същото време тази глава, повече от която и да било друга, ще послужи като сигурно свидетелство за факта, че Нāгāрджуна просто преутвърждава идеите, изразени от Буда в ранните беседи, а не допринася за „Коперникански поврат“ в будистката мисъл.

В ранните беседи четирите благородни истини са приложени като обяснение на природата на човешкото съществуване в свобода и окови, като в същото време се избягват крайностите на перманентното съществуване (*atthitā*) и нихилистичното не-съществуване (*n'atthitā*). Трудностите, с които Буда се сблъсква при опита си да направи това гледище за съществуването разбираемо за субстанциалистките мислители в Индия, стават ясни от

критиката, която последните използват срещу Буда. Много често тази критика определя Буда като нихилист (*n'atthikavāda-н'аттхикавāда, ucchedavāda уччхедавāда*) и настоява, че той застъпва унищожението или разрухата на съзнаващото същество (*sato sattassa ucchedaṃ vināsaṃ paññapeti, сато саттасса уччхедам винāсам паññапети*).[137] Това се дължи на факта, че Буда не приема вечен и непроменлив Аз (*ātman*) в съзнаващите човешки същества, а не че отхвърля съществуването на такива същества изобщо. Той често е твърдял, че едно съзнаващо човешко същество е пусто (*suññа, суññа*) от гледна точка на перманентен и вечен Аз (*atta*), както и от гледна точка на всичко, свързано със или принадлежащо към такъв Аз (*attaniya, аттания*).[138] Отхвърлянето на такъв Аз или субстанциалност не е направено само по отношение на човешката личност, но във връзка с всички феномени на опита (*sabbe dhammā anattā, саббе дхаммā-анаттā*).[139]

Нāгāрджуна се намира в ситуация, подобна на тази на Буда, поради възраженията, които прави срещу концепцията за себе-природа (*svabhāva*) на сарвастивадините и срещу тази за друго-природа (*parabhāva*) на представителите на Саутрāнтика. Виждането за не-субстанциалност (*anātman*) или пустота (*śūnyatā*), разяснена в миналите глави, не е по вкуса на философите-субстанциалисти. Те издигат срещу нея възражението, за което става дума в първите шест строфи на настоящата глава.

На първо място, субстанциалистите, разбрали пустотата като „нищота", допускат, че тази пустота води до отричане на четирите благородни истини и на техните

[137] *M* 1. 140.

[138] *S* 3. 54; *Tsa* 9. 4 (*Taisho* 2. 56b).

[139] *M* 1. 228; *S* 3. 133; 4. 401; *A* 1. 286; *Thag* 678; *Dhp* 297; *Tsa* 10. 7 (*Taisho* 2. 66b–67a); *Tseng* 32. 4 (*Taisho* 2. 668c).

плодове (*ārya-phalāni, āря-пхалāни*). Тези благородни плодове са споменати на други места като плодове на аскетския живот (*samanathasa, саманатхаса – śrāmāṇyārtha*[140] *sāmaññaphala*[141] *шрāмāṇяртха сāмаññапхала*). На второ място, субстанциалистите смятат, че пустотата води до отхвърляне на плодовете (*phala*) на обикновения човешки живот (*laukika, лаукика*), включително и плодовете на всички обикновени нравствени и обществени конвенции (*saṃvyavahāra, саṁвявахāра*) – например добро и лошо (*dharma-adharma*) (XXIV. 6).

Зад тези две критики стои едно просто допускане. Там, където в ранните текстове четирите благородни истини отговарят за плодовете на обикновеното човешко съществуване (т. е. пътя, *magga, магга*), както и за плодовете на висшия живот (т. е. свобода или *nibbāna*), горепосочената критика от страна на субстанциалистите срещу пустотата схваща четирите благородни истини като отнасящи се предимно към висшия живот. Оттук нуждата от допълнителна критика, според която пустотата влиза в противоречие дори със светското (*laukikān*).

Целта на Нāгāрджуна тук е да постави тези две критики под общ знаменател, а именно – принципа на зависимия произход (*pratītyasamutpāda*) (XX–IV. 40), представляващ основната философия на будизма.

Ето защо, след като прави първоначалната си забележка, според която опонентите му не са наясно с употребата и целта на пустотата, и следователно са озадачени от смисъла □ (XXIV. 7), Нāгāрджуна веднага се захваща с обяснението на две, а не на четири истини.

Според Нāгāрджуна, Буда поддържа две истини:

---

[140] *The Gāndhārī Dharmapada,* ed. J (Brough. London: Oxford University Press, 1962), 190, (вж. също 240).

[141] *D* 1. 51; *Ch'ang* 17. 1 (*Taisho* 1. 107a ff.).

1) истината за световата конвенция (*loka-saṃvṛti, лока-самв̇рт̇ти*) и

2) истината в смисъл на върховен плод (*paramārthataḥ, парама̄ртхатаḥ*).

Нāгāрджуна написва двадесет и една глави (I–XXI), за да обясни първата от тези истини. Причинност, пространство, време, движение, човешката личност, действие, последствие, добро и зло – всяко от тези е разгледано обстойно до този момент. Тяхното схващане с оглед на абсолютно съществуване или нихилистично не-съществуване е отхвърлено в полза на зависимия произход (*pratītyasamutpāda*) и следователно, в полза на пустотата (*śūnyatā*). Нāгāрджуна признава и *artha* или плод на съществуването, независимо дали той е добър или лош. Разкритикувани са опитите на метафизиците да разберат с абсолютна сигурност как причината води до следствието, защото тези опити водят до признаването на неприемливи същности като Аз (*ātman*) или субстанция (*svabhāva*). Това отхвърляне не довежда Нāгāрджуна до другата крайност, а именно до отричането на каквато и да било връзка между причина и резултат, действие и последствие. Елементът на несигурност, наличен във връзката на причина и следствие, прави Нāгāрджуна много по-внимателен в сравнение с представителите на Сарвāстивāда и Саутрāнтика. Ето защо неговите определения са по-скоро отбранителни и негативистични. Въпреки това, Нāгāрджуна по никакъв начин не изоставя обясненията в позитивни дефиниции – глава седемнадесета, озаглавена „Изследване на действието и последствието“ (*Karma-phala-parīkṣā, Карма-пхала-парӣкшā*) е най-добрия пример за това.

Когато Нāгāрджуна говори за *saṃskāra* и *saṃkalpa*, той е напълно наясно с факта, че когато един човек прозре природата на феномените (*dharmāḥ*), той се опит-

ва да постигне различни желани резултати (*artha*) чрез манипулацията на тези феномени. Опонентите на Нāгāрджуна обаче поставят под съмнение възможността за постигане на абсолютна свобода (*nirvāṇa*) или върховния плод на съществуването (*paramārtha*, понякога именуван в традицията Тхеравāда като *agga-phala, агга-пхала*, санскр. – *agra-phala*[142], *агра-пхала*). Нāгāрджуна отново обяснява плодовете (*artha*) и върховния плод на съществуването (*paramārtha*) като признава пустотата на всички зависимо произлезли феномени, без да навлиза в крайностите на съществуването и не-съществуването. Ако, говорейки за тези две истини, Нāгāрджуна би приел, че втората трансцендира първата, той би представлявал идеите, приписвани на т. нар. Махāяна, а не би се позовавал на ранните беседи и ученията на Буда, Пратйеките и Шраваките. Това обаче не е така – обяснението, което Нāгāрджуна дава на *artha* и *paramārtha*, е положено в изказа на старите беседи, т. е. в изказа на зависимостта и пустотата. Оттук и прочутия афоризъм на Нāгāрджуна: „Без да се разчита на конвенция, върховният плод не може да бъде преподаден. Без да се разбере върховния плод, свободата не се постига“ (XXIV. 10).

Artha, както и *paramārtha, са истини* (*satya*). Първата не се представя като не-истина (*a-satya*) по отношение на втората, както би го изискала една абсолютистка традиция. Нито пък първата се разлага във втората; няма никаква индикация, че тези две истини се различават по статута си на висша и низша.

Плодовете на обикновеното човешко съществуване (*artha*), мислени с понятието за перманентно съществуване (*svabhāva*), влизат в конфликт с всичко, дадено в

[142] *Petavatthu*, ed. Minayeff (London: PTS, 1888), 57; *Apadāna*, ed. M. E. Lilley (London: PTS, 1925–1927), 395.

опита: „Ако възприемаш съществуването на съществуващото в смисъла на себе-природа, ти също ще възприемеш тези (плодовете-бел. прев.) като не-причини“ (XXIV. 16). Това би довело до отхвърляне на всички феномени като следствие (*kārya, кāря*), причина (*kāraṇa*), агент (*kartṛ*), правене (*karaṇa*), действие (*kriyā*), както и възникване (*utpāda*), изчезване (*nirodha*) и плод (*phala*) (XXIV. 17). По този повод Нāгāрджуна прави едно от най-прочутите си изказвания: „Според нас всичко, което е със зависим произход, е пустота. Това е зависимо от конвенцията. Това е самият среден път“ (XXIV. 18). Всичко е поставено в една „кошница“ – „кошницата“ на „зависимия произход“ (*pratītyasamutpāda*). „Нещо, което не е зависимо възникнало, не е очевидно. Поради тази причина, нещо, което е не-пусто, несъмнено не е очевидно“ (ibid. 19).

С този анализ Нāгāрджуна декларира готовността си да защитава четирите благородни истини, като съгласува с концепцията си за пустотата (ibid. 20–21). „Онзи, който възприема зависимия произход, възприема също страданието, неговото възникване, неговото прекратяване и пътя, [водещ към неговото прекратяване]“ (ibid 40).

Изказването на Буда в *Majjhima-nikāya* (*Маджджхима-никāя*): „Онзи, който възприема зависимия произход, възприема също и *dhamma*“, не би могло да получи по-добро потвърждение от последовател, живял поне шест века след самия Буда, какъвто е Нāгāрджуна.

25. *Свобода* (*nirvāṇa*). Без съмнение, това е най-важната глава в цялата книга. Направената от Шчербацки [143] интерпретация на съдържанието преобладава

[143] *The Conception of Buddhist Nirvāna* (Leningrad: Academy of Sciences of the USSR, 1927).

дълго време в Западното разбиране за философията на Мādхиямика. До този момент ние не сме отричали тази интерпретация на Шчербацки, а само интерпретацията му върху ранния будизъм. Тъй като обаче разбирането на Шчербацки за Нāгāрджуна е повлияно от разбирането му за ранния будизъм, отхвърлянето на второто му схващане би следвало да означава и отхвърляне на първото. Това важи с особена сила, ако приемаме философията на Нāгāрджуна като продължение на идеите на ранния будизъм. Без да отделяме твърде много време на възгледите на Шчербацки, ще представим съдържанието на глава XXV в светлината на досегашната ни интерпретация върху философията на Нāгāрджуна.

Някои съвременни учени отхвърлят идеите на Шчербацки и в същото време изказват за *нирвана* становища, които не отговарят на казаното от Нāгāрджуна в предишните глави. Такова е становището на Инада, според който нирвана представлява „несъздаденото царство“ (*asaṃskṛta*). [144] Това схващане за нирвана, популярно сред интерпретаторите (особено в съвременния свят) на т. нар. Тхеравāда и Махāяна, би загубило своята състоятелност, ако тази глава бъде разгледана в контекста на казаното досега.

Опитът концепцията на Нāгāрджуна да се припише към традицията Махāяна се основава на един изцяло погрешен прочит на главите от XVI до XXI, занимаващи се с представите за човешка личност, човешко поведение и нравствена отговорност. Този погрешен прочит принуждава Инада да подцени значението на поставените след темата за нирвана (XXV) глави (XXVI–XXVII). Той казва следното: „След казаното за Нирвана в миналата глава, изследването върху становището на Махāяна

[144] Inada, *Nāgārjuna*, 153.

приключва. В настоящата и последна глава, Нāгāрджуна анализира ученията на Хīнаяна“.[145]

Досегашното ни изследване върху *Кāрикāта* не разкри нито една доктрина, характерна за Махāяна и представена от Нāгāрджуна, която да контрастира с т. нар. Хīнаяна. Следователно няма основания концепцията на Нāгāрджуна за нирвана да бъде смятана за позиция на Махāяна; също така няма защо последните две глави на трактата му да бъдат отхвърляни като принадлежащи към Хīнаяна. Допускането, че философ от ранга на Нāгāрджуна, дарил света с такова изключително произведение, би могъл просто да добави две напълно ирелевантни спрямо основната си теза глави, не допринася нито към разбирането на философията на Нāгāрджуна, нито към оценяването на неговия гений.

Нāгāрджуна започва изследването си върху нирвана с ответ на едно възражение, подобно на онова, което субстанциалистите издигат срещу съгласуването на „пустотата“ с четирите благородни истини. „Ако всичко е пусто, не съществува нито възникване, нито изчезване. [При това положение,] посредством отстъпване от какво или прекратяване на какво човек очаква свободата?“ (XXV. 1).

Важно е да се изясни концепцията за „нещо“ (*dharma*), която тук представлява основния обект на критиката. Субстанциалистите се натъкват на проблема с пустотата (*śūnyatā*) най-вече защото схващат едно съществуващо или един феномен като нещо, притежаващо себе-природа (*svabhāva*). Както вече бе подчертано, Нāгāрджуна не би имал повод да състави трактата си без твърденията на субстанциалистите. Това се потвърждава недвусмислено чрез непосредствения ответ, който

[145] Ibid., 160.

Нāгāрджуна дава в отговор на схващанията им: „Ако всичко това е не-пусто, не съществува нито възникване, нито изчезване. Посредством отстъпване от какво или прекратяване на какво човек очаква свободата?“ (ibid. 2).

Според Нāгāрджуна твърдението, че нещо не е пусто (*aśūnya*), означава, че то притежава субстанциално съществуване (*svabhāva*) в миналото, настоящето и бъдещето. Това обезсмисля приписването на възникване и изчезване спрямо съответното нещо, което пък на свой ред отнема възможността на „свободата“.

Би ли било възможно, с оглед на субстанциалистката позиция, да се говори за „свободата“ (*nirvāṇa*) като за изоставяне на нещо субстанциално и постигане на нещо съвършено различно или ново? Това е друго важно схващане на субстанциалистите. Според тях „свободата“ представлява абсолютно различно *състояние* на съществуване (*astitva*) – съществуване, което не само е перманентно и вечно, но и съвършено щастливо и блажено. Така *nirvāṇa* се превръща в субстанциално понятие, подобно на хиндуисткия *brahman* – не-причинена, несъздадена и следователно отвъд всяко пространство и време. Като взема под внимание възгледите за: 1) субстанциалистката концепция за обикновено съществуване и 2) субстанциалисткото понятие за свобода, Нāгāрджуна определя свободата (*nirvāṇa*). „Не-напусната и непостигната, не-прекъсната и не-перманентна, неугаснала и не-възникнала – това се нарича свобода“ (ibid. 3).

Определението съдържа три двойки отрицания, които следва да бъдат разбрани именно като *двойки*, за да не се стигне до изводи, които самият Нāгāрджуна не е възнамерявал да направи. Тук представяме анализ на тези три двойки не само от гледна точка на концепцията за *nirvāṇa* в ранния будизъм, но и в светлината на субстан-

циалистките гледища, срещу които Нāгāрджуна се изправя:

1. *Не-напусната и не-постигната* (*aprahīṇam asamprāptam, апрахӣṇам-асампрāптам*): Нирвана не е нито оставяне настрана, нито достигане. Тези две действия за взаимодопълващи се, следователно се разглеждат като едно цяло. Субстанциалисткото или абсолютисткото схващане за свободата се изразява в идеята за изоставяне на нещо и търсене на друго, съвсем различно от първото (XVI. 10). Когато личност „в процес на ставане“ (*bhava*) и обусловена от множество фактори (не само от трите отрови) постигне свобода от трите отрови: страст (*rāga*), омраза (*dveṣa*) и объркване (*moha*), това не следва да се разбира чрез дихотомията на напускането и достигането. От една страна, тази личност не изоставя всичко, а само трите отрови; от друга страна няма нищо, което да се достига. Ако имаше до какво да се достига, това достигане би било не *източник* на свобода, а на повторно обвързване.

2. *Не-прекъсната и не-перманентна* (*anucchinnam aśāśvatam, ануччхиннам-ашāшватам*): *Nirvana* не е нито прекъсната, нито постоянна. Тези състояния също са взаимодопълващи се. Прекъсването на нещо и постигане на състояние на вечно съществуване също е част от субстанциалистката концепция за свобода. Както вече беше отбелязано, постигналият свободата със сигурност премахва трите отрови. Това обаче не означава, че „щом нещо е различимо, то е и отделимо“ (определението, което Хюм дава на различаването). В контекста на будизма, преодолелият трите отрови (буда, *arhant*) продължава да е човешко същество. Той има тяло и следователно притежава свързаните с това тяло възприятия, нагласи и съзнателност. Тази продължителност е основана на „зависимия произход“ (*paṭiccasamuppāda*). Отделянето на

„просветлението“ от психофизичната индивидуалност довежда до всички метафизически проблеми, с които Буда и Нāгāрджуна се опитват да се справят (вж. глава XXII, „Изследване на *Tathāgata*“). Оттук следва, че ако терминът „просветление“ въобще може да бъде употребен по смислен начин, той не бива да бъде разбиран нито като тотално прекъсване, нито като вечност.

3. *Не-прекратена и не-възникнала* (*aniruddham anutpannam, анируддхам анутпаннам*): *Nirvana* не е нито прекратена, нито възникнала. Много е лесно тази двойка от допълващи се характеристики да бъде интерпретирана така: според Нāгāрджуна нирвана трансцендира всяко описание и концептуализация. Това обаче би противоречало на всичко, което до този момент беше изяснено по отношение на Нāгāрджуна. Ако се има предвид казаното от него в главите „Изследване на причинността“ (глава I) и „Изследване на нагласите“ (глава VII), не би се стигнало до подобно генерализиране. Вместо това, концепциите за възникване и изчезване, както и тези за възникнало и изчезнало, биха намерили подобаващото си място в субстанциалисткото гледище за съществуване (*astitva*) или не-съществуване (*nāstitva*).

Подобно на обикновеното съществуване (*bhava*) и неговите плодове (*artha*), съществуването (*bhava*) и неговия върховен плод (*paramārtha*) не могат да бъдат обяснени през субстанциалистките концепции за възникване и изчезване.

Това, несъмнено, е изразено в следващата строфа (XXV. 4), където Нāгāрджуна коментира понятието за *bhāva* (=*svabhāva*): „Свободата не е „съществуващ“. [Ако беше,] би следвало тя да притежава характеристиките на старостта и смъртта. Без съмнение, няма съществуващ без старост и смърт“.

В опита си да изясни характеристиките на съществуващото, един субстанциалист би бил принуден да твърди, че по силата на собствената си природа това съществуващо е подложено на стареене и смърт. Това би означавало, че никой човек не е способен да постигне свобода, освен ако не се превърне в съществуващо, което е съвършено различно от него. Това, несъмнено, е субстанциалистката представа за свобода. Става дума за тотална свобода, която няма нищо общо с обикновеното човешко съществуване, охарактеризирано със стареене и смърт. В този контекст понятието за свобода се обезсмисля както според Буда, така и според Нāгāрджуна.

От друга страна, ако съществуващото (*bhāva*) е определено като свобода (*nirvāṇa*), а един съществуващ по дефиниция е „детерминиран от нагласите“ (*saṃskṛta*), излиза че самата свобода би била „детерминирана от нагласите“ (*nirvaṇam saṃskṛtaṃ bhavet, нирваɳам саṁскр̣тамṁ бхавет*). Наистина, няма съществуващ, който да не е определен от нагласите (*na asaṃskṛto hi vidyate bhāvaḥ, на асаṁскр̣то хи видяте бхāваḥ*). Следователно, свободата не би могла да бъде съществуващ.

След като заявява, че нирвана не следва да се разбира като съществуващо (*bhāva*) в субстанциален смисъл, Нāгāрджуна отхвърля и възможността нирвана да се схваща като не-съществуващо (*abhāva*). Аргументацията му на това място следва линията на взаимо-зависимост, чрез която отхвърля „друго-природата“ (*parabhāva*) в глава I.

С цел отстраняване на много от неясните по отношение съдържанието на настоящата глава, както и на тези по отношение на връзката между ранно-будистката концепция за свобода и концепцията за свобода на Нāгāрджуна могат да се изследват по-внимателно следните две строфи:

9. Всичко, което е с природа на идващо и отиващо
се случва условно или зависимо.
Свободата е, следователно,
не-условна и не-зависима.
10. Учителят е говорил за изоставяне
както на ставането, така и на друго-ставането.
Затова е смислено, че свободата
не е нито съществуване, нито не-съществуване (XXV. 9–10).

Тук Нāгāрджуна преутвърждава изключително важната разлика между *bhava* и *bhāva*, направена от Буда. При обсъждането на съдържанието на глава XXI („Изследване на ставането и преставането“) беше подчертано, че в ранните текстове Буда използва термина *bhava* (ставане), за да обясни жизнения процес на човека. Човешкият живот като бродене (*saṃsāra*) е определен от два типа жажда (*taṇhā, maṇxā*). Първият тип е жаждата за продължително ставане (*bhava-taṇhā*) или оцеляване (*punabbhava*). Това е най-мощната подбуда за извършване на действие. Когато човек се разочарова от ставането, придружено от страдание и чувство за безсилие, той пожелава да „стане нещо друго“ (*vi-bhava*) – например да постигне вечно щастие в рая или в състоянието на *brahman*. Според Буда процеса на превръщане в нещо друго, т. е. разпада на настоящото съществуване и постигането на перманентно съществуване, е поредната форма на копнеж (*vibhava-taṇhā*). Тази жажда, вместо да доведе до желаната форма на съществуване, допринася единствено за продължаване на ставането (*punnabbhava*).

След като отхвърля концепцията за Аз (*ātman*), разбрана като перманентно съществуване (*atthitā, astitva*), Буда използва термина *bhava*, за да обясни процеса на ставане. Както вече бе казано, метафизиците връщат понятието за *ātman* или *astitva* в будистката доктрина. Това

се дължи на техните спекулации по отношение на понятието *bhāva* и неговите разновидности – „себе-природа“ (*svabhāva*) и „друго-пирирода“ (*parabhāva*). Нāгāрджуна вероятно е бил напълно наясно със схващането на Буда по отношение на ставането (*bhava*) и друго-ставането (*vibhava*). Той разбира, че Буда има предвид жизнения процес или скитането (*saṃsāra*). Освен това той съзнава, че като съветва хората да отхвърлят ставането и друго-ставането, Буда не приписва на *nirvana* нито идеята за вечен живот (*bhāva*, *astitva*), нито пък тази за пълно унищожение (*abhāva*, *nāstitva*). Като сигурно свидетелство за това разбиране на Нāгāрджуна може да се посочи цитирания по-горе фрагмент XX. 10.

Ако анализът на Нāгāрджуна върху *bhava-vibhava* и *bhāva-abhāva* е сравним с този на Буда върху *bhava-vibhava* и *atthitā-n'atthitā* (*astitva-nāstitva*), излиза, че Нāгāрджуна и Буда са се сблъскали с едни и същи проблеми при опита си да обяснят свободата. Така, след като отхвърля представата за свобода през *bhāva-abhāva* и през съчетанията или отричането на тези два термина, в следващите две строфи Нāгāрджуна отказва да използва тази терминология, за да изясни свободата. Става дума за свободата, постигната от просветления или докато е още жив (*tiṣṭhamāna = sopādisesa-nibbāna, тищ̣тхамāна = сопāдисеса-ниббāна*) или при неговата смърт (*paraṃ nirodhād = anupādisesa-nibbāna, параḿ ниродхāд= ануп-āдисеса-ниббāна*) (XXV. 17–18).

Така Нāгāрджуна стига до следното твърдение:

19. В жизнения процес (saṃsārā) няма нищо,
което го отличава от свободата (nirvāṇa).
В свободата няма нищо,
което я отличава от жизнения процес.
20. Каквато и да е крайността на свободата

и крайността на жизнения процес,
между тях няма дори нещо ефирно (XXV. 19–20).

Това изказване води до следните две полярни интерпретации. Според последователите и поддръжниците на Махāяна то имплицира същностно тъждество между нирвана и самсара. Те смятат, че този възглед за нирвана е уникално постижение на Махāяна, което надминава идеите на самия Буда. Тази интерпретация не е по вкуса на т. нар. тхеравадини, които я заклеймяват като отклонение спрямо истинските учения на Буда, въплътени в ранните текстове. Едно обстойно изследване на тези две изказвания би ги поставило в точния им контекст, като по този начин би премахнало конфликтните възгледи и би довело до по-пълно разбиране както на Буда, така и на Нāгāрджуна. За да бъде проведено това изследване, е необходимо да се анализират основните термини, използвани в цитираните строфи, а именно – *viśeṣaṇa* (*вишеṣаṇа*) и *koṭi* (*коṭи*).

Тези два термина могат да се разберат във философския бекграунд на Нāгāрджуна. Макар че ситуацията, в която Буда излага идеите си за нирвана, не е била толкова усложнена, колкото тази на Нāгāрджуна, първата не се различава от втората. Разликата между обикновеното човешко съществуване (*saṃsāra*) и състоянието на свобода (*nirvāṇa*), въведена от есенциалистите в предбудистката традиция, ги довежда до две противоположни заключения. Първото е, че човек трябва напълно да изостави едното, за да достигне другото. Не става дума само за изоставяне на привързаността към сетивата или техните обекти, а за изоставяне на самите сетива или техните обекти. Така свободата се постига въз основа на не-сетивно прозрение, а „свободният“ (*nibbuta*) е развил форма на знаене, която трансцендира всички форми на сетивното възприятие, включително и дуалността между

субект и обект. Това е състоянието *nirvāṇa*, на което „освободеният“ се радва, докато тялото и сетивата му функционират. Когато психофизичната индивидуалност бъде разрушена при смъртта, „освободеният“ влиза в състояние на вечен и блажен живот (*brahman*). Тъй като това абсолютно разграничение между *saṃsāra* и *nirvāṇa* не обяснява как човек може да постигне качествено различно състояние, есенциалистите правят второто заключение – *saṃsāra* е подлежаща реалност (*ātman*), която достига *nirvāṇa*.

От една страна, има момент в който се преминава от окови към свобода – преход от едно ниво на съществуване към нещо съвсем различно; нещо, което няма нищо общо с първото. От друга страна, съществува неуловима индивидуалност (*ātman*), която присъства от началото на съществуването и лежи скрита в психофизичната индивидуалност.

Съвсем не е изненадващо, че с развитието на спекулациите в рамките на будизма се появяват две подобни теории, изложени от школата Саутрāнтика. От една страна, нейните представители наблягат на разликите (*viśeṣaṇa*) с цел отхвърляне на перманентната и вечна субстанция (*svabhāva*). Въпреки това, когато се появява нуждата от обяснение на тъждеството между окови и свобода, те настояват за „семе на освобождението“ (*mokṣa-bīja, мокша-бӣджа*) (вж. коментара към XXV. 19–20). Първата от тези строфи (19) е насочена към отричане на понятието за разлика (*viśeṣaṇa*), въведено от последователите на Саутрāнтика, докато втората (20) цели да отхвърли тяхната концепция за „семе на освобождението“. Тази концепция на Саутрāнтика почти не се различава от концепцията за субстанция (*svabhāva*), въведена от сарвастивадните.

Преди и по времето на Нāгāрджуна в традиционната индийска философия също властват две подобни есенциалистки течения, определени като идентичност (*sārūpya, cārūпя*) и различия (*viśeṣaṇa*). С проблема за идентичността са се занимавали представителите на спекулативната школа Сāм̇кхя. Вероятното въздействие на тази школа върху теориите на Сарвāстивāда беше изследвано в друго произведение. [146] Школата Вайшеṣика, както самото име показва, изследва разликите (*viśeṣaṇa*) с надеждата по този начин да бъде открита природата на върховната реалност. Тази тенденция е въплатена и в някои от спекулациите на Саутрāнтика. Понятията за себе-природа (*svabhāva*) и друго-природа (*parabhāva*) са преки последствия от есенциалисткото търсене.

Ако цитираната по-горе в текста 19та строфа от глава XXV бъде взета като утвърждаване на *тъждеството между saṃsāra и nirvāṇa* от страна на Нāгāрджуна, това би било твърде прибързан извод. Всъщност, такова допускане би подкопало всичките му опити от миналите глави да отхвърли понятието за идентичност. Патосът на Нāгāрджуна в настоящата глава е фокусиран в отхвърлянето на всяка върховна субстанция или *dharma*, която би превърнала *saṃsāra* или *nirvāṇa*, т. е. оковите или свободата, в уникална същност. Като свидетелство за това може да послужи заключителната строфа:

24. Буда не е проповядвал
разтваряне на обекти,
усмряване на мании и блаженство
като нещо някому някъде (XXV. 24).

Използваният на това място критически подход по нищо не се различава от този, използван в първа глава

[146] Kalupahana, *Causality*, 150.

срещу метафизическите теории за причинността. Там нямаше отрицание на причината (*pratyaya*) или на следствието (*artha*), нито на възникването на второто от първото, стига тези две събития и тяхната взаимозависимост *да не бъдат* обяснявани през теориите за себе-природа и друго-природа. По същият начин, в настоящата глава няма отрицание на четирите благородни истини, които включват плода и върховния плод (*paramārtha*), стига тези да не бъдат мислени като уникални същности (*bhāva, svabhāva*) – т. е. да не бъдат мислени с определенията, които Сарвāстивāда и Саутрāнтика дават на *dharma*. Заключителната строфа от настоящата глава не може да бъде разтълкуван правилно извън контекста на тези определения – определението на Сарвāстивāда на *dharma*, според което *dharma* е „това, което съдържа неповторимите и всеобщи характеристики“ (*sva-sāmānya-lakṣaṇa-dhāraṇāt dharmaḥ, сва-сāмāня-лакшаṇа-дхāраṇāт дхармаḥ*)[147] и определението на Саутрāнтика, което включва само „уникалните характеристики“ (*sva-lakṣaṇa*).[148]

26. *Човешката личност и нейното оцеляване* (*dvādasāṅga*). Съдържанието на тази глава, именувана „Изследване на дванадесетте фактора“ (*Dvādasāṅga-parīkṣā*), със сигурност ще обърка всеки читател, проучил внимателно миналите глави на *Кāрикāта*. След изчитането на първите двадесет и пет глави, където почти навсякъде става дума за „пустота“ (*śūnyatā*), читателят е склонен да догматизира тази концепция и да я превърне от обикновен метод на изследване по-скоро в догма (*dṛṣṭi*). В противен случай от глава XXVI не би имало никакъв смисъл. Читателят би придобил впечатлението, че в нея ста-

[147] *Sakv* 12.
[148] Вж. Poussin, *L'Abhidharmakośa*, 4. 140.

ва дума просто за доктрината на Хӣнаяна, която няма нищо общо с основното учение на Нāгāрджуна и следователно няма нищо общо и с Махāяна. Това впечатление се подсилва от факта, че в тази глава никъде не се среща негативна аргументация и не се споменава прословутата доктрина за пустотата. Някои биха стигнали до още по-драстичния извод, че тази глава е подобна на „незаконнородено“ и не следва да бъде смятана за част от труда на Нāгāрджуна.

В противовес на подобни широко разпространени мнения, ние смятаме тази и следващата глави за същинското заключение на този изключително ценен трактат. Тези глави са неразделна част от целия труд и без тях бихме придобили изопачена представа за философията на Нāгāрджуна.

По-горе стана дума за това, че единственият текст, на който Нāгāрджуна изрично се позовава, е *Kātyā-yanā-vavāda*. Значимостта на този факт не следва да бъде подценявана. В този текст Буда отговаря на зададения от Каччāяна въпрос за това кое е „правилен възглед“ (*sammā-diṭṭhi*) в сравнение с „погрешния възглед“ (*micchā-diṭṭhi*). Нāгāрджуна посвещава по-голямата от усилията си на изясняването на „погрешните възгледи“, но понякога говори и за „правилни възгледи“ (вж. анализа на глава XVII). Ако той бе приключил трактата си с глава XXV, само част от поучението на Буда към Каччāяна би било взето под внимание. Заключението на Буда в тази беседа би останало настрана. Двата крайни възгледа за съществуването и не-съществуването са отречени от Буда не защото последният е нямал възгледи, които да изложи, а напротив – защото е имал предвид подобър или по-подходящ възглед. Този подходящ възглед е обяснен именно в заключителната част на беседата.

Той е въплътен в междинната позиция, характеризирана като *зависим произход*. Тази позиция е предвидена като обяснение за начина, по който човек, обусловен от множество фактори, се опитва да се превърне в това или онова и броди в непрестанен кръговрат на раждане и смърт. Състоящата се от дванадесет фактора теория за личността, която обяснява този кръговрат, очертава и философската средна позиция. Благородният осемстепенен път (*magga*), въздържащ се от крайностите на поведението, маркира практическия среден път, чрез който се постига прекратяване на ставането (*bhava*) и страданието (*dukkha*).

Не може да има никакво съмнение по въпроса, че *Kātyāyanāvavāda* служи за основа на философията на Нāгāрджуна. Следователно е немислимо той да пропусне в трактата си заключението на беседата. Това, несъмнено, е причината за съставянето на цяла глава, посветена на концепцията за личността, обяснена чрез дванадесетстепенната формула на причиняване.

Част IV (Заключение)

27. Възгледи (diṭṭhi). Възражението на Буда срещу перманентен и вечен Аз (*ātman*) и обяснението на човешката личност и нейното оцеляване в смъртта, изказано чрез учението за зависимия произход, остават неприемливи за повечето философи. Истинните спомени от минали съществувания, свързани с настоящия опит чрез медитация, както в случая с Буда и още много аскети, а понякога осъществявани и без такава практика, [149] получават двузначни интерпретации от тези философи. Ня-

[149] Вж. Ian Stevenson, *Twenty Cases Suggestive of Reincarnation*. Second revised and enlarged edition (Charlottesville: University Press of Virginia, 1974).

кои от тях приемат съществуването на перманентен и вечен Аз или субстрат, за да обяснят тези феномени, макар да няма т. нар. емпирични свидетелства (емпиризмът според разбирането на Буда), които да потвърдят схващането за перманентен и вечен Аз. Тези философи се наричат етерналисти (*sassata-vādin, сассата-вāдини*). Други отричат не само вярата в перманентен и вечен Аз, но и истинските, макар и разпилени спомени, и ги заклеймяват като халюцинации на хора с помрачен разсъдък. Това са анихилационистите (*уччхеда-вāдини*). Тези два типа мислене, както и съответстващите им възгледи за връзката между причина и следствие, доминират в световен план до наши дни. Причините за преобладаването на тези възгледи са обяснени накратко в *Kaccāyanagotta-sutta*, когато Буда говори за проявяванията от хората „наклонност“ (*upāya, упāя*), „вкопчване“ (*upādāna*) и „обвързване“ (*abhinivesa, абхинивеса*). В други беседи са дадени по-обстойни обяснения по същата тема. Независимо дали става дума за истинността на спомени от минали животи, според Буда хората са предразположени към три типа въпроси по отношение на съществуването:[150]

1. „Съществувал ли съм в миналото или не?“ (Ahosiṃ nu kho atītam addhānaṃ, na nu kho ahosiṃ atītam addhānaṃ, Ахосим ну кхо атӣтам аддхāнам на ну кхо ахосим атӣтам аддхāнам). Според Буда, този въпрос се отнася към изходната точка на съществуването (pubbanta) и е предизвикан от желанието да се познае първоначалото на нещата, включително началото на собствената личност.

2. „Ще съществувам ли в бъдещето или не?“ (Bhavissāmi nu kho anāgataṃ addhānaṃ, na nu kho

[150] *M* 3. 94–99; *Tsa* 2. 25 (*Taisho* 2. 13c–14a).

bhavissāmi anāgataṃ addhānaṃ, Бхависсāми ну кхо анāгатам аддхāнам, на ну кхо бхависсāми анāгатам аддхāнам). Този въпрос се отнася към бъдещето и е предизвикан от желанието да се познае окончателния край на нещата, включително края на собствената съдба.

3. „Съществувам ли в настоящето, или не съществувам в настоящето?“ (*Ahaṃ nu kho asmi, no nu kho asmi, Ахам ну кхо асми, но ну кхо асми*). Този въпрос се отнася към статуса на човек в настоящото му съществуване.

Буда е учел, че подобни спекулации водят до огромно многообразие от възгледи (*diṭṭhi*). В *Brahmajāla-suttanta* [151] са изброени шестдесет и два възгледа, първите два от които са перманентното съществуване (*atthitā*, *sassata-diṭṭhi*) и унищожението (*n'atthitā*, *uccheda-diṭṭhi*). Въпреки че признава истинността на спомените от минали съществувания, поради липсата на емпирични доказателства за наличието на перманентен субстрат, както и поради трудностите, с които е свързано предвиждането на бъдещи събития, Буда пита учениците си дали е удачно да „премислят миналото“ (*pubbantaṃ paṭidhāveyyatha, пуббантам патидхāвейятха*), да копнеят за бъдещето (*aparāntaṃ ādhāveyyātha, апарāнтам āдхāвейāтха*) или пък да се съмняват в настоящето без това да е необходимо (*paccuppannaṃ addhānaṃ ajjhattaṃ kathaṃkathī assatha, пакуппаннам аддхāнам адждхаттам катхамкатхī ассатха*). Той ги съветва вместо това да се опитат чрез наличните средства да разберат нещата, такива, каквито се случват (*yathābhūtaṃ*), и да работят за освобождението си. Всеки възглед, бил той подходящ или неподходящ, би довел само до допълнително обвързване и страдание. Затова съветът на Буда към неговите последователи е следният: „Без да се вкопчва във възг-

[151] *D* 1. 12 ff.

лед, надареният с точно възприятие и нравственост, удържал собственото си вкопчване в сетивни удоволствия, избягва бъдещо раждане“.[152]

Важно е да се отбележи, че последната глава от *Кāрикāта*, озаглавена „Възгледи“ (*diṭṭhi*), е посветена на същите проблеми. Нāгāрджуна започва главата с изброяване на трите епистемологически въпроса, които хората задават по отношение на миналото, настоящето и бъдещето. Това са въпросите, които дават началото на многообразни възгледи за природата на човека и вселената.

Първите три строфи са идентични с обяснението, което Буда дава за тези възгледи в цитирания по-горе пасаж от *Majjhima-nikāya*. След това като причини за множеството възгледи, обсъдени в строфите от четвърта до двадесет и осма, се посочват въпросите и вкопчването (*upādāna*). Както ще покажат бележките към тези строфи, в последните става дума за многообразието от възгледи, които Буда разглежда в *Brahmajāla-suttanta*. Това е явно потвърждение на факта, че Нāгāрджуна е имал достъп до по-голямата част от беседите на Буда, запазени в Никāя и Āгама, и само преутвърждава първоначалното послание на Буда, а не създава сектантски възглед чрез философска аргументация.

Буда отхвърля многообразието от погрешни възгледи (*micchā-diṭṭhi*) преди всичко на прагматистка основа, т. е. защото те не водят към свобода и щастие. [153] Те нито носят светски плодове (*attha*), нито допринасят за върховния плод (*paramattha*), т. е. свободата и щастието. Вместо това, те водят към догматизъм, конфликти и страдание. Независимо дали се изразява в зависимия произход (*paṭiccasamuppāda*), не-субстанциалността (*anatta*), „от-

[152] *Sn* 152.
[153] *D* 1. 191 ff.

съществието на себе-природа“ (*niḥsvabhāva, ниҳсвабхāва*) или пустотата (*śūnyatā*), „междинната позиция“ в качеството си на правилен възглед (*sammā-diṭṭhi*) води както до светски плодове, така и до върховния плод. Ако този правилен възглед обаче бъде превърнат в поредната догма, той със сигурност би допринесъл за конфликтите и страданието и по този начин би изгубил прагматическата си стойност. С други думи, правилният възглед е онзи възглед, по отношение на който не може да има вкопчване за придобиването му. Това е така, защото ако човек би могъл да го придобие, това би бил затворен, а не отворен възглед. Ето защо Нāгāрджуна заключава главата, посветена на възгледите, а с нея и целия си прочут трактат, с прослава на Буда. Тази прослава недвусмислено изразява съгласието на Нāгāрджуна с отношението, което Буда има към догматичните възгледи (изказано в цитирания фрагмент):

30. Почтително се прекланям пред Гаутама,
който от състрадание
е проповядвал истинската доктрина
за отказа от всички възгледи. (XXVII. 30)

Философското дело на Нагарджуна

Завършеният по-горе анализ на съдържанието на *Кāрикāта*, както и предстоящият превод с коментар към всяка отделна строфа предоставят обширна подкрепа на тезата, че основната цел на Нāгāрджуна е да отхвърли субстанциалистката или есенциалистката тенденция, която се появява в будизма като следствие от спекулациите на Сарвāстивāда и Саутрāнтика. Фактът, че Нāгāрджуна се позовава на ученията, въплътени в ранните дискурси, както и това, че в настоящия труд на *Кāрикāта* се гледа като на обстоен коментар върху *Kaccāyanagotta-sutta*, по никакъв начин не омаловажава приноса му към история-

та на будистката мисъл. Най-важното в неговото изследване е начина, по който се изследват фините и сложни проблеми, заслепили Сарвāстивāда и Саутрāнтика в епоха на силно развита сред традиционалистите и будистите спекулативна философия. Нāгāрджуна изучава почти всеки аспект на техните спекулации, независимо дали става дума за епистемология, онтология, нравствена философия или философия на езика. Той свързва разчлененните концепции и разтрогва закостенелите и кристализиралите. Дори и изказани по-най изкусен и недоловим начин, понятията за идентичност и различие, субстанция и качество, себе-природа и друго-природа, перманентност и унищожение никога не се изплъзват от проницателния му ум. Изглежда сякаш Нāгāрджуна е прочел всички будистки беседи, наръчници, коментари, изследвал е всяко изречение, всяка дума, всяка сричка. Дори да няма сигурно свидетелство, че той е бил „освободен“ (*nirvṛta, нирвр̣та*), *Кāрикāта* предоставя обилни доказателства за мисловното му могъщество.

Епистемологически изследвания

Нāгāрджуна е емпирик *par excellence*. По негово време обаче повечето рационалисти и дори някои емпирици са поддържали тезата за *cogito*, изразена в понятието за *ātman*, който вижда самия себе си, преди да възприеме каквото и да е друго нещо. Нāгāрджуна не се поколебава да разруши тази метафизична идея още в самото начало на трактата си. „Себе-виждането“ (*svātmānaṃ darśanaṃ, сва̄тма̄нам-даршанам*) е отхвърлено не чрез диалектически аргумент, а единствено на базата на неговата не-наличност (III. 2). Подобно на начина, по който Дейвид Хюм отказва да приеме понятието за *cogito*, Нāгāрджуна изяснява, че т. нар. процес на „себе-виждане“ не е нищо друго освен „възникване на съзна-

нието в зависимост от зрението и видимата форма“ (*cakṣu-rūpe pratītyaivam ukto vijñāna-saṃbhavaḥ, чакшу-рӯпе пратӣтяивам укто виджн̃а̄на-самбхавах̣*) (III. 7), т. е. възприятието на даден цвят, форма и т. н. Все пак Нāгāрджуна се отличава от Хюм по това, че не признава тези възприятия за мигновени и самостойни впечатления, на чиято база ние конструираме светогледа си. Мигновеността, заедно с неприемливите □ от философска гледна точка последствия, е отхвърлена от Нāгāрджуна, особено в изследването му върху „движението“ (*gatāgata*, II) и „времето“ (*kāla,* XIX).

От изследването върху сетивния опит в глава трета по никакъв начин не може да се извлече заключението, че Нāгāрджуна отхвърля сетивния опит *в полза на* някаква по-особена интуиция. Безмилостната му критика срещу субстанцилното *cogito* не означава, че той бяга от проблема. Напротив, той цитира Буда, за да покаже, че е възможно не-метафизическо описание на сетивния опит. Това описание, базирано на схващането за зависимостта, е разгледано по-нататък в глава XXVI, където Нāгāрджуна представя позитивно обяснение на човешката личност и нейния опит.

Нāгāрджуна несъмнено не би отделил цяла глава от труда си, за да експлицира концепцията за „пустотата“ (*śūnyatā*) и да изясни епистемологическата □ основа, ако смяташе „пустотата“ за „върховна реалност“. Една глава на тема „мъдрост“ (*jñāna, джн̃āна*), в която се обяснява как пустотата прониква в неизразимата върховна истина и в този процес анулира всички езикови конвенции, би застъпила основната философска позиция, която повечето класически и съвременни учени приписват на Махāя̄на. Такава глава обаче така и не се появява в *Кāрикāта*. Тъкмо обратното, терминът, който намира най-широка употреба в трактата е *paśyati* (*пашяти*) – „възприема“.

Той е използван в същия смисъл, в който Буда го употребява в „Проповед към Кāтяяна“. Нāгāрджуна често твърди, че себе-природата или субстанцията (*svabhāva*) или перманентното съществуване (*bhāva, astitva*) не се възприемат (*na paśyti*). Онова, което се възприема (*paśyati*), са зависимо произлезлите феномени и зависимия произход. Тези феномени не се представят като продукти на специална интуиция, а главно като отсъствие на невежество (*avidyā*) или объркване (*mṛṣā*), което възниква от нагласите или склонностите на човека към крайностите на субстанциално съществуване и нихилистично не-съществуване.

Като изследва най-важната епистемологическа тема от поучението на Буда към Кāтяяна, Нāгāрджуна настоява, че когато човек възприема мъдро възникването и изчезването на феномените, той изоставя двете метафизически интерпретации на опита. Тази тема без съмнение не е темата за *възприемането* на не-възникваща и неизчезваща върховна истина, а тази за *не-възприемането* на абсолютна същност, която е не-възникваща и неизчезваща. Така според Нāгāрджуна сетивният опит, разбран като зависим процес, представлява основата на човешкото познание. Като насочва вниманието си към тази основа, Нāгāрджуна отказва да разглежда специални интуиции, които нямат отношение към сетивния опит. Той не споменава никъде за т. нар. „свръхестествени възприятия“ (*abhijñā, абхиджн̃ā*), вероятно защото по негово време такива възприятия вече били смятани за напълно независими от сетивния опит. Самият Буда обаче не е получавал такива възприятия без посредничеството на сетивния опит. [154] Нāгāрджуна вероятно е бил

[154] David Kalupahana, *Buddhist Philosophy. A Historical Analysis* (Honolulu: The University Press of Hawaii, 1976), 21–23.

наясно, че за Буда хората, чиито шест сетивни способности не функционират правилно, не могат да развият подобни възприятия. В ранните беседи например се казва, че няма случай, в който слепец по рождение да развие „ясновидство“ (*dibba-cakkhu, дибба-чаккху*), нито пък случай, в който глух да развие способността за „екстрасетивно чуване“ (*dibba-sota, дибба-сота*).

Така или иначе, Нāгāрджуна насочва вниманието си по-скоро към фундаменталните проблеми, които генерират метафизически теории. В този смисъл, проблемът за сетивния опит несъмнено е един от най-важните.

Както вече бе многократно казано в анализа на *Кāрикāта* и както отново ще бъде повторено в коментара към самия текст, Нāгāрджуна, в качеството си на емпирик, продължава да настоява, че преди да се приеме каквато и да било идея, тя трябва да получи потвърждение от опита. Честата употреба на изразите: *na vidyata* (означаващ „не наличен“, „не познат“, „не възприет“ и т. н.) и *nopalabhyate* (*нопалабхяте,* имплициращ „не добит“ или „не наличен“) представлява недвусмислено свидетелство, че позицията на Нāгāрджуна е преди всичко емпиристка. В отсъствието на каквото и да било свидетелство, че Нāгāрджуна отхвърля сетивния опит и приема по-висша „интуиция“, няма основание за съмнение, че това, което той изисква като *свидетелство* се осигурява от сетивния опит.

Навсякъде изразът *na upapadyate* („не е удачно“, „не е подходящо“) описва ситуация и е следван от твърдение, че тази ситуация не е налична (*na vidyata*). Това означава, че рационалистките или логически аргументи, чрез които се извличат импликациите, трябва да следват от здрави и опитно потвърдени предпоставки. За да бъде установена погрешността на една антитеза, трябва първо да се открие погрешността на нейната теза. „Себе-

природата не е налична“ (*na hi svabhāvo... vidyate, на хи свабха̄во... видяте*), но не защото „друго-природата“ (*parabhāva*) не е налична, какъвто би бил случаят, ако Нāгāрджуна просто използваше *reductio ad absurdum* (*prasaṅga*). Себе-природата (*svabhāva*) не е налична, защото не е дадена в опита. Едва след този строго емпиристки аргумент Нāгāрджуна отхвърля „друго-природата“ (*parabhāva*) – последната не би имала смисъл без концепцията за „себе-природа“. Разпадът на понятията за друго-природа (I. 3) без съмнение се дължи на непознаваемостта на себе-природата (*avidyamāne svabhāve, авидямāне свабха̄ве*), а не просто на отношението между двете обособени понятия.

Онтология

Тъй като схващането за *cogito* довежда до вярата в субстанциален агент (*pudgala*), неправилният опит да се деконструира тази концепция с аргумента, че е зависима от елементите на опита (*dharma*), води до субстанциалистко гледище по отношение на предметния свят. Концепцията за личност се заменя от концепцията за субстанциалност на света. Според Буда такива светогледи се дължат на обсебването (*prapañca*). Затова той смята, че „успокояването на страстите“ (*prapañcopaśama*) води до преодоляване на метафизиката. Прозрял философския контекст, в който предметният свят заменя *cogito* като абсолютна реалност, Нāгāрджуна настоява по-конкретно за „разтваряне на обекта“ (*draṣṭavyopaśama*) като начин за постигане на истинска мъдрост.

Докато отричат субстанциалността на човешката личност (*pudgala*), Сарвāстивāда и Саутрāнтика отиват в другата крайност – признаването на елементите (*dharma*) за субстанциални. Това е един от най-важните проблеми

за Нāгāрджуна – не случайно той посвещава втората част на трактата си именно на тази тема. Той съзнава, че дори критическата философия става жертва на обикновения човешки стремеж към абсолютна сигурност. Философите, принудени да се откажат от нещо, което им дава някаква сигурност (в случая това е *cogito*), се вкопчват като пиявици в предметния свят с надеждата, че той е върховната реалност.

Тъй като Нāгāрджуна, подобно на Буда, е емпирик, не би могъл да се ограничи до такава абстрактна идея. Той е знаел, че Буда е бил „верификационист“ (*ehipassika, ехипассика*), а това е изисквало конкретна „идентификация“ (термин, популярен в съвременната философия).[155] Така концепцията за личност се основава на идентифицируема и ре-идентифицируема „форма“ (*rūpa*). Макар Буда да признава възможността на безформени (*arūpa*) състояния в опита, не е ясно дали е приемал съществуването на „безформени“ личности. За разлика от някои съвременни философи, които смятат „тялото“ или материалната форма за фундаментална и следователно първично реална, Буда гледа на тялото само като на необходима, но не и достатъчна част от човешката индивидуалност. Според него усещането (*vedanā, веданā*), възприятието (*saññā*), нагласите (*saṅkhāra*) и съзнанието (*viññāṇa, виññāṇа*) са не по-малко важни от тялото при извършването на каквато и да било идентификация или ре-идентификация. Така премахването на *cogito* чрез отбелязване на зависимия му произход (*paṭiccasamuppanna*) не означава признаване на причините, от които *cogito* е зависимо, за реални. Това се подкрепя от прочутото изказване на Буда: „Всички неща

[155] Peter Strawson, *Individuals* (New York: Doubleday, 1963), 2 ff.

са не-субстанциални“ (*sabbe dhammā anattā, саббе дхаммā анаттā*).

Ето защо първото и основно начинание на Нāгāрджуна в *Кāрикāта* е да утвърди не-субстанциалността на елементите (*dharma-nairātmya*). Тази задача изисква критика на Сарвāстивāда-концепцията за субстанция (*svabhāva*). Както стана дума по-рано, епистемологическият метод, чрез който Нāгāрджуна извършва тази критика, се изразява в „позоваване на опита“. С други думи, той изисква *идентификация* на субстанцията – нещо, до което никой от неговите опоненти не достига.

Въпреки това Нāгāрджуна смята, че идентификацията на едно събитие може да бъде извършена въз основа на „плода“ или „следствието“ му (*artha*), защото според него в отсъствието на плод човек не може да говори за причина или не-причина (I. 14). Това е прагматистка теория за истината или реалността. Ако опонентите на Нāгāрджуна -субстанциалистите, биха настоявали, че и субстанцията може да бъде идентифицирана чрез плода или следствието си, незабавния отговор на Нāгāрджуна е, че за разлика от субстанцията плодът или следствието са зависими от причина (или съчетание от условия). Определението на субстанция (*svabhāva*) като „притежаваща собствено (*svo, сво*) съществуване (*bhāvo*)“ не позволява на Нāгāрджуна да приеме тезите на опонентите си. Той пита: „Как е възможно субстанцията да бъде обусловена?“ (*svabhāvaḥ kṛtako nāma bhaviṣyati punaḥ kathaṃ*, *свабхāваҳ кр̣тако нāма бхавищяти-пунаҳ-катхам* XV. 2,). Според него концепцията за „зависима субстанция“ не е нищо повече от вътрешно противоречие (XV. 1).

След критиката на субстанциалистката теория за елементите (*dharma*), Нāгāрджуна се връща на концепцията за личност, въпреки че вече е я е отхвърлил още в

началото на изследването си върху не-субстанциалността (глава III). Не е трудно да разберем основанието за това. Представителите на Саутрāнтика, които отричат концепцията на сарвастивадините за субстанция (*svabhāva*), крадешком въвеждат неуловима личност (*pudgala*), за да обяснят човешкото поведение, нравствената отговорност, оковите и свободата. Ето защо главите от XVI до XXVI са посветени на обяснението на човешката личност като в същото време се избягва субстанциалисткия капан.

За разлика от някои свои предшественици и повечето от съвременните си почитатели, Нāгāрджуна несъмнено е бил наясно с опасностите, до които може да доведе един „не-субстанциалистки дискурс“. Съзнавал е, че идеята за не-субстанциалност би могла да елиминира дори емпиристките концепции за личност (*pudgala*) и елементи (*dharma*) и да се самопровъзгласи за върховна истина или реалност. Поради тези причини той смело заявява: „Казано е, че обладаните от възгледа за пустотата са непоправими“. (XIII. 8).

Един абсолютистки възглед за пустотата би влязъл в противоречие с емпиристкия метод, който изисква идентификация с цел проверка на истината или реалността. „Не-субстанциалността“ (*nairātmya*) или „пустотата“ (*śūnyatā*), взети сами по себе си, са също толкова абстрактни и неидентифицируеми, колкото и субстанцията (*svabhāva*). А както вече беше посочено, понятието за субстанция бива отхвърлено именно защото не може да бъде идентифицирано с нищо в опита. Следователно, няма никакво оправдание за заместването на „субстанцията“ със също толкова неопределимата и неидентифицируема концепция за „пустота“ или „нищота“. „Пустотата“ (*śūnyatā*), различена от „пустото“ (*śūnya*), „не-субстанциалността“ (*nairātmya*), отделена от „не-

субстанциалното“ (*nairātmya-dharma*) или „зависимия произход“ (*pratītyasamutpāda*), разграничен от „произлязлото по зависимост“ (*pratītyasamutpanna-dharma*) биха били също толкова неидентифицируеми и следователно също толкова безсмислени, както и всяка друга метафизическа концепция, която Нāгāрджуна се стреми да отхвърли.

Следователно, според Нāгāрджуна пустотата (*śūnyatā*) не е *нищо повече* от това, което се имплицира в изказването: „Всичко това е пусто (*sarvam idaṃ śūnyam, сарвам идам шӯням*)“. Това изказване не е тъждествено на твърдението „Всичко е пусто“ (*sarvaṃ śūnyam, сарвам шӯням*). Както беше посочено в коментара, никъде в *Кāрикāта* не може да се срещне общо твърдение като „Всичко е пусто“. От огромно значение е фактът, че Нāгāрджуна запазва показателното местоимение „това“ (*idaṃ*) при изказването на общо твърдение, като по този начин избягва абсолютистките конотации.

Когато става дума за „средния път“ на Нāгāрджуна, често се задава въпроса дали човек може да говори за „пустотата“ (*śūnyatā*). Например, човек може да твърди, че „пустотата“ като такава е неидентифицируема конкретност, на базата на която може да бъде идентифицирана една универсална „пустота“. Терминологията, използвана от Нāгāрджуна, не позволява подобен „полет“ в царството на Абсолюта. Неговата концепция за „пустото“ (*śūnya*) е конкретна. Въпреки това тази конкретност не е тъждествена на конкретна „пустота“ (*śūnyatā*), абстрахирана от дадена конкретна ситуация. Придвижването от „пусто“ към „пустота“ е съвсем различен процес. „Пустото“ се основава на преживяна ситуация и събитие с характеристика, докато при „пустотата“ става дума за характеристика *без* събитие.

Нāгāрджуна провъзгласява отбягването на абсолютизма или субстанциализма чрез концепциите за „зависимия произход“ (*pratītyasamutpāda*) и „пустотата“ (*śūnyatā*) като „средния път“ (*pratipat saiva madhyamā*, *пратипат сайва мадхямā* XXIV. 18). Въпросната „пустота“ обаче е „зависима конвенция“ (*upadāya prajñapti, упадāя праджн̃апти*) – тя е зависима от „пустото“ (*śūnya*) и следователно се идентифицира с него. Нāгāрджуна твърди, че „пустотата“, определена по този начин, би премахнала догматизма или обсебеността (*adhilaya, адхилая*) и заедно с тях всички погрешни възгледи (*doṣa-prasaṅga*, *доṣа-прасан̇га* XXIV. 13).

Без съмнение, това представлява отлична реставрация на концепцията на Буда за „не-субстанциалност“ (*anatta*). Въпреки това съвременната интерпретация на Нāгāрджуна се движи в съвсем различна насока. Съвременните тълкуватели предпочитат изследвания от Т. Р. В. Мурти коментар на Чандракӣрти и настояват, че Нāгāрджуна няма собствена теза (*svapakṣa, свапакṣа*), която да изложи. Тази ведическа интерпретация представя Нāгāрджуна като критически или аналитичен философ, чиято единствена функция е да критикува или анализира (*vigraha, вираха*) възгледите на други мислители, без да поддържа свой собствен възглед. Това тълкуване води до приписването на още две взаимносвързани теории относно Нāгāрджуна. Първата се състои в приемането на неспособността на концептуалното мислене и следователно на езика да изразят върховната истина. Втората представлява приписване на концепция за върховна истина в лицето на „абсолютната пустота“ или „абсолютната нищота“, неизразима чрез езиковите способности на обикновения човек. Така стигаме до един от най-трудните въпроси относно философското начинание на Нāгāрджуна.

В коментара към посветените на Буда строфи от *Кāрикāта* предлагаме прочит, чрез който става възможно Нāгāрджуна да се разбира като застъпващ правилен възглед (*samyag-dṛṣṭi*) дори когато критикува неудачните възгледи на своите опоненти. Това се потвърждава от самия Нāгāрджуна, според който философското начинание се състои не само от анализ (*vigraha*), но също и от обяснение (*vyākhyāna, вякхяна*) (IV. 9). Това узаконява позитивното обяснение на възгледа на Буда от глава XXVI, както и други позитивни изказвания, направени от Нāгāрджуна (напр. глава XVII).

Въпреки това двата най-обезпокоителни въпроса, свързани с върховната реалност на пустотата и неадекватността на езика остават. Това се дължи най-вече на начина, по който ведическите учени интерпретират използваните от Нāгāрджуна три взаимносвързани термина. Става дума за *paramārtha*, *nirvikalpa* и *saṃvṛti*.

Повечето учени, възпитани във философска или религиозна традиция, в която преобладава субстанциализма, превеждат *paramārtha* като „върховна реалност“. Според тях *nirvikalpa* имплицира „не-концептуалното“, а *saṃvṛti* означава „език“. Не налагат ли съвременните преводачи – чрез разбирането си за тези три термина – собствените си субстанциалистки схващания върху философията на Нāгāрджуна? Първият тест за автентичност на подобни преводи следва да се направи чрез сравнението им с концепциите за „зависим произход“ (*pratītyasamutpāda*) и „не-субстанциалност“ (*anātman*), изложени от Буда и приети с почит от Нāгāрджуна.

Философия на езика

В ранните беседи употребата на термина *saṃvṛti* (пали – *sammuti*) никога не е реферирала само и единствено езика. В основаното на ранните беседи изследване върху

философията на Буда бе отбелязано, че *sammuti, vohāra* и *paññatti* (*паññатти*) са термини, реферирaщи всякакъв тип конвенции, а не само езикови. Термините, с които Буда си служи специално за да реферира езика са *nirutti* (етимология) и *adhivacana* (определение или семантика). Нāгāрджуна употребява *abhidheya* (*абхидхея*) – „онова, което следва да бъде обозначено“ (XVIII. 7). Тази употреба може да ни доведе до термина, който Нāгāрджуна би използвал, за да реферира езика. Това може да бъде *adhidhāna* (*адхидхāна*) – термин, който семантично почти не се различава от термина *adhivacana*, използван от Буда.

За Нāгāрджуна *abhidheya* – или „онова, което следва да бъде обозначено“ – изчезва заедно със изчезването на *citta-gocara* („обектът на мисълта“). Всичко, което не е обект на мисълта, т. е. не е концептуално (*nirvikalpa*), не подлежи на описване. Следователно, ако философията на Нāгāрджуна беше не-концептуална, той не би имал причина да напише над четиристотин строфи в опит да опише неописуемото. Всеки философ би осъзнал, че това е обречено начинание, какво остава за Нāгāрджуна, който е възхваляван като „просветлен“ (*buddha*).

Ако Нāгāрджуна се е опитвал да обясни нещо чрез езика, то той е концептуализирал; имал е работа с обекта на мисълта (*citta-gocara*). Съответно, всичко, което е концептуално, би било обект на мисълта, а всичко не-концептуално (*nirvikalpa*) не би било обект на мисълта. Истина, която не може да бъде мислена и следователно – изговорена, би била не по-малко абсолютистка от концепцията за *ātman* в спекулациите на брахманите. От това следва, че *nirvikalpa* в случая означава нещо друго. В процеса на анализиране на *Кāрикāта* стана ясно, че Нāгāрджуна критикува специфична форма на различаване, която създава полярности в човешкото мислене. Тези

полярности се състоят в съществуване и несъществуване, субстанция и качество, себе-природа и друго-природа, перманентност и унищожение. В този контекст *nirvikalpa* се отнася спрямо тези полярни различавания, а не към всяка форма на различаване въобще.

С това стигаме до една от най-спорните разлики, въведена от будистките метафизици и традиционните субстанциалисти – разликата между окови и свобода. Глава XXV е посветена на изследването на този въпрос в неговия метафизически аспект. Когато в глава XXIV Нāгāрджуна говори за *saṃvṛti* – от една страна, и от друга – за *vyavahāra* и *paramārtha*, той подготвя почвата за разглеждането на разликата между окови и свобода.

Кāрикāта дава достатъчно свидетелства, че Нāгāрджуна е бил запознат с ранните проповеди. Така последният не може да не е бил наясно, че Буда употребява термините *sammuti* и *vohāra* (*vyavahāra*) по-скоро в смисъла на нравствени конвенции. Тези нравствени конвенции се отнасят до доброто (*dharma*) и злото (*adharma*). Следователно винаги, когато си служи с термина *vyavahāra*, Нāгāрджуна има предвид нравствените конвенции за доброто и злото (*dharma-adharma*) (XXIV. 36), или за достойнствата и недостатъците (*puṇya-pāpa*) (XVII. 24). Тези нравствени конвенции се признават не само защото са приети чрез консенсус, но и защото вършат работа. Те са прагматически обосновани, защото произвеждат плодове, или следствия (*artha*). Тези конвенции осигуряват базата за идеалните конвенции, наричани *paramārtha* („върховен плод или следствие“). Нāгāрджуна обаче настоява за зависимостта на идеалното от конкретното, за да не може идеала да бъде откъснат от фактите. В това отношение може да се направи аналогия с един цитат от Уилиям Джеймс:

„Ако етическият философ търси най-добрата система на благата, която *можем да си представим*, той несъмнено си е поставил лесна задача; защото всички нужди от този род заслужават респект *prima facie*[156], а най-добрият представим свят би бил онзи, в който *всяка* нужда се удовлетворява в момента на нейното предявяване. Такъв един свят обаче следва да има съвършено различно физическо устройство от света, в който живеем. Този свят ще се нуждае от *n*-измерения на пространството и времето, за да събере всички действия и преживявания, иначе несъвместими едно с друго. Тези несъвместимости ще бъдат съединени – докато харчим парите си например, ние ще ставаме все по-богати; докато сме на почивка, ще напредваме с работата си; ще ловуваме без да наранява животните, ще натрупваме безграничен опит и все пак ще запазваме младежката свежест в сърцата си, и т. н. Не може да има съмнение, че подобна система на нещата ще си остане абсолютно идеалистична независимо от степента си на реализация. Сигурно е също и че ако един философ би могъл да създава вселени *a priori* и да им осигурява всички механични условия, той без колебание би създал тази вселена преди всички останали.

Нашият свят обаче е основан на съвсем различен принцип – в него казуистичният въпрос е *практически* по драматичен начин. Възможното в този свят е несравнимо с желаното. Между идеалното и актуалното винаги има *пропаст*, която може да бъде премината единствено чрез изоставяне на част от идеалното“.[157]

Като последовател на прагматистките учения на Буда, Нāгāрджуна не може да раздели *paramārtha* от

[156] „От пръв поглед“ (лат.) (бел. прев.)

[157] William James, “The Moral Philosophers and the Moral Life,” *Essays of Pragmatism*, A. Castell, ed. (N. York: Hafner, 1948), 77–78.

samvṛti (т. е. , върховния плод от плода на всекидневния човешки живот). Както „пустотата“ се основава на „пустото“, така *paramārtha* следва да произлезе от *saṃvṛti*. Без конкретните понятия за благо всяка представа за върховно или образцово благо би била не само безсмислена, но и „безплодна“ (*an-artha*) и крайно вредна (както показват много случаи в човешката история). Затова според Нāгāрджуна върховното добро не трансцендира обикновената представа за добро, а разширява т. нар. доброта, приписвана на всекидневието (*vyavahāra*).

По този начин се преодолява острото противопоставяне между обикновената представа за добро и идеално добро. Важно е да се отбележи, че Нāгāрджуна използва термините *saṃvṛti* и *paramārtha*, за да означи две истини. Когато обаче обяснява връзката между тях, той използва термина *vyavahāra*, като по този начин отъждествява значенията на *saṃvṛti* и *vyavahāra*. Фактът, че Нāгāрджуна не разделя категорично *saṃvṛti* или *vyavahāra* от *paramārtha* се доказва от твърдението, че второто е неизразимо без първото (*vyavahāram anāśritya paramārtho na deśyate*, *вявахāрам анāшритя парамāртхо на дешяте*, XXIV. 10).

По същия начин, свободата не се постига без разбиране на върховния плод (*paramārtham anāgamya nirvāṇaṃ nādhigamyate*, *парамāртхам анāгамя нирвāṇам нāдхигамяте,* ibid.). Това означава, че свободата (*nirvāṇa*) сама по себе си не може да бъде строго разграничена от *saṃsāra,* или обикновения човешки живот, макар че двете не са тъждествени. Свободата не е абсолютната свобода, която няма нищо общо с *човешкия живот*. Тя не е нищо повече от отсъствието на определени ограничения (страст, омраза, невежество) в живота на човек. Следователно, чрез спазването на морални предписания,

животът на обикновения човек постепенно се трансформира в живот на нравствено съвършенство. Нирвана имплицира именно тази трансформация (а не трансценденция).

Нравствена философия

В глава XVII Нāгāрджуна разяснява нравствения живот, който води до трансформацията на човешката личност. Абсолютистката интерпретация на концепцията за „пустота“ възпира много от съвременните почитатели на Нāгāрджуна да обсъждат неговите схващания за карма и живот, макар и последните да са неразделна част от учението на Буда. Изследването върху кармата и прераждането в *Кāрикā* се окачествява като „Хīнаяна изследване“, което няма нищо общо с т. нар. Махāяна. Така и възгледите на Буда по тези проблеми се оказват „хинаянски“, т. е. предвидени за не особено схватливите му преки последователи.

В противовес на това схващане, нашето изследване върху съдържанието на глава XVII в контекста на епохата на Нāгāрджуна, показва, че той гледа на кармата и оцеляването далеч по-позитивно от съвременните си последователи. Основната цел на Нāгāрджуна в тази глава е да предпази проповедта на Буда за нравствената отговорност от неразбиране. Субстанциалистите създават безпорядък около нея като приемат, че карма е или субстанциална, или е извършена от субстанциален агент. Нāгāрджуна не се опитва да разруши концепцията за карма в полза на абсолютисткото понятие за „пустота“.

В началото на главата се споменава върховния мъдрец (*paramaṛṣi, парамаṛши*), чиято доктрина Нāгāрджуна престои да разкрие. Когато говори за нравствения живот, Нāгāрджуна използва термина *dharma* вместо карма и вероятно това е причината за объркването на

съвременните тълкуватели. Както беше споменато порано в обсъждането на философията на Буда, терминът *dharma* е бил използван както в онтологичен, така и в нравствен контекст. Както е показано в коментара към *Кāрикāта* (вж. XXIV. 36), Нāгāрджуна следва същата практика. Следователно, в настоящия контекст, *dharma* означава добра карма, която се отъждествява с: 1) себеограничаване; 2) помощ за другите. Важно е да се отбележи, че Нāгāрджуна поставя именно тези два типа действие като основа на нравственото поведение. Те са ехо на първата проповед, която Буда изнася пред света. В нея се застъпва средния път между двете крайности на себе-угаждането и себе-разрухата. Един философ, който следва „средния път“ (*mādhyamika, мāдхямика*) *par excellence* не би могъл да пренебрегне нравствения среден път на Буда. Нāгāрджуна е бил наясно с импликациите на тази първа проповед. Себе-ограничаването, а не себе-разрухата или себе-пожертвуването, съставлява една от основите на нравствения живот. В това отношение Нāгāрджуна не защитава крайната форма на поведение, която понякога се почита като идеала за *bodhisattva* в традициите Тхеравāда и Махāяна. Себеограничаването е необходимо условие за каквато и да било алтруистична дейност, която пък е втората от добродетелите, възхвалявани от Нāгāрджуна като „благоприятния път“ (*maitraṃ dharmaṃ*).

Импликациите на дадената тук препоръка относно нравствения живот не трябва да бъдат пренебрегвани. Въпреки изключително популярната сред будистите от времето на Нāгāрджуна вълна на краен алтруизъм, последният заема една по-умерена позиция, съобразена с думите на Буда в *Dhammapada* (166): „Човек не бива да изоставя благополучието си поради прекомерен алтруи-

зъм. Разбрал собственото си благополучие, човек трябва да се посвети на истинско благополучие“.

Читателят на ранните беседи не може да не бъде впечатлен от идеала за човешко поведение, който Буда застъпва. Според него най-благородният човек е онзи, който избягва своето страдание както и това на другите (*attabyābādha, аттабя̄ба̄дха*, *parabyābādha, парабя̄ба̄дха*). [158] Следователно, благородното действие е онова действие, което допринася както за щастието на вършителя си, така и за щастието на другите хора. Това предпоставя разбирането че човек, макар да изоставя вярата в вечен Аз, следва да култивира състрадание по отношение на собствената си личност. В същото време това състрадание трябва да се простира и върху другите. За разлика от будистките писатели в своята епоха, На̄га̄рджуна отлично разбира това, когато твърди, че себеограничаването и помощта спрямо другите са благоприятни (*maitram*) действия. Той настоява: „Бъди приятел и на себе си, и на другите“. Това със сигурност не се вписва в идеала, който изисква абсолютна и пълна саможертва и себе-разруха. Така На̄га̄рджуна, основателят на школата „Среден път“ (*Ма̄дхямика*), не би могъл да препоръча по-трезв нравствен живот от онзи, който избягва двете крайности на само-унищожението и унищожението на другите хора.

На̄га̄рджуна препоръчва тези два аспекта на благоприятния път, защото те са плодоносни както в настоящия живот (*iha, иха*), така и в един следващ живот (*pretya, претя*). Не може да има съмнение, че тук На̄га̄рджуна признава възможността за оцеляване на човек след смъртта. *Saṃsāra,* или „жизненият процес“, за който става дума във фрагмент XXIV. 10, не следва да се ограни-

[158] *M* 1. 89–90, 369–370, etc.; *Chung* 25. 2 (*Taisho* 1. 586a).

чава до настоящия живот. Напротив, той се отнася до продължителността на жизнения процес в рамките на няколко раждания и умирания, които в ранните беседи са известни като *punabbhava*. Тази продължителност и придружаващото я страдание биват елиминирани чрез развитието на мъдростта (*jñāna*), която според Нāгāрджуна се състои във въздържане на всички метафизически възгледи (*dṛṣṭi*).

Познанието, което води към свобода

Познанието, водещо към свобода, не е всеведение (*sarvajñatā*). Никъде в *Кāрикāта* Нāгāрджуна не говори за всеведение, макар то да представлява любима тема на представителите от Тхеравāда и Махāяна. Какъв вид познание може да заведе човек от окови към свобода в отсъствието на всеведение? Нāгāрджуна говори за „мъдрец“ (*vidvān, видвāн*), който чрез възприемане на истината (*tattva-darśanāt, таттва-даршанāт*) не си създава нагласи (*saṃskāra*) и така не достига до бродене (*saṃsāra*) (XXVI. 10). Следователно, според Нāгāрджуна, а и според Буда, проблемът се състои в натрупването на нагласи и следването на тези нагласи. Въпреки това, ако не следва нагласите, човек не е способен да се справи с изключително сложния и претрупан сетивен опит. „Голямата цъфтяща и жужаща бъркотия“ на опита трябва да бъде посрещната без помощта на всеведението. Това е изключително трудна задача поради нагласите, които са необходими за справянето с този опит, но в същото време водят до крайности, особено когато са подвластни на човешките желания и непоносимости. В този случай те произвеждат перспективите, чрез които човек гледа на света. Две от тези преспективи са етернализмът и анихилационизмът. За да намери средния път между тези крайности, човек трябва да елиминира привличането и

отблъскването и по този начин да успокои нагласите си. За човек, постигнал състояние на успокоени нагласи (*saṃskāropaśama*) – а това включва успокояване на обекта на възприятие (*draṣṭavyopaśama*) независимо дали този обект е *cogito* или истинския външен свят – се смята, че е постигнал просветление и свобода. Този човек е просветлен, защото възприема нещата по начина, по който те се случват (*yathābhūtajñāna, ятхāбхӯтаджн̃āна = tattvadarśana, таттвадаршана*), и е свободен, защото не се придържа към никакъв догматичен възглед, изключващ други възгледи. Разликата между метафизическия възглед, критикуван от Буда и от Нāгāрджуна, и „междинната позиция“ (*madhyamāpratipat, мадхямāпратипат*), защитавана и от двамата, се състои в това, че първият е затворен, а втората е отворена. Един отворен възглед не се обявява за абсолютно различаване като „или/или“. Самото понятие за „отвореност“ имплицира „не-вкопчване“ (*anupādāna, анупāдāна*). Следователно, когато Буда и Нāгāрджуна призовават за отхвърляне на всички възгледи (*sarva-dṛṣṭi-prahāṇa, сарва-др̣шт̣и-прахāн̣а*), те настояват за изоставяне на всички форми на догматизъм, намиращи израз във възгледи. И за двамата не-привързването към определени възгледи не означава непременно отсъствие на възгледи.

Неудачният превод на санскритските термини на английски вероятно е допринесъл в някаква степен за мита, че Нāгāрджуна не е имал възглед, който да изложи. [159] В подкрепа на този мит често се цитира следния пасаж от произведението на Нāгāрджуна *Vigrahavyāvartanī*, *Виграхавя̄вартанӣ* (29): „Ако се обвържа с каквото и да би-

[159] Вж. Chris Gudmunsen, *Wittgenstein and Buddhism (*London: Harper & Row 1977), 44.

ло, с това бих направил грешка. Напротив, аз нямам обвързаност. Следователно, от моя страна няма грешка“.

Използваният тук термин е *pratijñā* (*пратиджн̃ā*) преведен като обикновено твърдение или изказване. Този термин обаче е много повече от това. Той означава „обвързване“ и влиза в контраст с „*vyākhyāna*“ (*вя̄кхя̄на*) – „обяснение“ (IV. 9). Нāгāрджуна избягва първото и използва второто (вж. също XVII. 13 и т. н.). Оттук следва, че е изключително неуместно философския метод на Нāгāрджуна да бъде сравняван с подхода на Лудвиг Витгенщайн чрез следния цитат от *Философски изследвания*: „Философията просто поставя всичко пред нас и нито обяснява, нито заключава нещо. Понеже всичко стои открито пред погледа, няма нищо за обясняване“.[160] Този пасаж не представя правилно Витгенщайновия подход към метафизиката. В цитата е пропусната най-важната част от изказването. То продължава така: „Защото онова, което е скрито, не представлява интерес за нас“. Ако тази изключително важна част се вземе под внимание, философията на Витгенщайн със сигурност може да бъде сравнена с тази на Нāгāрджуна или дори с тази на Буда. Изпуснатата част от това изказване ясно показва, че Витгенщайн няма намерение да обяснява „онова, което е скрито“. Това „скрито“ несъмнено може да се сравни с онова, което Нāгāрджуна нарича *kiṃcit*[161] (*кимчит*) или *kaścit*, т. е. скритата субстанция на феномените. „Пустото“ (*śūnya*), „пустотата“ (*śūnyatā*), „зависимо произлязлото“ (*pratītyasamutpanna*) и „зависимият произход“ (*pratītyasamutpāda*) не реферират скрити същности, кои-

[160] *Philosophical Investigations*, tr. G. E. M. Anscombe (New York: Macmillan, 1958), 126, както е цитирано от Gudmunsen.

[161] *Kiṁcit/kaścit* са неопределителни местоимения и буквално означават „нещо“/„някой“.

то Нāгāрджуна не желае да *обясни*. Ако се окаже, че Витгенщайн не предлага никакво *обяснение* на опита, или че не се е опитал с езикови средства да *формулира* какво е истинският опит в противовес на неясния, то той със сигурност би бил „просветлен“ от гледна точка на езика на „пустотата“ или „зависимостта“, възприет от Буда и Нāгāрджуна.

Нāгāрджуна
МŪЛАМАДХЯМАКА-КĀРИКĀ

Санскритски текст,
български превод,
коментари на Калупахана

Посвещение

anirodham anutpadam anucchedam asasvatam
anekārtham anānārtham anāgamam anirgamam |
yaḥ pratītyasamutpādaṃ prapañcopaśamaṃ śivaṃ
desayāmāsa saṃbuddhaḥ taṃ vande vandatāṃ varam ||

Посвещавам на съвършено Просветления,
най-великия от учителите, който учеше
не-изчезване и не-възникване, не-унищожение и
не-перманентност, не-идентичност и не-различие,
не-явяване и не-изчезване, зависим произход,
безметежност и блаженство.

Коментар на Дейвид Калупахана: На пръв поглед това посвещение изглежда еднозначно и именно това го прави отговорно за повечето от конфликтните възгледи в двете основни традиции на Мādхямака: 1. Prāsaṅgika, представлявана от Чандракӣрти, който причислява към нея и по-ранни философи от Мādхямака като Āryadeva и Buddhāpalita; последните не излагат никакви възгледи и само използват метода *reductio ad absurdum*, за да отхвърлят възгледите на своите опоненти; 2. Svātantrika, представлявани от Bhāvaviveka; те признават позитивна теза, на базата на която критикуват възгледите на своите опоненти. В горните стихове съдържанието на беседите на Буда е посочено във винителен падеж: *anirodhaṃ, anutpādaṃ, anucchedaṃ, aśāśvataṃ, anekārthaṃ, anānārthaṃ, anāga-maṃ, anirgamaṃ, pratitya samutpàdaṃ, prapañ-copaśamaṃ, śivaṃ*. По този начин не става ясно

дали тези определяния се отнасят към едно или няколко учения.

Съвременните преводачи на Нāгāрджуна, вероятно следвайки Чандракӣрти, чийто коментар *Prasannapadā* съществува само в санскритския си оригинал, допускат, че всички тези термини се отнасят само до едно учение – учението за зависимия произход (*pratītya-samutpāda*). Въпреки това, както ще бъде показано по-нататък, тези стихове могат да бъдат обяснени като отнасящи се към няколко различни концепции във философията на Буда. По този начин ще бъде осигурена реабилитация на „позитивистите“ (*svātantrika*) в рамките на традицията Мāдхямака.

1. *Интерпретация на Prāsaṅgika*. Коментарът на Чандракӣрти върху тези строфи ясно показва неговото придвижване от позицията на *svātantrika* към тази на *prāsaṅgika*. Той започва своя трактат *Prasannapadā* с утвърждаване на значението на зависимия произход (*pratitya samutpàda*). Като приема и специфичното значение, и конкретната употреба на този термин, той определя зависимия произход като „възникване чрез причини и условия“ (*hetupratyayāpekṣo bhāvānām utpādaḥ pratitya samutpàdaḥ*, p. 5). Това определение контрастира с дефиницята на онези, които признават теорията за мигновеността (*kṣaṇika-vāda*). Според тях зависимият произход означава „възникване на постоянно унищожавани“ (*prati prati ityānāṃ vināśinām samutpada iti*, цит. пр.) Изглежда, че напрактика Чандракӣрти защитава някакъв тип „радикален емпиризъм“, когато задава въпроса: „Как е възможно човек да твърди, че има възникване на това, което достига [друго] без връзка?“ (*Katham anenaiva prāpteḥ sambhava ita yuktyanupādānena*, p. 9). Той подчертава възгледа на Нāгāрджуна, според който „всичко, което е възникнало, ставайки такова и такова, не е възникнало

чрез себе-природа“ (*tat tat prāpya samutpannaṃ notpannaṃ tat svabhāvatah*, pp. 9, 10). Това със сигурност означава, че отрицанията, използвани в Посвещението, са насочени срещу възникването на нещата чрез себе-природа (*svabhāva-taḥ*). Няма импликации, според които те се отнасят към зависимия произход.

Въпреки това, перспективата се изменя, когато Чандракӣрти започва да изяснява принципа на зависимия произход (*pratītya-samutpāda*). Вместо да приеме зависимия произход като позитивна междинна позиция, формулирана от Буда, Чандракӣрти прилага всички отрицания в Посвещението към този принцип, все едно че са прилагателни, които го характеризират. За това свидетелства неговото изказване: „Целият трактат (т. е. *Kārikā*) цели да утвърди отсъствието на изчезване и т. н. *на* зависимо възникващото“ (*nirodhādayo na santi pratitya samutpàdasya,* p. 11).

Това довежда Чандракӣрти до позицията „без възгледи“, която той отъждествява с „успокояване на маниите“ (*prapañcopaśama*) или свобода (*nirvāṇa*), като по този начин изтъква нейната трансцендентност. В подкрепа на отъждествяването между „зависимия произход“ и „успокояването на маниите“, Чандракӣрти представя цитати от Nāgārджуна и Āryadeva (p. 16), въпреки че Nāgārджуна прави разлика между употребата на правилни възгледи (като зависимия произход) и вкопчването в тях все едно, че са абсолютна истина. След тази интерпретация на отрицанията, Чандракӣрти преминава към изследване на първа глава от *Kārikāта*, посветена на „условията“ (*pratyaya*), и се заема с продължително обсъждане на становищата на Prāsaṅgika и Svātantrika.

2. *Интерпретация на Svātantrika*. Според тази интерпретация е възможно единадесетте определения да се

изтълкуват като изразители на три основни аспекта в беседите на Буда:

а) Осемте отрицания могат да се разглеждат като отхвърляне на погрешни възгледи (*mithyā-dṛṣṭi*), особено на теориите за субстанциално съществуване (*astitva*) и нихилистично не-съществуване (*nāstitva*). С други думи, отхвърлят се не-изчезването (*anirodhaṃ*) на субстанциална същност и не-възникването (*anutpādaṃ*) на несъществуваща същност. Без съмнение, „не-изчезналото“ (*anirudhaṃ*) и „не-възникналото“ (*anutpannaṃ*) са еквивалентни на термина „не-пусто“ (*aśūnya*), използван за означаване на субстанцията (*svabhāva*) (XX. 17). Ето защо тези отрицания се появяват по двойки и могат да се смятат за алтернативна формулировка на не-субстанциалността (*anātman*) на феномените и на погрешните възгледи. Те са не-субстанциални в смисъл, че не са абсолютни, т. е., не са такива, за каквито ги смятат поддръжниците им.

б) В такъв случай, „зависимият произход“ (*pratitya samutpàda*) би представлявал междинната позиция, която е правилния възглед (*samyag – dṛṣṭi*) на чиято база са критикувани погрешните възгледи. „Зависимият произход“ се смята за правилен възглед не защото е абсолютна истина, а защото дава на феномените обяснение, което теориите за абсолютно съществуване и нихилистично не-съществуване не позволяват.

в) „Успокояването на маниите“ (*prapañcopaśama*) и „блаженството“ (*śiva*) са резултат от приемането на междинна позиция. Това е свобода или нирвана.

В тази интерпретация горните стихове реферират позитивното ядро в учението на Буда и заедно с него негативния аспект, предвиден като отрицание на еретични възгледи. Според тази трактовка зависимият произход е

позицията, от която Буда отрича субстанциалистките или абсолютистки възгледи. Това подкрепя тълкуването на Нāгāрджуна от страна на Svātantrika. Ако философията на Нāгāрджуна бъде тълкувана в светлината на „Беседа с Кāтяяна“, както беше направено в Увода към настоящата книга, следва, че интерпретацията на Svātantrika върху Посвещението хармонизира с ученията на Буда. Тази интерпретация представя *Кāриката* като стегната и добре организирана композиция и елиминира нуждата части от нея да бъдат „окастряни“ с довода, че са ирелевантни или второстепенни по отношение на основната тема.

Глава Първа

ИЗСЛЕДВАНЕ НА УСЛОВИЯТА

(Pratyaya-parīkṣā)

1. na svato nāpi parato na dvābhyāṃ nāpy ahetutaḥ |
utpannā jātu vidyante bhāvāḥ kvacana kecana ||

1. Никъде няма никакви съществуващи неща,
възникнали от самите себе си, от друго,
от двете или без причина.

Четирите случая, за които става дума тук, са сравними с онези, които Буда споменава в S 2. 19–20, а именно *sayaṃkataṃ paraṃkataṃ, sayaṃkatañ ca paraṃkatañ ca* и *asayaṃkāraṃaparaṃkāram adhiccasa-muppannaṃ*. Вместо термина *utpanna* (възникнали), който се появява само в последната фраза, тук срещаме термина *kata* (санскр. *kṛta*) – „направено“. Това се дължи на факта, че в *Упанишадите*, които служат като фон за учението на Буда, на субстанциалния Аз (*ātman*) се гледа по-скоро като на „индивидуален агент“ отколкото на субстанциален принцип (*svabhāva, prakṛti, и др.)*. С усъвършенстването на философската мисъл в по-късните индийски школи, „индивидуалният агент“ постепенно бива заместен от „не-индивидуална субстанция“ (*svabhāva*). Сарвастивадините, които приемат концепцията за субстанция и в същото време отхвърлят „индивидуалния агент“ (*pudgala*), не успяват схванат приликата или дори идентичността на тези два термина. В настоящата строфа

Нāгāрджуна представя своята негативна теза, която вече е изразил в посвещението чрез осемте отрицания. Това е тезата, която той доказва в първите двадесет и пет глави. До този момент той не е представил никакви аргументи в нейна защита, като изключим твърдението, че четирите типа случаи не са налични. Вероятно е смятал, че преди да ги отхвърли, трябва да ги разясни допълнително.

Чандракӣрти обаче е твърде нетърпелив. Коментарът му върху тази строфа представлява повече от една десета част от цялата му работа (почти 65 страници), което е изумителен по размера си труд, изпълнен с много общи бележки по отношение на метафизиката, както и с обилна изобличителна реч, насочена срещу Bhāviveka и традицията Svātantrika. След като допуска, че Нāгāрджуна „няма позиция“ (вж. бележките към посвещението), чрез която да критикува четирите теории, Чандракӣрти доказва правотата на метода *reductio ad absurdum*, чрез който се извличат вътрешните противоречия на дадена теза. Той съзнава, че себе-причиняването (*svata-utpatti*) се основава на вярата в перманентен и вечен Аз или субстанция (*svabhāva*). Като цитира Будхапāлита, Чандракӣрти твърди: „нещата не са възникнали от себе си“, защото такова възникване е безсмислено (*tad utpadavaiyarthyāt*, p. 14). Няма смисъл от възникване на вече съществуващо. Това е критиката на Нāгāрджуна срещу субстанциалисткото понятие за условие (*pratyaya*) във фрагмент I. 6. В тази строфа и в строфа I. 3 Нāгāрджуна използва емпиристки аргумент, за да отхвърли това становище.

Така, за разлика от Нāгāрджуна, който казва, че субстанцията не е налична (*na vidyate*)[162] и следователно не

[162] Калупахана, за разлика от Гарфилд (*The Fundamental Wisdom of the Middle Way*), превежда *vidyate* пряко като наличност,

е смислена (*na yujyate*), Чандракӣрти поддържа твърдението, че субстанцията не е смислена (*na yujyate*) и следователно не е налична (*na vidyate*). Без съмнение, в това се състои разликата между емпиризъм и рационализъм. Именно това води до конфликт между Svātantrika и на Prāsangika.

2. catvāraḥ pratyayā hetuś cālambanam anantaraṃ |
tathaivādhipateyaṃ ca pratyayo nāsti pañcamaḥ ||

2. Има четири условия (pratyaya),
– действаща причина, обектно условие,
непосредствено условие и доминиращо условие.
Не съществува пето условие. [163]

Коментарите на Чандракӣрти върху тази строфа са подвели почти всички изследователи на настоящата глава. Чандракӣрти не може да не е бил наясно, че теорията за четирите условия (*pratyaya*) е първоначално въведена от представителите на Абхидхарма. Въпреки това, той не успява да отличи теорията на Абхидхарма (вж. *AK* 2. 61-62) от версиите на нейните тълкуватели – Сарвāстивāда (например Васумитра) и Саутрāнтика (вж. *Akb* 98–100). Чандракӣрти просто приема, че теорията на условията илюстрира външно причиняване и това се потвърждава от изказването му: „Следователно, понеже нещата въз-

---

видност, и съвсем рядко като съществуване, в съгласие с емпиризма на Нāгāрджуна (бел. ред.).

[163] Калупахана, както и Гарфилд, превежда *pratyaya* като *condition, условие*, в пряка връзка с *hetu – cause, причина, действаща причина,* фигурираща като тип условие. Наистина, смисълът на четирите типа детерминация покрива по-широкия спектър на условията, а между тях е причината, схващана като активна детерминация (бел. ред.).

никват от други, които са външни, има възникване от друго“ (*tasmād ebhyaḥ parabhūtebhyo bhāvānām utpattir asti parata-utpattir iti*, p. 77).

На първо място, тази интерпретация петни Нāгāрджуна като не-систематичен философ – след като е изброил четирите теории, начело с тази за себе-причиняването (*svata-utpatii*), Нāгāрджуна изведнъж започва да разяснява само втората от тях, т. е. външното причиняване (*parata-utpatti*), като по този начин пренебрегва изцяло себе-причиняването.

На второ място, макар във фрагмент I. 1 Нāгāрджуна категорично да отрича четирите каузални теории, такова отрицание не е направено по отношение на типовете условия (*pratyaya*). Следователно, за разлика от Чандракīрти, Нāгāрджуна приема теорията на Абхидхарма за четирите условия, без да я характеризира като себе-причиняване или външна каузалност. След като съобщава теорията на Абхидхарма, Нāгāрджуна преминава към анализ на възгледите на *тълкувателите* на Абхидхарма. Както следващият фрагмент (I. 3) недвусмислено показва, тези тълкуватели извеждат теориите за себе-причиняване (*svata-utpatti*) и външна каузалност (*parata-utpatti*) от теорията на Абхидхарма за четирите типа условия (*pratyaya*).

3. na hi svabhāvo bhāvānāṃ pratyayādiṣu vidyate |
aviḍyamāne svabhāve parabhāvo na vidyate ||

3. Себе-природата на съществуващите
не е налична в условията.
В отсъствието на себе-природа,
друго-природа също не е налична.

Несъмнено това са най-важните твърдения на Нāгāрджуна в рамките на настоящата глава. Първото твърдение не е просто отричане, а по-скоро *подчертано отхвърляне* (*na hi*) на възгледа, че в условията (*pratyaya*) се съдържа субстанцията или себе-природата (*svabhāva*) на едно съществуващо Тъй като каузалната теория е преди всичко теория на будизма, а първата будистка школа, която поддържа теория за субстанция (*svabhāva, dravya*) в този ранен период е Сарвāстивāда, не може да има съмнение, че Нāгāрджуна отправя възраженията си срещу тълкуването, което сарвастивадините дават на условията и вчастност на причините.

Това възражение следва да бъде подложено на обстоен анализ. На първо място, както бе споменато по-рано, изразът на отрицанието е *na vidyate* („не налично“), а не *na yujyate* („не правилно“) или *na upapadyate* („не приемливо“). Следователно, възражението е преди всичко емпирично. На второ място, няма пряко възражение срещу теорията за условията (*pratyaya*), а само срещу себе-природата (*svabhāva*). Нито Буда, нито първите представители на Абхидхарма са смятали, че идентичността като перманентна субстанция или себе-природа е необходимо условие за обяснението на условията или на взаимозависимостта (*pratitya samutpàda*).

След като сетивно не се *възприема* абсолютна идентичност, можем ли да кажем че се *възприема* абсолютно различие? Това би било така, *само ако* възприятието е фиксирано в двете крайности (*anta*) и в никой друг случай. В „Поучение към Кāтяяна“ Буда твърди, че ще учи на „междинната позиция“ без да се доближава (*upagamma*) до никоя от крайностите на съществуване и не-съществуване. Той обяснява съществуването без да разчита на специфична форма на обяснение. Тази междинна позиция позволява опитът или възприятието да

бъдат обяснени чрез възникване и изчезване в рамките за зависимостта. Несъмнено, тук Нāгāрджуна също отхвърля крайния възглед за съществуване и не-съществуване, без в същото време да отрича учението за условията (*pratyaya*) или това за зависимостта (*pratitya samutpàda*).

4. kriyā na pratyayavatī nāpratyayavatī kriyā |
pratyayā nākriyāvantaḥ kriyāvantaś ca santy uta ||

4. Активността е нито обусловена,
нито не-обусловена.
Условията нито произтичат,
нито не произтичат от активност.

Терминът *kryiā*, използван във философски текст, може да изразява две значения. Първо, може да реферира вродената активност, сила или потенциал (*śakti*) на нещо да предизвика резултат (*artha*). В такъв случай, активността би била въплъщение на условието (*kryiā pratyayavatī*) или условието би било въплъщение на активността (*pratyayā kriyāvantaḥ*). При всички случаи се смята, че активността или условието произвеждат резултат (*artha*). Това е още една субстанциалистка интерпретация на каузалността. Ако това философско обяснение на опита е обвързано с тези взаимноизключващи се варианти, то неговата противоположност би била, че активността не е въплъщение на условието (*apratyayavatī kriyā*) или че условието не е въплъщение на активността (*pratyayā akriyāvantaḥ*). Нāгāрджуна отрича и двете крайности.

Отрицанието на посочените по-горе крайности не означава отрицание на второто значение, което може да се припише както на *kriyā*, така и на *pratyaya*. Става дума за прагматисткия възглед, който определя и двата

термина по отношение на резултата (*artha*). Нāгāрджуна е бил наясно с това обяснение на активността, защото в будисткия контекст *kriyā* обикновено се отъждествява с *arthakriyā* (*-kāritra*) или просто *kāritra.*

5. utpadyate pratītyemān iti 'me pratyayāḥ kila |
yāvan notpadyata ime tāvan nāpratyayāḥ katham ||

5. Това са условия, защото
в зависимост от тях възникват други.
Ако други неща не възникват, те не са условия.

Първият стих на тази строфа представлява определение на причина (*pratyaya*) в прагматисткия смисъл, споменат преди малко. Следователно, този стих би трябвало да е приемлив както за ранните будисти, така и за Нāгāрджуна. Нāгāрджуна обаче иска да изключи всяка възможност за метафизически интерпретации на това определение за причина. Възможно ли е някой да допусне, че за да бъде това изказване вярно, зависимостта следва да е неизменна и вечна? На практика схващането на сарвастивадините за себе-природа, чрез което те определят какво е „причина", имплицира етернализъм. Това схващане обаче не може да бъде потвърдено на емпирично равнище. В този смисъл е удачно да се повдигне въпроса дали т. нар. „условие" следва да бъде наричана не-условие докато не е възникнало неговото следствие. Това означава, че е неуместно да се каже, че условието е такова по силата на собствената си природа (*svabhāva*). Вместо това, тя става условие в зависимост от възникването на следствието.

6. naivāsato naiva sataḥ pratyayo 'rthasya yujyate |
asataḥ pratyayaḥ kasya sataś ca pratyayena kim ||

6. Условие на дадено следствие,
несъществуващо или съществуващо, не е смислено.
Какво е условието на несъществуващо следствие?
Какъв е смисълът от условие на съществуващо
следствие?

Тук причината (*pratyaya*) се изследва във връзка със следствието (*artha*). Макар че досегашната критика е насочена срещу понятието за субстанциална причина, а не срещу прагматисткото определение, разбрано като връзка със следствието, настоящата строфа е предвидена да изясни природата на следствието. Въпросът е: чрез какво следствие трябва да бъде определено условието? Съществуващо или не-съществуващо? Следствие, което съществува по силата на себе-природа, не се нуждае от подкрепа за да възникне – следователно, условието е ненужно. Следствие, което е несъществуващо в смисъл на абсолютно различно от условието, по никакъв начин не би било свързано с него.

7. na san nāsan na sad asan dharmo nirvartate yadā |
kathaṃ nirvartako hetur evaṃ sati hi yujyate ||

7. Щом нещо съществуващо или не-съществуващо,
или съществуващо и несъществуващо
не е произведено,
до колко ще е уместна произвеждаща причина?

Това е изследване на първото от четирите условия, за които става дума в I. 2, а именно причината (*hetu-pratyaya*). След като изследва природата на условието (*pratyaya*) и следствието (*artha*) или на зависимо произлезлите феномени (*pratītyasamutpanna dharma*), в

следващите три строфи Нāгāрджуна насочва вниманието си към четирите типа условия, формулирани от представителите на Абхидхарма.

В определението си на първопричина последните се позовават на пет от шестте причини (*hetu*) (*AK 2. 61*). Те са: (1) „съдействаща причина“ (*sahabhū-hetu*) или фактори, които работят заедно за появата на друг фактор; (2) „допълваща причина“ (*sabhāga-hetu*) или причина, която помага на други причини от своя тип; (3) „асоциирана причина“ (*saṃprayuktaka-hetu*); (4) „всеобхватна причина“ (*sarvatrage-hetu*) и (5) „плодоносна причина“ (*vipāka-hetu*). Представителите на Абхидхарма определят причината (*hetu-pratyaya*) като произвеждаща (*nirvartaka*) или коренна причина (*mūlaṭhena hetu upakarākaṭṭhena paccayo*, *Vism* 533).

С надежда да изясни импликациите на това определение, Нāгāрджуна повдига въпроса дали това условие дава началото на съществуващи (*sat*) феномени или на не-съществуващи (*asat*) феномени или пък на нещо, което е едновременно съществуващо и не-съществуващо (*sad asat*).

Първите представители на Абхидхарма вероятно не са се занимавали с подобни спекулации по отношение на абсолютната идентичност или абсолютното различие между условието и неговото следствие. Ето защо настоящата критика на Нāгāрджуна е приложима единствено спрямо по-късните тълкуватели на концепцията за първопричина, формулирана от Абхидхарма.

8. anālambana evāyaṃ san dharma upadiśyate |
athānālambane dharme kuta ālambanaṃ punaḥ ||

8. Нещо, което съществува,
се познава като биващо без причина.

Когато нещо е без причина,
за какво служи условието?

Абхидхарма определя обективно съпътстващата причина като всички „феномени“ (*sarvadharmāḥ*) (*AK* 2. 61). Тази причина е била предвидена да обясни появата на всички идеи в опита. Будизмът разпознава външните обекти като причини за възникването на идеите в опита (последните контрастират с идеите на въображението). Признава се, например, че „в зависимост от зрението и видимата форма възниква зрителното съзнание“ (*cakkahuñ ca paṭicca rūpe ca uppajjati cakkhuviññāṇaṃ, M*, 1. 111–112) и това са условията за възникване на идеите на сетивния опит.

През периода Абхидхарма различните условия и идеи в опита биват категоризирани в рамките на ум (*citta*), ментални процеси (*caitta, cetasika*) и телесна форма (*rūpa*). Категоризацията е извършена, но елементите не са били субстанциално разграничени същности като ум и материя. Въпреки това тълкувателите на въпросните категории в крайна сметка признават ментални субстанции и материални субстанции, като първите имат способността да възприемат собствените си процеси (*caitta*), въпреки че тези процеси са причинени от материално конституирани обекти. Менталните субстанции се превръщат в субекта, менталните процеси – в съдържанието на възприятието, а телесната форма – в обективната причина. Подобна спекулация не само довежда до вярата в *cogito*, мислещо за собственото си субектно съдържание (*caitta*) и носещо със себе си всички метафизически импликации, но и повдига въпроса за необходимостта на външен обект (*ālambana*) като подкрепа за умствените процеси. Нāгāрджуна се занимава с проблемите

на *cogito* в глава трета, а в настоящата строфа подчертава нуждата от външна обективна подкрепа.

Чандракӣрти отчита, че въпроса по отношение на обективната подкрепа се повдига от Нāгāрджуна като ответ на възгледите, поддържащи *cogito* (*athaivam anālambane dharme svātmanā prasiddhe kim asyālambana-yogena parikalpitena* (П) 84; (В) 29). Това наподобява възражението срещу „материален обект“, направено от западния философ Джордж Бъркли. Ако обектът се явява пред възприемащия ум в собствената му форма (т. е., формата на ума като впечатление) (*svātmanā prasiddhe*), не е необходима обективна подкрепа (*ālambana*). Ако пък не се явява като възприемащия ум в собствената му форма, той никога не ще бъде възприет, защото възприемащият ум и материалният обект притежават съвършено различни природи (*parātman*). Без съмнение, това не е отрицание на понятието за обективна подкрепа (*ālambana-pratyaya*) *per se*, а на концептуализацията на даден обект като обект, конституиран от телесна субстанция, разграничена от ментална субстанция.

9. anutpanneṣu dharmeṣu nirodho nopapadyate |
nānantaram ato yuktaṃ niruddhe pratyayaś ca kaḥ ||

9. Когато нещата не са възникнали,
изчезването не е смислено.
Когато [нещо е] изчезнало,
кое [му служи като] причина?
Следователно,
непосредствената причина не е смислена.

Представителите на Абхидхарма първоначално формулират непосредствено следващата причина (*samanantara-pratyaya*), за да обяснят определени типове отноше-

ния, за които Буда загатва в изказвания като това: „По този начин, монаси, това е непосредственото (*anantara*) избледняване на петната“ (*S* 3. 58). Представителите на Абхидхарма определят това отношение като отношение между умствени процеси (*cittacaittā acaramā uppannāḥ samanantarāḥ, AK* 2. 62). С приемането на теорията за миговете (*kṣaṇa*), тълкувателите на Абхидхарма се сблъскват с няколко проблема: налично ли е това отношение между събития с подобна природа (*svajāti*)? Как може да се обясни появата на не-подобни събития? (*Akb* 65–66). Тези проблеми не се различават от онези, които са обвързани с концепцията за редици (подобно на проблема, с който са се сблъсквали емпирици като Дейвид Хюм). Въпросът как е възможно едно съставено от мигове събитие да даде началото на друго или как една редица може да даде път на различни редици, е бил обсъждан във връзка с проблема за познанието и особено познанието за бъдещето. Някои от интерпретаторите на Абхидхарма приписват на Буда невъобразим обсег на разбиране (*acintyo hi buddhānāṃ buddhiviṣaya iti*, *Akb* 66). Този възглед вероятно е бил поддържан от сарвастивадините, които признават възможността за познание на всеобщото съществуване (*sarvam asti*) в миналото, настоящето и бъдещето. Представителите на Саутрāнтика, които отказват да се съгласят с подобна позиция, твърдят, че Буда следва „знаци“ (*naimittako*) и че дори в отсъствието на пряко възприятие на бъдещи събития (*na sākṣātkārī*) той е бил способен да ги предвиди на базата на „намерението“ (*icchāmatrena*, ibid.).

След като осъзнава трудностите, заложени в подобни спекулации, Нāгāрджуна поставя въпроса за концепцията за „възникване“ в контекста на тези спекулации. Според него, нито съставените от мигове събития, нито субстанциите, постулирани, за да обяснят трайността на ре-

диците от такива събития, не могат да бъдат характеризирани като „възникнали“ (*utpanna*). Ако те са невъзникнали (*anutpanna*), тяхното изчезване също е немислимо. Ако те изчезват мигновено, те не биха могли да бъдат условия (*pratyaya*).

10. bhāvānāṃ niḥsvabhāvānāṃ na sattā vidyate yataḥ ।
satīdam asmin bhavatīty etan naivopapadyate ।।

10. Ако лишени от себе-природа съществуващи няма,
„Когато онова съществува, това възниква“
не е смислено.

В ранните беседи понятието за „доминантност“ се разбира по твърде широк и общ начин. Например, човекът (*atta*), светът (*loka*) и праведността (*dhamma*) са смятани за домниращи условия (*ādhipa-teyya*) в смисъл на пречистващи нравствения живот на човека (*A* 1. 147–150). Представителите на Абхидхарма определят домниращата причина като активно условие (*kāraṇa-hetu*). Доминиращото следствие я отличава от останалите пет условия (вж. бележките към фрагмент I. 7). Разбира се, има различни типове доминиране. Например, семето може да бъде домниращa причина за филиза точно толкова, колкото и водата. Представителите на Абхидхарма запазват понятието за домниращa причина (или активно условие), за да обяснят втория тип връзка, т. е. връзката между водата и филиза. Те дефинират тази връзка като нещо „друго от самото себе си“ (*svato ‘nye, AK* 2. 50). Това разграничение между „себе си“ и „друго“ обаче бива „субстанциализирано“ до такава крайност, че покъсните тълкуватели на Абхидхарма извеждат от него понятията за себе-природа (*svabhāva*) и друго-природа (*parabhāva*). Става почти невъзможно да се говори за

„това“ и „онова“ без да се навлезе в дискусия за себе-природата и друго-природата. Така, когато метафизиците подлагат на обсъждане основния каузален принцип, формулиран от Буда (а именно: „Когато онова съществува, това възниква“ (*asmin satīdaṃ bhavati*), те интерпретират *sat* (което се среща в локативната безотносителна конструкция *asmin sati*) като субстанциално съществуване на двете същности, означавани като *asmin* (онова) и *idam* (това).

Макар че претендира да защитава позиция „без възгледи“, тук Чандракīрти отново представя зависимия произход като позиция, от която се критикуват себе-природата или себе-съществуването (*svabhāva*). Той казва: „Понеже съществуващите са зависимо възникнали, и следователно са без себе-природа, как е възможно изказване: „Когато това (съществува)“ да изразява активно условие?“ (*Bhāvānāṃ pratītyasamutpannatvāt svabhāvābhave kutas tad yad asminn iti kāraṇatvena vyapadiśyate,* (П) 87; (В) 30). Следователно, критиката на Нāгāрджуна не засяга основната формулировка на Буда за каузалността, защото последният не е имал намерение да субстанциализира „това“ или „онова“.

11. na ca vyasta-samasteṣu pratyayeṣv asti tat phalaṃ ।
pratyayebhyaḥ kathaṃ tac ca bhaven na pratyayeṣu yat॥

11. Следствието не съществува нито в условията,
които са разделени, нито в съчетаните.
Как е възможно нещо, което го няма в условията,
да възникне от условията?

Въпросът, повдигнат във втория стих: „Как е възможно това, което не се намира в условията, да възникне от условията?“ се основава на допускането или предпос-

тавката от първия стих. В първия стих се отрича онова, което се намира *във* взетите заедно или поотделно причини. Това не означава отрицание на изказването, че следствието възниква *зависимо от* причина или група причини. Казано по друг начин, това е възражение срещу есенциалисткия метод на търсене на следствието преди то да е възникнало. Един истински емпиристки подход не би се обвързал с подобно начинания.

12. athāsad api tat tebhyaḥ pratyayebhyaḥ pravartate ।
apratyayebhyo ‘pi kasmān nābhipravartate phalam ।।

12. Ако несъществуващо [в условията] следствие произлиза от условия,
защо то да не произлиза от не-условия?

До момента, повечето от аргументите бяха насочени срещу себе-причиняването и субстанциалното съществуване на следствието в условието, което му дава начало. Настоящата строфа е пряко възражение срещу възгледа, че следствието е различно от условието, т. е. срещу основната предпоставка зад теорията на външното причиняване. Както загатва Нāгāрджуна, в такъв контекст терминът „условие“ губи смисъла си, защото ако условието и следствието са строго разграничени, може да се твърди, че всичко може да произлезе от всичко. Това становище е противоположно на субстанциалисткото схващане, според което „нищо произлиза от нищо“.

13. phalaṃ ca pratyayamayaṃ pratyayāś
cāsvayammayāḥ ।
phalam asvamayebhhyo yat tat pratyayamayaṃ katham ।।

13. Следствието е породено от причини,

но самите причини не са себе-породени.
Как е възможно следствие, породено от причини,
да възникне от нещо не себе-породено?

Първият стих на тази строфа съдържа две твърдения. Първото е, че „следствието е изградено от условия“ (*phalaṃ pratyayamayaṃ*). Това твърдение вече е отхвърлено във фрагмент I. 4 (*kriyā na pratyayavatī*), където терминът *kriyā* е тъждествен по значение на термина *phalaṃ* в настоящия контекст. Терминът *pratyayavatī* носи същото значение като *pratyayamayaṃ*. Настоящото изказване поддържа тъждеството на условие и следствие. Въпреки това, следващото изказване имплицира различие между условията, които дават началото на следствие, и условията, които произвеждат самите условия. Това различие е възможно, доколкото първите не са „себе-изградени“ (*asvayammayāḥ*). Следователно става дума за теория, която прави опит да примири тъждеството и различието в рамките на каузалния процес. Нāгāрджуна разглежда тази теория като вътрешно противоречива и настоящото му възражение се съгласува с отрицанието на едновременното причиняване чрез „себе си“ и „друго“ (*dvābhyāṃ*), направено във фрагмент I. 1.

14. tasmān na pratyayamayaṃ nāpratyayamayaṃ
phalaṃ |
saṃvidyate phalābhāvāt pratyayāpratyayāḥ kutaḥ ||

14. Следствие, породено от причини
или от не-причини,
е следователно не-налично.
Ако обаче отсъства следствие,
къде би могло да има условия или не-условия?

Така, тъждеството на условие и следствие (*pratyayamayaṃ phalaṃ*), изразено от каузалната теория за идентичността, както и различието между условие и следствие (*apratyayamayaṃ phalaṃ*), представено от каузалната теория за не-идентичността, се оказват неналични (*na saṃvidyate*). Второто изказване от настоящата строфа несъмнено представлява заключението на Нāгāрджуна към тази изключително важна глава. Една повърхностна интерпретация на това изказване би довела до схващане, популярно сред повечето тълкуватели на Нāгāрджуна, а именно, че последният отхвърля всяка форма на каузалност, включително и възникването на следствие *в зависимост от* условието или причината или от група условия или причини (*pratitya samutpàda*). По този начин Нāгāрджуна се възприема като трансценденталист, признаващ отвъден спрямо езика „абсолют“. (Следвайки преобладаващата трактовка, авторът на настоящия текст също е заемал тази позиция, вж. *Buddhist Philosophy*, p. 129–141). Един по-внимателен контекстуален анализ би разкрил, че следствието (*phala*), за което Нāгāрджуна говори в настоящата строфа и в цялата глава, е или идентично с условието, или различно от него. Както става напълно ясно от настоящото изказване, Нāгāрджуна отхвърля категорично само следствието, разбрано по този начин. Ако такова следствие не се възприема, какъв е смисъла да се говори за условие (*pratyaya*), която е тъждествено на следствието, или за неусловие (*a-pratyaya*), което се различава от следствието?

Глава Втора

ИЗСЛЕДВАНЕ НА ДВИЖЕНИЕТО

(gatāgata-parīkṣā)

1. gataṃ na gamyate tavād agataṃ naiva gamyate |
gatāgatavinirmuktaṃ gamyamānaṃ nagamyate ||

1. Което е било вече придвижено в първия случай,
не бива движено.
Което не е било придвижено, също не бива движено.
Освен придвиженото и не-придвиженото,
няма друго сега движещо се.

Позитивното твърдение: „Което се е придвижило, бива движено“ (*gataṃ gamyate*) несъмнено носи импликацията за перманентна субстанциална същност. Движението в миналото е свързано с тази същност и тя се движи и сега. Следователно възражението на Нāгāрджуна е по отношение на една такава същност. Въпреки това, въпросното възражение може да бъде разтълкувано и на обратно, т. е. че една същност, необвързана с движение в миналото, се движи сега. Тогава същността, която се движи в настоящето, е напълно различна от първата.

S
(Човек се движи.)

NP	*VP*
1. Движещ се човек	се движи.
2. Недвижещ се човек	се движи.
3. Движещ се и недвижещ се човек	се движи.

Ако бъдат приети двете позитивни твърдения: (1) Което се е придвижило, *бива движено* и 2. Което не се е придвижило, *бива движено*, то имаме движещо се сега, на което се приписва и не се приписва предишно движение. Това положение в някакъв смисъл е вътрешно противоречиво – все едно да се каже, че „причината е едновременно причинена и непричинена“ или че „движещо се е едновременно движено и не-движено“. Ако бе приел, че „сега движещото се“ (*gamyamāna*) се характеризира едновременно като „движено и не-движено“, Нāгāрджуна би се проявил като трансценденталист. От всичко това следва, че субстанциалистката гледна точка допринася за *три* възгледа, като никой от тях не е приемлив.

2. ceṣṭā yatra gatis tatra gamyamāne ca sā yataḥ |
na gate nāgate ceṣṭā gamyamāne gatis tataḥ ||

2. Където има движение, има ход.
Тъй като движението е в сега движеното,
а не в задвиженото или не-задвиженото,
ходът е наличен само в сега движещото се.

Ако едно Картезианско становище следва да породи метафизически възгледи, подобни на тези, изложени от сарвастивадините, един от начините за преодоляване на такава метафизика се състои във възприемането на „Хюмовия“ възглед, който набляга на „непосредственото настояще“ без никакви препратки към миналото или бъдещето. Въпреки това, едно такова не-релативно или независимо неподвижно настояще би могло на свой ред да доведе до субстанциалистки редукционизъм. Единственият начин за измъкване от подобни „есенциалистки“ становища, характерни както за рационалистите, така и

за някои емпирици, е приемането на едно по-скоро „феноменологическо“ обяснение, в което не става дума за настояще, а за „присъстване“ (*presencing*). В този случай настоящото движение (*gamyamāna*) би могло да означава просто „ход“ (*gati, ceṣṭa*), който не се намира нито в миналото, нито в бъдещето. В миналата строфа Нāгāрджуна отрича субстанциалистките импликации от схващанията на сарвастивадините, а тук разсъждава върху значението на алтернативния възглед, поддържан от представителите на Саутрāнтика, които се сблъскват с проблемите на дискретните частици и тяхната несъвместимост с дадената в опита континуалност. Възгледът на Саутрāнтика е отречен в следващата строфа.

3. gamyamānasya gamanaṃ kathaṃ nāmopapatsyate |
gamyamānaṃ hy agamanaṃ yadā naivopapadyate ||

3. Доколко е смислено движението на сега движещото се?
Защото не-движение в сега движещото се
очевидно не е смислено.

Както бе посочено по-рано, изказването „човек се движи“ може да носи две „дълбоки структури“ с метафизичен характер. Същото може да се каже за твърдението „сега движещото се се движи“ (*gamyamānasya gamanaṃ*).

S

Сега движещото се се движи (= Човек се движи).

ND *VP*

(1) Не-движещо се (недвижещ се)се движи (включва и недвижение).

(2) се движи (включва двете – *agamana*).

След като проследява двете импликации на въпросното твърдение, Нāгāрджуна се заема с въпроса от първия стих на настоящата строфа и заявява, че движение в настоящето, схванато по този начин, несъмнено е недвижение (*gamyamanaṃ hy agamanaṃ*).

Тибетските версии (текстът и коментарите към него) изглежда съхраняват този оригинален прочит [вж. *MKV(P)* 94, бел. 2]. Същото важи за всички китайски преводи (вж. Inada, 44–45), включително и този на Кумāраджӣва. Оттук следва, че прочитът в санскритската версия, гласящ *gamyamāne dvi-gamanaṃ*, може да се окаже ръкописна грешка. Тази възможност се подсилва от факта, че следващият фрагмент (II. 4) критикува *първото* твърдение, докато II. 5 подлага на критика *второто* твърдение.

4. gamyamānasya gamanaṃ yasya tasya prasajyate |
ṛter gater gamyamānaṃ gamyamānaṃ hi gamyate ||

4. За онзи, който утвърждава
движението на движещото се,
следва да има сега движещо се без движение.
Но сега движещото се несъмнено означава движено
[т. е., движещото се сега несъмнено се движи].

При изказването: „Движението на сега движещото се“ човек е принуден да приеме, че сега движещото се е независимо от движението и че последното се добавя (*ādheyabhūtam*) към първото. В такъв случай следва, че сега движещото се е без движение. Нāгāрджуна обаче възпира подобни импликации като допуска, че „сега движещото се несъмнено протича“ (*gamyamānaṃ hi gamyate*).

5. gamyamānasya gamane prasaktaṃ gamana-dvayaṃ |
yena tad gamyamānaṃ ca yac cātra gamanaṃ punaḥ ||

5. Движението на сега движещото се
имплицира двояко движение:
това, чрез което се движи сега движещото се
и самото движение.

Тази строфа се занимава с втората метафизическа импликация, спомената в анализа на фрагмент II. 3. Става дума за „движението на движещото се в настоящето“, което води до две форми на движение (*dvi-gamanaṃ*). Първата форма е движението чрез обозначаването (*vyapadeśa*), а втората е движението в самото него (*adhikaraṇabhūta*). Изглежда, че в това се състои разликата между феноменалното обозначение и „нещото-в-себе-си“. Други импликации на същото разбиране са представени в следващата строфа.

6. dvau gantārau prasajyete prasakte gamana-dvaye |
gantāraṃ hi tiraskṛtya gamanaṃ nopapadyate ||

6. Ако са позволени две движения,
ще излезе, че има две движещи се.
Защото отделено от движещото се,
движението не е смислено.

Както гласи настоящата строфа, допускането на две движения би имплицирало две движещи се (*dvau gantārau*). Следователно тук срещаме базовото схващане на Нāгāрджуна за езика, а именно, че човек не може да говори, например, за движение във вакуум, а само във връзка с нещо, което се движи (*gantṛ*). В рамките на будизма това е не-субстанциалисткият подход, който от-

казва да признае дихотомия между субстанция (*svabhāva*) и свойство (*lakṣaṇa*) – дихотомия, станала неотделима част от търсещата върховна реалност есенциалистка традиция на индийската философия.

7. gantāraṃ cet tiraskṛtya gamanaṃ nopapadyate |
gamane 'sati gantā 'tha kuta eva bhaviṣyati ||

7. Ако се мисли, че
движение отделно от движещото се е неприемливо,
то, когато движение няма,
как може да има движещо се?

Това представлява просто опровержение на есенциалисткия възглед за субстанция и свойство. Ако няма движение без движещо се, то в отсъствието движение не би могло да има движещо се. Ударението тук пада върху термина *tiraskṛtya* (разделен). Ако няма подобно разделение и движението е зависимо (*pratītya*) от движещото се и обратно, Нāгāрджуна не вижда в това проблем.

8. gantā na gacchati tāvad agantā naiva gacchati |
anyo gantur agantuś ca kas tṛtīyo hi gacchati ||

8. Доколкото движещото не се движи,
едно не-движещо се също не се движи.
Отделно от движещото се и недвижещото се,
кое се движи?

Тук анализът на Нāгāрджуна се насочва от настоящото движение към настоящото движещо се. Възможните погрешни импликации, които той съзира в изказването „сега движещото се се движи", не са по-различни от тези, които могат да бъдат свързани с твърдението, че

„настоящо движещото се движи“ (*gantā gacchati*). Въпреки това, настоящият контекст на проблема се различава до известна степен от този във фрагмент II. 1. Там става дума за миналото, т. е. за придвиженото или за онзи, който се е придвижил (*gata*), докато настоящата строфа се обръща към настоящо движещото се (*gantā*). Това показва, че погрешните интерпретации могат да възникнат не само по отношение на миналото и бъдещето, но и във връзка с настоящето.

9. gantā tāvad gacchatīti katham evopapatsyate |
gamanena vinā gantā yadā naivopapadyate ||

9. Наистина, доколко би бил смислен възгледът,
че едно движещо се се движи?
Понеже движещо се без движение
очевидно не е смислено.

Това отново представлява позитивно твърдение от страна на Нāгāрджуна. Този път той говори за движение в движещото се, без да приема, че това са две същности – движещо се и движение. Според него, движещото се и движението са зависими и условни – човек не може да говори за едното, без да имплицира другото. Твърдението „движещо се без движение със сигурност не е смислено“ е основното възражение срещу субстанциалисткото допускане, че може да има реална същност, на която могат да се припишат определени свойства и все пак те да са напълно различни от същността.

10. pakṣo gantā gacchatīti yasya tasya prasajyate |
gamanena vinā gantā gantur gamanam icchataḥ ||

10. За онзи, който одобрява възгледа:

„Едно движещо се се движи“
и който търси движението на движещото се,
следва, че има движещо се без движение.

Движещо се без движение е същност без свойство. Според есенциалистката традиция една същност е същност „в себе си“ и не притежава никакви свойства; свойствата могат само да □ се приписват. Следователно една „същност-в-себе-си“ е неопределима и неописуема. Нāгāрджуна не се ангажира с подобни спекулации. Никоя предикация не притежава смисъл без това, което се предицира. Предицирането и предицираното са взаимно зависими (*pratītya*) и не са независими (*a-pratītya*).

11. gamane dve prasajyete gantā yady uta gacchati |
Ganteti cocyate yena gantā san yac ca gacchati ||

11. Ако едно движещо се се придвижи,
следва, че има две движения:
едно, поради което нещо се изказва като движещо се
и второ, поради което се казва, че то се движи.

Това е положение, обратно на положението във фрагмент II. 5. Изказването „Движещото се се движи“ имплицира две движения: движещото се по обозначение (*vyapadeśa*) и реално съществуващото (*sad*) движещо се или „движещото-се-в-себе-си“. Тепърва трябва да се изследва дали Нāгāрджуна твърди, че всички обозначения са толкова необуздани в своите импликации или пък че само някои от тях са такива. Подобно изследване е необходимо и що се отнася до концепциите за причинната зависимост.

12. gate nārabhyate gantuṃ gantaṃ nārabhyate ‘gate |

nārabhyate gamyamāne gantum ārabhyate kuha ||

12. Движението не е започнало в движеното,
не е започнало и в не-движеното.
То не е започнато в сега движещото се.
От къде тогава започва движението?

Нāгāрджуна преминава към въпроса за произхода на движението – въпрос, оставил цяла поредица от спекулации от най-ранния период на философското мислене. Спекулациите по отношение на времето, довели до конструкцията на теория за съществуването чрез дискретните мигновени събития в миналото, настоящето и бъдещето, съчетана с проблема за обяснението на всяко движение (създаден от тълкувателите на Абхидхарма), дават на Нāгāрджуна възможност да използва техника, сравнима с парадоксите на Зенон, с цел да покаже безсмислието на подобна метафизика.

13. na pūrvaṃ gamanārambhād gamyamānaṃ na vā gataṃ |
yatrārabhyeta gamanam agate gamanaṃ kutaḥ ||

13. Преди започването на движение,
няма го нито сега движещото се,
нито движеното,
от което движението е започнато.
Как може да има движение в не-движеното?

Изразът *Agate gamanaṃ kutaḥ* („Как може да има движение в не-движеното?“) изглежда като възражение срещу идеята за „не-придвижено движещо се“ на феноменологично или микрокосмическо равнище. Тълкувателите на *Абхидхарма* вероятно са били наясно с уклон-

чивостта на Буда да обсъжда абсолютното начало на вселената. Въпреки това, начинът, по който те анализират Абхидхарма и особено разбирането им за промяната като мигновено унищожение (*kṣaṇa-bhaṅga*) в някои случаи ги оставя с четири отделни момента (т. е. произход, покой, гниене и унищожение, признавани от Сарвāстивāда), друг път с три (т. е. произход, покой и унищожение в случая с представителите на Тхеравада) и понякога с два (т. е. произход и унищожение, какъвто е случаят с школата Саутрāнтика). Във всички тези случаи, всеки предхождащ момент отговаря за настъпването на следващия, който се различава от първия.

14. gataṃ kiṃ gamyamānaṃ kim agataṃ kiṃ vikaplyate|
adṛśyamāna ārambhe gamanasyaiva sarvathā ||

Докато начало на движение не се възприема,
кое е онова, което се различава като
движено, сега движещо се или не-движено?

Ако постановката, спомената по-горе, не бъде взета под внимание, лесно може да се допусне, че тази строфа представлява възражение на *всяка форма на различаване* на събитията по отношение на миналото, настоящето или бъдещето. Напротив, тук се подчертава, че започването на действието, дефинирано в рамките на предните строфи, не се възприема (*sarvathā*). Така се повдига въпроса за обосновката на различаванията или мислите по отношение на миналото, настоящето и бъдещето – различавания, базирани на споменатата концепция за започването на движението (*gamanasya ārambha*). Нāгāрджуна *не* твърди, че има само един начин, по който това започване може да бъде обяснено – той само отх-

върля метафизичното обяснение на движението и неговото започване.

15. gantā tiṣṭhati tāvad agantā naiva tiṣṭhati |
anyo gantur agantuś ca kas tṛtīyo ‘tha tiṣṭhati ||

15. Доколкото едно движещо се не е неподвижно,
едно не-движещо се също не е неподвижно.
Освен движещо се и не-движещо се,
кое е неподвижно?

Твърдението, че едно движещо се е неподвижно (*gantā tiṣṭhati*) е противоречиво. Да се твърди, че едно не-движещо се е неподвижно (*agantā tiṣṭhati*) е тавтология. В търсенето на някой или нещо (*pudgala, svabhāva*), на който/което да бъдат приписани характеристиките на движение и покой, човек започва да си представя „заек с клюн“ (*śaśa-viṣāṇa*) или „гарван със зъби“ (*kāka-danta*). Такова е начинанието на есенциалистите. Това със сигурност не означава отрицание спрямо емпиричната концепция за релация или зависимост на движението спрямо покоя и обратното, както в случая с късо и дълго. По-скоро става дума за възражение срещу възгледа за независими същности, на които могат да бъдат приписани характеристиките на движение и покой.

16. gantā tāvat tiṣṭhatīti katham evopapatsyate |
gamanena vinā gantā yadā naivopapadyate ||

16. Доколко би било смислено да се каже:
„Движещото се в момента е неподвижно“?
Понеже движещо се без движение не е смислено.

Аргументът от миналата строфа до голяма степен се изяснява от настоящия. От емпирична гледна точка „движещо се“ без движение е немислимо, точно както чиста същност (*svabhāva*) без функции или характеристики е безсмислена. По този начин изказването „Движещото се в момента е неподвижно“ може да бъде направено чрез допускането, че същността, която преди е притежавала характеристиката „движение“ (*gamana*), сега я е изоставила с цел придобиването на различна характеристика, а именно – покоя. Теорията на сарвастивадините за *prāpti* и *aprāpti* е била формулирана, за да обясни „притежанието“ и „не-притежанието“ след приемането на понятието за субстанция или „чисто битие“ (*svabhāva*) (вж. Poussin, *AK* ii. 36).

17. na tiṣṭhati gamyamānan na gatān nāgatād api |
gamanaṃ saṃpravṛttiś ca na nivṛttiś ca gateḥ samā ||

17. Човек не става неподвижен,
защото се движи, движил се е или не се е движил.
Движението, тръгването и спирането
са относими спрямо хода.

Открито защитаваната от метафизиците разлика между субстанция и свойство не може да обясни „покоя“ в рамките на движението, независимо дали това движение се отнася към миналото, настоящето или бъдещето. В техния анализ се твърди, че покоят е различен от движението и следователно е независим. Това важи и за концепциите за започване и прекъсване.

18. yad eva gamanaṃ gantā sa eveti na yujyate |
anya eva punar gantā gater iti na yujyate ||

18. Възгледът, че
движението е идентично с движещото се,
не е смислен.
Възгледът, че
движещото се е различно от движението,
също не е смислен.

След като прокарват разлика между субстанция и свойство, субстанциалистите се опитват да решат появилите се в следствие на това философски проблеми по два начина. Първият е приложен от сарвастивадините и се състои в признаването на идентичност (*sa eva*), базирана върху вечна субстанция (*svabhāva*), като по този начин свойството (*lakṣaṇa*) се превръща в не-перманентна същност или същност на приливи и отливи. Вторият се представлява от школата Саутрāнтика, която утвърждава различието (*anya eva*) и по този начин отхвърля субстанцията, приемайки , че бързоподвижните и мигновени проблясъци на свойствата не притежават реални връзки по между си. За Нāгāрджуна и двата възгледа са неудачни. Причините за тяхното отхвърляне е са обяснени в следващите две строфи.

19. yad eva gamanaṃ gantā sa eva hi bhaved yadi |
ekībhāvaḥ prasajyeta kartuḥ karmaṇa eva ca ||

19. Ако движението е идентично с движещото се,
би следвало, че има тъждество на агент и действие.

Тук идентичността (*ekībhāva*) на деятеля и действието е представена като импликация на схващането, че движещото се и движението са едно и също. В рамките на не-абсолютисткия начин на мислене, характерен за Нāгāрджуна, това тъждество би премахнало смисъла на

деятеля поради отделянето му от действието и обратно. Нāгāрджуна не би имал възражения да говори за агент и действие в аналитичен план, без да достига до крайните позиции, в които се припознават различаващи се същности. Според него един анализ (*vigraha*) е смислен и полезен, докато бъдат спазвани границите на същия този анализ.

20. anya eva punar gantā gater yadi vikalpyate |
gamanaṃ syād ṛter gantur gantā syād gamanād ṛte ||

20. Ако се направи разликата, според която
движещото се е различно от движението,
би имало движение без движещо се
и движещо се без движение.

Тази строфа уточнява границите, до които Нāгāрджуна би използвал своя аналитичен метод. Анализът не бива да бъде продължен до степен, която оставя „движението“ без „движещо се“ или „движещо се“ без „движение“. Емпиричното обяснение не позволява подобни съвършено различни една от друга „чисти същности“.

21. ekībhāvena vā siddhir nānābhāvena vā yayoḥ |
na vidyate tayoḥ siddhiḥ kathan nu khalu vudyate ||

21. Ако не е установено наличие
чрез идентичност или различие,
как изобщо може то да се установи?

Тук Нāгāрджуна отново изследва понятията за субстанция и атрибут. За него те не са установени нито чрез идентичност, нито чрез различие. В такъв случай въпро-

съ т е: „Как въобще е очевидно установяването им?“ Отхвърлянето на разликата между субстанция и свойство, така, както тази разлика е възприета от представителите на Сарвāстивāда и Саутрāнтика, не означава отхвърляне на всички концептуализации и разграничения (*vikalpa*). Под въпрос е именно тази специфична форма на концептуализация, а не всяка една концептуализация.

22. gatyā yāyocyate gantā gatiṃ tāṃ sa na gacchati |
yasmān na gati-pūrvo ‘sti kaścit kiṃcidd hi gacchati ||

22. Както и да се говори за движение на движещо се,
То не се движи чрез това движение.
Тъй като движещо се не съществува преди движението,
кой или какво се движи?

Възможно е човек да говори за движещото се като за зависимо от движението. Но когато това движещо се различи от движението, то става чиста същност или личност (*svabhāva, pudgala*), на която движението бива приписвано – същност или личност, предхождаща движението. Такава същност или личност не е налична в опита и това е изразено в изказването: „То не се движи чрез това движение“.

23. gatyā yāyocyate gantā tato ‘nyaṃ sa na gacchati |
gati dve nopapadyete yasmāt eke pragacchati ||

23. Както и да се говори
за „движение“ на движещо се,
то не извършва движение, което е различно от него.
Двояко движение не е смислено,
защото се движи едно нещо.

Разграничението между „движещо се“ и „движение“ не означава, че „движещото се“ извършва движение, което е различно от самото „движещо се“. Ако тази разлика се признае, то, както беше посочено по-рано, би имало две движения – движението, в резултат на което нещо бива наречено „движещо се“ и движението самò по себе си. Такова двояко движение не е откриваемо, нито пък съществуват две движещи се, които да отговарят на това двояко движение. *Фактът* показва, че се движи само една личност.

24. sadbhūto gamanaṃ gantā triprakāraṃ na gacchati
nāsadbhūto ‘pi gamanaṃ triprakāraṃ sa gacchati |
25. gamanaṃ sadasadbhūtaṃ triprakāraṃ na gacchati
tasmād gatiś ca gantā ca gantavyaṃ ca na vidyate ||

24. Едно съществуващо не се движи
в някоя от трите посоки.
Едно несъществуващо не се движи
в някоя от трите посоки.
25. Човек, съществуващ или не-съществуващ,
не се движи в някоя от трите посоки.
Следователно нито движение, нито движещо се,
нито пространство на движение са налични.

В тези две строфи е представено ясно заключение. Нито един тип движещо се или движение не са отхвърлени като невъзможни. Отхвърлени са същински, субстанциално или независимо съществуващите (*sad*) движещо се или движение. Това е критика срещу етернализма (*śāśvata-vāda*). Обратният възглед, а именно несъщинско, не-субстанциално и не-независимо съществуване (*asad*), изразява тип не-перманентност, поддържана

в рамките на анихилационизма (*uccheda-vāda*). В традицията на будизма този анихилационизъм е съизмерим с мигновеното унищожение (*kṣaṇa-bhaṅga*), а не с непермanентността (*anitya*), защитавана от Буда на базата на „зависимия произход“ (*pratitya samutpāda*).

Съчетанието на двата метафизични възгледа за съществуване и не-съществуване не води до сполучлив синтез. Промяната и не-перманентността, разбрани по такъв начин, не допринасят за обосновано и емпирично обяснение на движението, движещото се и пространството на движение.

Глава Трета

ИЗСЛЕДВАНЕ НА ЗРЕНИЕТО

(cakṣur-indriya-parīkṣā)

1. darśanaṃ śravaṇaṃ ghrāṇaṃ rasanaṃ sparśanaṃ manaḥ |
indriyāṇi ṣaḍ eteṣāṃ draṣṭavyādīni gocaraḥ ||

1. Зрение, слух, обоняние, вкус, осезание и ум
са шестте сетива (способности).
Техните сфери са съставени от обекта на виждане
и т. н.

Въпреки че представителите на Абхидхарма традиционно класифицират „агрегатите“ (*skandha*), „сферите“ (*āyatana*) и „елементите (*dhātu*) в този ред, Нāгāрджуна поставя ударението върху епистемологията, т. е. върху сетивата (които са подразделение на сферите). Това се дължи преди всичко на актуалните за времето му спорове около концепцията за съществуване (*dharma*). Дори когато обсъжда сетивата, Нāгāрджуна не се интересува от тях „като такива“, понеже по отношение на зрението и т. н. също е имало много спорни точки. Нито една школа не се е съмнявала в съществуването на тези сетива. Предмет на противоречията са били по-скоро функциите им по отношение на виждането, чуването, обонянието, вкуса, контакта и мисленето. Ето защо, след като озаглавява пасажа „Изследване на сетивата“ (*Indriya-parīkṣā*), Нāгāрджуна веднага започва анализ на сложните проблеми около функциите на сетивата. Оттук следва

и важността на позоваването на виждането, чуването и т. н. като начини за идентификация на събития (вж. напр. P. F. Strawson, *Individuals*, N. Y.: Doubleday 1963, 35), притежаващи изключителна важност за емпирик като Нāгāрджуна. Сред тези различни сетива и техните функции, най-важните емпистемологически въпроси се отнасят до зрението. Оттук произлиза и интереса на Нāгāрджуна към проблема за виждането или зрителното възприятие. Трябва да се отбележи, че тук по отношение на функцията се употребява терминът *manaḥ*, макар че *manana* би бил по-подходящ от контекстуална гледна точка. Промяната вероятно е направена с оглед на метриката.

2. svam ātmānaṃ darśanaṃ hi tat tam eva na paśyati |
na paśyati yad ātmānaṃ kathaṃ drakṣyati tat parān ||

2. Виждането не възприема себе си,
собствената си форма.
Как е възможно това, което не възприема себе си,
да възприема други?

Нāгāрджуна е бил напълно наясно с ожесточения спор по отношение на възприятието, воден между последователите на различните „есенциалистки“ школи. В стремежа си към сигурност, тези есенциалистки школи приемат, че във всеки акт на възприемане „най-ясното и отличително“ възприятие е онова за „самия себе си“ (вж. *Bṛhadāra-ṇyaka Upaniṣad* 1. 4. 1). „Мисля, следователно съществувам“ (*cogito ergo sum*) е предпоставката, с която есенциалистките мислители на пред-будистка Индия започват тълкуването си върху възприятието. Когато предупреждава учениците си да не следват такива спекулации (*mantā asmīti sabbaṃ uparundhe, Sn* 916), Буда е бил

наясно със затрудненията, свързани с подобно схващане. Въпреки че е склонен да признае съзнание или „себе-съзнание“ (*viññāṇa, vijñāna*) като важна част от човешката личност и нейните преживявания, Буда не е искал да допусне метафизичен субстрат като „себе си“ или Аз, който да бъде обект на съзнанието. Той е бил наясно, че този епистемологически метод е източник на най-обсесивните концепции (*mūlaṃ papancasaṅ-khāya,* ibid.). Въпреки това, някои късни будистки философи, удобно незапознати с импликациите на този метод, изглежда са се подлъгали в тази посока. По този начин те сами попадат в тресавището на *svabhāva*, от която не успяват да се измъкнат лесно. Резултатът от тяхното описание на възприятието е записан във *Vibhāṣāprabhāvṛtti* (с. 32):

Субстанцията, наречена око, има природата на виждащото. Когато силата му се пробуди чрез появата на неговите причини и условия в тяхната тоталност, в него се произвежда актът на виждане. Зрението не вижда независимо от съзнанието (*vijñāna*), нито пък зрителното съзнание познава обект, неприет от активното зрение. С помощта на добавки, например светлината, зрението и зрителното съзнание си съдействат едновременно за да дадат възприятието на даден обект. Обектът, зрението, зрителното съзнание и светлината проявяват силата си, т. е. стават активни и проблясват наяве едновременно. Обектът се появява, зрението вижда, а зрителното съзнание го знае. Това се нарича пряко познание за даден обект. [Курсив – Калупахана]

Четейки настоящата глава и помнейки цитирания от *Vibhāṣāprabhāvṛtti* пасаж, човек трудно би сбъркал целта, към която е насочена критиката на Нāгāрджуна. Споменатите в горния цитат проблеми биват изследвани в

съответстващия им контекст. Преди обаче да се заеме с въпросите, свързани с това несполучливо описание, Нāгāрджуна трябва да елиминира източника на тази метафизика, а именно – *cogito*. Според Нāгāрджуна методът, чрез който човек достига до *cogito*, не само води до вярата в „*sva ātman*“, но и предизвиква дихотомията между Аз (*sva ātman*) и „другия“ (*para ātman*). Така след като утвърждава, че няма „виждане на самия себе си“ (*svam ātmānaṃ darśanaṃ*), Нāгāрджуна повдига въпроса за възможността за „виждане на другия“ (*paraṃ*). Оттук следва, че дихотомията между „Аз“ и „Друг“ в тази си форма е неприемлива не само от нравствена гледна точка, но е лишена и от епистемологическо основание.

3. na paryāpto ‘gnidṛṣṭānto darśanasya prasiddhaye |
sa darśanaḥ sa pratyukto gamyamānagatāgataiḥ ||

3. Примерът с огъня не е адекватен
за установяване на виждането.
Този [огън] заедно с виждането се отхвърлят
подобно на сега движещото се,
движеното и не-движеното.

За разлика от застъпниците на *cogito*, които смятат, че себе-виждането предхожда всеки акт на виждане, техните опоненти използват примера с огъня, за да покажат как той изгаря всичко освен себе си, т. е., че виждането възприема всичко без самото себе си. Теорията за миговете (*kṣaṇa*), която довежда до метафизика в областта на причиняването (глава I) и промяната (глава II), не оставя незасегнат и въпроса за възприятието. Несъмнено, теорията за миговете оказва най-голямо въздействие именно върху този въпрос и това се доказва от многообразието на противоречащите си теории за възприя-

тието, изложени от представителите на Сарвāстивāда, Саутрāнтика и Тхеравāда (вж. Kalupahana, *Buddhist Philosophy*, pp. 97–107).

Като си дава сметка за всичко това, Нāгāрджуна се позовава на своето предишно възражение срещу промяната (глава II). Така произлиза и строфата на Чандракīрти, която е сравнима с фрагмент II. 1: „Което е било видяно не се вижда в момента; което не е било видяно също не се вижда в момента. Отделно от видяното и невидяното, сега виждането също не е видяно“.

Същото може да се каже за онова, което е изгорено (*dagdhavaṃ*) и т. н. Нāгāрджуна има предвид именно това, когато казва: „Този [огън] заедно с виждането са отхвърлени чрез [отхвърляне на] движещото се сега, придвиженото и не-придвиженото“.

4. nāpaśyamānaṃ bhavati yadā kiṃcana darśanaṃ |
darśanaṃ paśyatīty evaṃ katham etat tu yujyate ||

4. Щом не съществува
невъзприемаща форма на зрение,
доколко е смислен възгледът,
че виждането е възприемане?

Есенциалисткото определение на „виждането“ като притежаващо „природата на виждане“ (*darśana-svabhāva*) е еквивалент на твърдението, че „виждането винаги вижда“. Сарвāстивāда (Вайбхāṣика) започват описанието си върху възприятието именно с това изказване. Това се потвърждава от цитата, посочен в бележките към фрагмент III. 2. С други думи, не е възможно да се приеме форма на виждане, която „не е възприемаща сега“ (*na apāśyamānaṃ*) или не може да има „невиждащо възприятие“. Ако се даде определение като

„Виждането възприема“, Нāгāрджуна поставя под въпрос смислеността му.

5. paśyati darśanaṃ naiva paśyaty adarśanaṃ |
vyākhyāto darśanenaiva draṣṭā cāpy upagamyatām ||

5. Виждащото не възприема,
не-виждащото също не възприема.
Трябва да се приеме, че
виждащият е обясним с [анализ на] себе-виждането.

След като обяснява трудностите, свързани с изказването „Виждането възприема“, в настоящата строфа Нāгāрджуна настоява, че не е възможно да се твърди: „не-виждането възприема“. Точно както едно субстанциално събитие като „виждането“ не може да бъде обяснено по смислен начин, така и субстанциална същност като „виждащия“ (*draṣṭṛ*) също не може да бъде основателно положена. Отхвърлянето на същността следва от възражението срещу събитието. В следващата строфа това положение бива разяснено допълнително.

6. tiraskṛtya draṣṭā nāsty atiraskṛtya ca darśanaṃ |
draṣṭavyaṃ darśanaṃ caiva draṣṭary asati te kutaḥ ||

6. Виждащият не съществува
нито отделно, нито заедно с виждането.
Ако виждащ не съществува,
откъде могат да дойдат виждане и видян обект?

Метафизичните възгледи, за които стана дума по-рано, водят до две различни концепции за „виждащ“ (*draṣṭṛ*), а именно: (1) виждащ, свързан с виждане (виждащ, който вижда), основан на теорията за идентичност-

та и (2) виждащ, откъснат от виждане (виждащ, който не вижда), което имплицира теорията за различието. След като е отрекъл и двете, Нāгāрджуна повдига въпроса: „В отсъствието на виждащия, къде може да има виждане и обект на виждането?“ Този въпрос може да бъде повдигнат не само от догматичен философ, но и от една критическа епистемология. Това питане на практика означава: „Ще пренебрегнете ли факта, че има виждане и обекти на това виждане, само защото сте излезли с неприемливо определение на „виждащ“? Ако нямаше виждащ, как бихте могли да обясните възприятието на обекти?“. С други думи, като формулира въпроса си по този начин, Нāгāрджуна твърди, че виждането и обектите на виждане са взаимозависими по отношение на виждащия. Така Нāгāрджуна стига до едно изказване на Буда от ранните беседи.

7. pratītya matā-pitarau yathoktaḥ putra-saṃbhavaḥ |
cakṣu-rūpe pratītyaivam ukto vijñāna-saṃbhavaḥ ||

7. Точно както раждането на сина
е зависимо от майката и бащата,
възникването на [зрително] съзнание
зависи от окото и видимата форма.

Като компетентен и прозорлив философ Нāгāрджуна веднага схваща разликата между анализа на Буда и интерпретациите на неговите „субстанциалистки“ последователи. Като изоставя подвеждащата терминология на субстанциалистите, Нāгāрджуна възприема терминологията на Буда, за да обясни процеса на възприятие: „В зависимост от зрението и видимата форма възниква зрителното съзнание“ (*Cakkhuñ ca paṭicca rūpe ca uppajjati cakkhu-viññāṇaṃ*) (*M* 1. 111).

Въпреки, че трите термина, употребени тук, съответстват на термините, използвани от субстанциалистите – *cakkhu* на *darśana, rūpa* на *draṣṭavya* и *draṣṭṛ* на *vijñāna*, самото описание е различно. Тук обяснението на зрителното възприятие не започва с утвърждаването на *cogito*, за да завърши с възприятието на външния обект. Една от критиките на Нāгāрджуна срещу субстанциалисткото гледище е насочена тъкмо срещу този тип обяснение. Тук възприятието не е определено по субстанциалисткия начин, който виждаме в следния цитат от представителите на Сарвāстивāда: „Субстанцията, наречена зрение, принадлежи към природата на онова, което вижда“ (вж. бел. към III. 2). В строфата отсъства този жаргон. Без да използва субстанциалистки термини и понятия, настоящото изказване по отношение на възприятието се базира изцяло върху принципа на зависимостта (*pratitya samutpàda*). По този начин зрителното съзнание се смята за зависимо от зрението (= способност) и от видимата форма (= обект). Това обяснение елиминира концепцията за субстанция (*svabhāva, ātman*) и я замества с принципа на „зависимост“ (*pratitya samutpàda*). Нāгāрджуна използва примера за зависимото от майката и бащата раждане като илюстрация на процеса на възприятие.

Затова е несправедливо са се смята, че емблематичен будистки философ като Нāгāрджуна не е успял да забележи важните философски разлики между обяснението на Буда и това на метафизиците относно причинността на възприятието. Тук строфата изразява и друг смислен възглед (*kalpanā yātra yojyate,* вж. XVII. 13), който на други места Нāгāрджуна приписва на Будите, шраваките и пратйека-будите.

8. draṣṭavya-darśanābhāvād vijñānādi-catuṣṭayaṃ |
nāstīty upādānādini bhaviṣyanti punaḥ katham ||

8. Ако е верен възгледът, че четирите фактора
[усещане (vedanā), възприятие (saṃjñā),
нагласи (saṃskārāḥ) и съзнание (vijñānaṃ)
не съществуват
поради отсъствието на виждане
и обект на виждане,
как тогава е възможно вкопчването?

Негативисткият подход на Чандракӣрти създава проблем при интерпретацията на тази строфа. Употребата на формулата *iti* следва да бъде внимателно изследвана, освен ако не искаме да допуснем груба грешка в тълкуването на тази част от философията на Нāгāрджуна, който вече е отхвърлил метафизичните възгледи за виждането и виждащия. Във фрагмент III. 6 Нāгāрджуна твърди, че човек не може да говори за виждане и видяно без виждащ. Възможно е някой да настоява: „Ако няма виждане (*darśana, cakṣu*) и видяно (*draṣṭavya, rūpa*), *то тогава* четирите фактора [става дума за усещането (*vedanā*), възприятието (*saṃjñā*), нагласите (*saṃskārāḥ*) и съзнанието (*vijñānaṃ*), които конституират психическата част на психофизичната индивидуалност и следователно са еквивалентни на *draṣṭṛ*] също са не-съществуващи (*nāsti*)“. Формулата *iti* превръща това в становище или твърдение, което може да е изказано от някой опонент. В този случай, ответът на Нāгāрджуна би бил: „Как тогава го има вкопчването?“. Изключително учудващ е фактът, че Чандракӣрти интерпретира този въпрос на Нāгāрджуна като имплициращ отхвърляне на вкопчването (*na santy upādānādīnīty arthaḥ*). Ако обаче изказването, предхождащо *iti*, бъде разбрано като опониращ възглед, то отговорът на Нāгāрджуна е следния: „Как тогава ще обясниш вкопчването?“. С други думи,

Нàгàрджуна казва: „Вкопчването съществува, защото то е това, което бива елиминирано в момента на просветление и свобода (*anupādā-vimukti*). Вкопчването е зависимо от съзнанието (*vijñāna*), което, на свой ред, е зависимо от зрението и видимата форма. Според мен всяко друго обяснение е неприемливо“.

Това положение е в пълно съгласие със съдържанието на двете предни строфи, в които Нāгāрджуна изказва позитивни твърдения.

9. vyākhyātaṃ śravaṇaṃ ghrāṇaṃ rasanaṃ sparśanaṃ manaḥ |
darśanenaiva jānīyāc chrotṛ-śrotavyakādi ca ||

9. Чуване, обоняние, вкус, контакт и ум,
както и чуващ, звук и т. н.,
трябва да се разбират по същия начин
като виждането.

След като посочва безсмислеността на определени възгледи, отнасящи се до зрителното възприятие, и след като се позовава на обяснението, което Буда дава за възприятието чрез „зависимия произход“ (*pratitya samutpàda*), Нāгāрджуна заключава, че останалите пет сетива и техните обекти трябва да бъдат разбирани по същия начин като „виждането“. Това несъмнено е позитивно обяснение на сетивния опит, направено в традицията на учението, което Буда изповядва в „беседите“.

Глава Четвърта

ИЗСЛЕДВАНЕ НА СКАНДХИТЕ

(skandha-parīkṣā)

1. rūpa-kāraṇa-nirmuktaṃ na rūpam upalabhyate |
rūpeṇāpi na nirmuktaṃ dṛśyate rūpa-kāraṇam ||

1. Телесна форма,
различна от причината на телесната форма,
не съществува.
По същия начин, причина на телесна форма,
различна от телесната форма, не съществува.

Измежду петте агрегата (*skandha*) Нāгāрджуна избира телесната форма (*rūpa*), а не някой от експлицитно психологическите агрегати като чувство, възприятие, нагласа или съзнание. Основанието за това е ясно: той вече е изследвал процеса на възприятие и сега трябва да анализира не самото възприятие, а неговия обект.

В беседите телесната форма (*rūpa*) бива разделена на четири велики елемента (*cattāro mahābhūtā*) и на елементите, които произлизат (са деривати) от тези четири (*catunnaṃ mahābhūtānaṃ upādāya rūpaṃ*) (*M* 2. 87). В опита си да определят дериватните елементи, представителите на Абхидхарма изследват всички текстове в търсене на елемент (*dharma*), който да бъде преди всичко материален, и съставят променливи описания. Спекулацията върху тези описания довежда до различаването на груба материя (*sthūla-rūpa*) и фина материя (*sūkṣma-*

rūpa). При все това се приема, че четирите велики елемента съставят основата на всички телесни форми.

Когато се повдига въпроса за природата на четирите велики елемента, Буда заявява, че те се състоят от земя (*paṭhavi*), представляваща твърдост и неизменност (*kakkhalam kharigatam*), воден елемент (*āpogata*), който е вода (*āpo*), огнен елемент (*tejogataṃ*), който е огън (*tejo*) и от въздушен елемент (*vāyogataṃ*), който е въздух (*vāyo*) (*M. 1. 421*). Така се обяснява начина, по който те се явяват в опита. Тълкувателите на Абхидхарма обаче започват да ги определят като „четирите елемента, които поддържат себе-природа и вторична форма“ (*svalakṣaṇopādāyarūpadhāraṇād dhātavaḥ, Akb,* 8). Почти идентична дефиниция започва постепенно да се налага в концепцията за дхарма (*svasāmānyalakṣaṇadhāraṇād dharmaḥ, Sakv,* 12). Тук *svalakṣaṇa* реферира себе-природа или субстанция, а *sāmānyalakṣaṇa* означава „основни характеристики“ или „свойство“, като последното съответства в някаква степен на дериватните елементи. В рамките на традицията Тхеравāда тези идеи се появяват само в коментарите на Абхидхамма и в по-късните наръчници и под-коментари (напр. *sabhāva-sāmaññа-lakkhaṇaṃ dhāretīti dhammā*, *Abhvt,* 11). Така чрез спекулациите на сарвастивадините започват да се формират две нови категории – субстанция и характеристика, които в крайна сметка предполагат еднопосочна връзка. Субстанциите служат като причина/условие (*kāraṇa*) на характеристиките, но не и обратно.

Въпреки, че тези спекулации са записани в трактати, съставени дълго след Нāгāрджуна, те не произлизат от тези трактати, а са били широко разпространени и по негово време или дори по-рано. Това става ясно от внимателния прочит на *Кāрикāта*. В настоящата строфа се

критикува споменатото по-горе субстанциалистко понятие за телесната форма (*rūpa*). Според Нāгāрджуна (а и според Буда) телесна форма, различна от причината на телесната форма (*rūpa-kāraṇa = mahābhūta*), не е приемлива. Аналогично – причина на телесна форма, различна от телесната форма, също не е дадена в опита.

2. rūpa-kāraṇa-nirmukte rūpe rūpaṃ prasajyate |
āhetukaṃ na cāsty arthaḥ kaścid āhetukaḥ kvacit ||

2. Ако телесната форма се смята
за различна от причината на телесната форма,
то телесната форма е без причина.
Никъде няма никакво следствие (arthaḥ) без причина.

Епистемологическият проблем за Нāгāрджуна се състои в рязкото разграничаване между телесна форма и нейната причина. По-късният Тхеравāда под-коментар свидетелства, че школа, подобна в разбиранията си на Саутрāнтика, е направила опит да елиминира разликата между тези две идеи. Като се позовава на определението за *dhamma*, споменато във връзка с фрагмент IV. 1, коментарът гласи: „Няма *dhamma* отвъд и над природата на поддържането“ [*na ca dhāriyamāna-sabhāvā aññο dhammo nāma atthi, DhsT,* 21; вж. също моята статия „Schools of Buddhism in Early Ceylon“ в *The Ceylon Journal of the Humanities*, Paradeniya 1 (1970): 78]. Този възглед наподобява становището на Джордж Бъркли от философията на новото време.

Нāгāрджуна изглежда не е готов да приеме подобно решение. Ако вземем предвид философските проблеми, с които философ като Бъркли се е сблъскал, ще разберем нежеланието на Нāгāрджуна да се подпише под такъв възглед. За да не позволи елементите от опита (*dharma*)

да останат необяснени, Нāгāрджуна се опитва да даде причинно обяснение. Така, следвайки начина, по който Буда формулира „зависимия произход“, Нāгāрджуна смело заявява: „Никъде няма никакво следствие без причина“ (вж. също XXIV. 19, *apratītyasamutpanno dharmaḥ kaścin na vidyate*).

3. rūpeṇa tu vinirmuktaṃ yadi syād rupa-kāraṇam |
akaryakaṃ kāraṇaṃ syāt nāsti akāryaṃ ca kāraṇam ||

3. Ако имаше причина на телесна форма,
различна от телесната форма,
то би имало причина без ефект.
Със сигурност няма не-ефект-ивна причина.

Изказването от миналата строфа „Никъде няма никакво следствие без причина“ (*na cāsti arthaḥ kascid āhetukaḥ kvacit*) би могло да доведе до вярата в невидима върховна и вечна причина (като субстанция или дори Бог). Характеристиките, възприетите свойства и т. н., макар и разнообразни, биха могли да се смятат за нейни следствия, дадени в опита. Тяхната върховна основа би била субстанцията, вечно съществуваща дори без да поражда следствия. Осъзнал, че от предишното му изказване може да произлезе подобен възглед, Нāгāрджуна веднага го изтръгва от корена му, като казва: „Няма не-ефект-ивна причина“.

Така съчетанието на фрагменти IV. 2 и IV. 3 следва да предостави на тълкувателите на Нāгāрджуна сигурно свидетелство, че той подкрепя теорията за „зависимия произход“ (*pratītya-samutpāda*) в същата формулировка, в която Буда я изказва в ранните беседи.

4. rūpe saty eva rūpasya kāraṇaṃ nopapadyate |

rūpe ‘saty eva rūpasya kāraṇaṃ nopapadyate ||

4. Когато една телесна форма съществува,
не е смислена причината на телесната форма.
Когато една телесна форма не съществува,
пак не е смислена причината за телесната форма.

Нāгāрджуна се връща към изказаните в първа глава възражения срещу Сарвāстивāда и Саутрāнтика. Първото е срещу теорията за идентичността на причиняването, а второто – срещу тази за не-идентичността. Тук тези възражения се прилагат по отношение на причинността на телесната форма (*rūpa*).

5. niṣkāraṇaṃ punā rūpaṃ naiva naivopapadyate |
tasmāt rūpa-gatān kāṃścin na vikalpān vikalpayet ||

5. От друга страна, телесна форма без причина
е съвсем невъзможна.
Човек не трябва да мисли различаващо
относно нищо,
което е приковано към телесната форма.

Нāгāрджуна не приема теория за не-причинено събитие и преутвърждава схващането си в настоящата строфа. Това без съмнение се потвърждава от повторението на отрицанието *naiva*. Като не приемам епистемологическата позиция, която неправилно се приписва на Нāгāрджуна, аз превеждам термина *vikalpa* като „концептуализация“, „концептуална конструкция“ или дори „разграничаване“ (вж. Увода). Важността на термина *rūpagatān* не следва да бъде надценявана. Коментарите върху предходните строфи показват как една спекулация, „прикована“ стриктно към телесната форма (*rūpa*),

води към всевъзможни чудати философски теории. Изследването на телесната форма следва да бъде проведено с оглед на други дисциплини – преди всичко, с оглед на езика и епистемологията. Нāгāрджуна посвещава последните няколко строфи именно на типа изследване, което води до предписанието в настоящата строфа. Суфиксът *–gata* се разбира по-ясно в контекста на фрази като *kāya-gata* („приковано към тялото“), *hasta-gata* („приковано към ръката“) и т. н.

6. na kāraṇasya sadṛśaṃ kāryam ity upapadyate |
na kāraṇasyāsadṛśam kāryam ity upapadyate ||

6. Възгледът, че
следствието е идентично с причината,
не е смислен.
Възгледът, че
следствието не е идентично с причината,
също не е смислен.

За разлика от фрагмент IV. 4, в който се утвърждава безсмислеността на причинните теории за идентичността и не-идентичността, приложени към обекта на дискусията, т. е. към телесната форма (*rūpa*), настоящата строфа подчертава безсмислеността на тези теории като цяло.

7. vedanā-citta-saṃjñānāṃ saṃskārāṇāṃ ca sarvaśaḥ |
sarveṣām eva bhāvānāṃ rūpeṇaiva samaḥ kramaḥ ||

7. Методът, по който следва да се разглеждат
усещане, мисъл, възприятие и нагласи [скандхите]
е подобен във всяко отношение на този,
по който се разглежда телесната форма.

Предишните коментари към съдържанието на тази глава показват, че Нāгāрджуна не отрича реалността на телесната форма, а само метода, по който тя се обяснява. Така стоят нещата и с останалите агрегати. Трябва да се отбележи употребата на термина „*bhāva*“ в настоящия контекст, преведен от Инада като „екзистенциални действия“ (за разлика от употребата на същия термин в I. 3, която Инада превежда като „същности“).

8. vigrahe yaḥ parihāraṃ kṛte śūnyatayā vadet |
sarvaṃ tasyāparihṛtaṃ samaṃ sādhyana jāyate ||

8. Когато се прави анализ от позиция на пустотата,
за всеки, който опровергава,
останалото неопровергано
все още подлежи на доказване.

9. vyākhyāne ya upālambhaṃ kṛte śūnyatayā vadet |
sarvaṃ tasyānupālabdhaṃ samaṃ sādhyena jāyate ||

9. Когато се дава обяснение чрез пустотата,
за всеки, който отрича,
всичко извън отрицанието,
трябва да бъде потвърдено.

Тези две неясни строфи могат да бъдат разбрани най-добре в контекста, в който се появяват. Те са поставени в края на изключително важен анализ на отнасящата се до телесната форма (*rūpa*) метафизика. В това си качество, те трябва да бъдат считани за заключение на анализа.

Основната тема в настоящата глава се маркира от възраженията срещу всяка субстанция (*svabhāva*) като причина на телесната форма (*rūpa-kāraṇa*). Без съмнение, тук не става дума за отхвърляне на причината на те-

лесната форма, а за критика на възгледа, според който тази причина е невидима перманентна същност, различна от възприетата телесна форма. Във фрагмент IV. 8 тази критика е отбелязана като „изследване от гледна точка на пустотата“ (*śūnyatayā vigrahe kṛte*). Интересното е, че терминът „пустота“ (*śūnyatā*) така и не се среща в това изследване. То се прави въз основа на взаимната „зависимост“ между телесната форма (*rūpa*) и причината на телесната форма (*rūpa-kāraṇa*). Следователно, телесната форма и причината са пусти от субстанция, защото са взаимозависими. Ако при това положение някой представи възражение срещу възгледа на Нāгāрджуна, това възражение би било насочено срещу „взаимната зависимост“ на телесната форма и нейната причина. Подобно възражение обаче не доказва непременно обоснованост-та на идея за *svabhāva*, която Нāгāрджуна отхвърля на базата на „зависимостта“. „Зависимостта“ се аргументира чрез опита. Така онзи, който излага възражение срещу нея, трябва да отрече не само „взаимната зависимост“, но и да предостави доказателства за обосноваването на субстанция (*svabhāva*). Такова свидетелство все още не е открито. Следователно, според Нāгāрджуна, онова, което тепърва трябва да бъде потвърдено (*sādhya*) е тезата за „субстанция“, а не тази за „взаимната зависимост“.

Тези две строфи са изключително важни, защото потвърждават, че представителите на Мāдхямика приемат позитивна теза („зависимия произход“), основана на опита. „Пустотата“ (*śūnyatā*), която те поддържат, не е нищо повече от предизвикателство към философа, изискващо от последния да докаже собствената си метафизика.

Двете строфи са почти идентични, като изключим двете двойки термини – *vigraha* и *parihāra* в първия и *vyākhyāna* и *upālambha* във втория. Както е добре извес-

тно, Нāгāрджуна е автор и на трактат, наречен *Vigraha-vyāvartanī*. Терминът *vigraha* означава „анализ“. Въз основа на този труд, съвременните тълкуватели на Нāгāрджуна приемат, че той не е нищо повече от аналитичен философ, чиято цел не стига по-далеч от „анализа“ (*vigraha*) на противниковите възгледи чрез концепцията за „пусота“ (*śūnyatā*). Фрагмент IV. 9, подобно на IV. 8, поставя под съмнение валидността на подобно схващане за характера на философския метод, използван от Нāгāрджуна. Употребата на термина *vyākhyāna* („обяснение“) показва, че освен „изследване от гледна точка на пустотата“, Нāгāрджуна предоставя и „обяснение“. Това обяснение също се основава на пустотата (*śūnyatayā vyākhyāne kṛte*). Както обаче беше споменато по-горе, терминът „пустота“ въобще не се среща в тази глава. Вместо него, присъства обяснение на базата на „зависимия произход“ (*pratitya samutpàda*). Ако „пустотата“ е съответствие на „зависимия произход“, то „обяснение чрез зависимия произход“ би било същото като „обяснение чрез пустотата“.

Така дори когато представя своята позитивна теория за „зависимия произход“, Нāгāрджуна не се опасява от критика, защото теорията за „зависимостта“, подобно на „пустотата“, е била предвидена да неутрализира философията на субстанцията. В случай на критика от страна на опонент, на последния би му се наложило да доказва собствената си субстанциална философия.

Глава Пета

ИЗСЛЕДВАНЕ НА ЕЛЕМЕНТИТЕ

(dhātu-parīkṣā)

1. nākāśaṃ vidyate kiṃcit pūrvam ākāśa-lakṣaṇāt |
alakṣaṇaṃ prasajyeta syāt pūrvaṃ yadi lakṣaṇāt ||

1. Няма в света пространство
преди пространствените характеристики.
Ако то съществува преди характеристиките,
би следвало, че то е без характеристики.

Както бе споменато по-рано, категориите на агрегатите, сферите и елементите съставляват важна част от учението на Буда и от коментара на Абхидхарма (III. 1). Тази ранна класификация е била предвидена като обяснение на човешката личност (*skandha*), нейния опит (12 *āyatana* = 6 *indriya* и 6 *viṣaya*) и в края на краищата елементите, до които опитът може да бъде редуциран (18 елемента = 6 *āyatana*, 6 *viṣayas* и 6 форми на съзнателност). Нāгāрджуна обаче не ги разглежда в този ред поради проблемите, породени от тълкувателите на Абхидхарма текстовете. Последните се занимават преди всичко с определянето на всеки от елементите във всяка от категориите без да ги поставят във връзка с останалите елементи от въпросната категория или с останалите категории. Това довежда до редица спекулации – например, един от елементите (*dhātu*), който причинява значителни недоразумения, е концепцията за „пространство“

(*ākāśa*). Въпреки, че „пространството“ не е част от агрегатите, сферите или елементите (в споменатата класификация), то несъмнено е част от един анализ на човешката личност, съпоставим с нейното разглеждане чрез петте агрегата (*skandha*). Теорията за шестте елемента (*chadhātu* или *ṣaḍ dhātu*) на човешката личност, един от които е „пространство“ (*ākāśa*) (*M* 3. 239), е съответствие на *skandha*-класификацията. В *S* 2. 150 Буда изрично утвърждава взаимозависимостта между телесната форма и „сферата на пространството“ (*Yāyaṃ...ākāsañcāya-tanadhātu ayaṃ dhātu rūpaṃ paṭicca paññāyati*). Въпреки това, будистките метафизици, изследващи всяка една категория и нейните части поотделно, допускат, че „пространството“ е „необусловено“ (*asaṃskṛtaṃ, Akb,* 3) в смисъл на „независимо“ (вж. *Sakv* p. 174; *DhsA,* 193). Така пространството има уникалната природа на „не-препятствие“ (*anāvaraṇa-svabhāvam ākāśaṃ*), в което телесната форма се помещава (*yatra rūpasya gatiḥ, Akb.,* 3).

Несъмнено, това е една абсолютна концепция за пространство, която успява да обърка цялата будистка епистемология. Тя е най-голямо предизвикателство пред Нāгāрджуна. С цел да елиминира такава философия, той използва изкусния метод на анализ на източника на познание (напр. виждане, *darśana*, глава III), обекта на познание (т. е. телесна форма, *rūpa*, глава IV) и неговото местопребивание (т. е. пространство, *ākāśa*, глава V). Този метод е възприет под предлог, че става дума за изследване на категориите на агрегатите, сферите и елементите (*skandha-āyatana-dhātu*), формулирани от Буда. Тази глава обаче не е посветена на традиционната категория на елементите, а по-скоро на концепцията за пространство. Целта е да бъде изложена на показ релативността на тази концепция, особено по отношение на телесната форма, дискутирана в предишната глава. Чрез тези

три глави Нāгāрджуна успява да даде обстоен анализ на проблема за познанието.

В строфата не се отрича пространството, а само определен начин, по който то може да се разбира или мисли. Според Нāгāрджуна, разбирането на пространството като чиста същност, на която се приписват различни характеристики, т. е., която предхожда характеристиките, не може да бъде епистемологически обосновано. Това е критика срещу първия аспект на метафизичното схващане за пространство, споменат по-горе, а именно, че пространството има характер на „не-препятствие“ (*anāvaraṇa-svabhāva*). В този случай под „препятствие“ се има предвид телесна форма (т. е. *pratigha*).

2. alakṣaṇo na kaścic ca bhāvaḥ saṃvidyate kvacit |
asaty alakṣaṇe bhāve kramatāṃ kuha lakṣaṇam ||

2. Няма никъде съществуващо без характеристики.
Щом няма съществуващо без характеристики,
къде могат да се появят характеристики?

Тук отрицанието на чисто „пространство“ от фрагмент V. 1 се разширява, за да обхване всички елементи и същности (*bhāva*). Въпросът, който следва, е: ако няма чиста същност или *tabula raza*, човек не би могъл да обясни външните елементи, чрез които нещо бива познато. Това е вторият аспект на споменатото по-горе определение за пространството като „не-препятствие“, служещо като място за явяване на телесна форма (*yatra rūpasya gatiḥ = rūpasya kramatāṃ*).

3. nālakṣaṇe lakṣaṇasya pravṛttir salakṣaṇe |
salakṣanālakṣanābhyāṃ nāpy anyatra pravartate ||

3. Характеристика не възниква
нито в нещо без характеристика,
нито в нещо с характеристика.
Нито пък възниква в нещо различно от
нещата със или без характеристика.

Тук отново не е смислено допускането, че Нāгāрджуна отрича пространството или телесната форма. Той възразява единствено срещу начина, по който те биват обяснени от метафизиците. Нито пространството, нито характеристиките му могат да бъдат обяснени чрез дихотомията на нещото и неговите свойства. Субстанциалисткият дискурс върху същностите (*bhāva*) води до два крайни възгледа, а именно идентичността и различието. Второто изказване на настоящата строфа отхвърля възгледа, че проблемът за идентичността и различието може да бъде решен чрез трансцендирането им. Аргументацията за това е, че вместо да се използва метода на трансцендиране, за да се реши проблема с идентичността и различието, по-смислено би било двете да не бъдат отделяни по толкова радикален начин.

4. lakṣaṇāsaṃpravṛttau ca na lakṣyam upapadyate |
lakṣyasyānupapattau ca lakṣaṇasyāpy asaṃbhavaḥ ||

4. Когато характеристика не възниква,
характеризираното не е смислено.
В отсъствие на характеризирано
няма поява на характеристика.

Тук се подчертават релативността и контекстуалното значение на понятията. Определенията могат да бъдат полезни при изясняването на значенията на термините. Тези значения обаче не са изведени независимо едно от

друго; те се появяват в контекст и следователно референциите им към субстанция или свойство не следва да се разбират като тотално различни или чисти референции. Тук не се отрича понятието за характеризирано или това за характеристика, а само независимото съществуване на тези понятия.

5. tasmān na vidyate lakṣyaṃ lakṣaṇaṃ naiva vidyate |
lakṣya-lakṣana-nirmukto naiva bhāvo'pi vidyate ||

5. Следователно, характеризираното не е налице.
Нито пък характеристиката е налице.
Отделено от характеризираното
и характеристиката,
съществуващо със сигурност не е налице.

Това не е безразборно отричане на характеризираното и характеристиката. По-скоро става дума за отхвърляне на тези два елемента по начина, по който те са обяснени във фрагмент V. 4, а именно като субстанция и свойство, съставляващи независими една от друга същности. Във втория стих се твърди, че човек не може да открие събитие, същност и съществуване, които да са отделени от характеризираното и характеристиката. Едно съществуващо, което е отделено от характеризираното и от характеристиката, може да се окаже „чиста същност", а това е идея, която Нāгāрджуна очевидно не приема.

6. avidyamāne bhāve ca kasyābhāvo bhaviṣyati |
bhāvābhāva-vidharmā ca bhāvābhāvam avaiti kaḥ ||

6. Ако едно съществуващо не е налице,
чие не-съществуване може да е смислено?

Кой може да схване отделни
съществуващо и не-съществуващо
както и съществуване и не-съществуване?

Ако тук мислим „съществуващо“ (*bhāva*) без да взема под внимание типът „съществуващо“, за който става дума във фрагмент V. 5, ще останем с впечатлението за универсално изказване, отнасящо се до всички „съществуващи“ (*bhāva*). Изказването обаче не е предвидено за подобна интерпретация. „Съществуващото“, споменато в настоящата строфа, вече е определено във фрагмент V. 5. То е „съществуващо“, което е отделено или от характеризираното или от характеристиката или и от двете. То е „чисто съществуващо“. Такова чисто съществуващо може да влезе в контраст с чисто не-съществуващо и Нāгāрджуна поставя под въпрос именно тази дихотомия. Изключително важно е да се отбележи употребата на термина *vi-dharma* в смисъл на „различни неща“ (не знам за коментар, в който това да е изяснено).

7. tasmān na bhāvo nābhāvo na lakṣyaṃ nāpi lakṣaṇam|
ākāśaṃ ākāśa-samā dhātavaḥ pañca ye pare ||

7. Следователно,
няма нито съществуващо, нито не-съществуващо,
нито характеризирано, нито характеристика,
нито пространство нито другите пет елемента,
подобни на пространството.

Съществуването, не-съществуването, характеризираното и характеристиката не съществуват по начина, по който си ги представят субстанциалистите. Петте елемента – земя, вода, огън, въздух и съзнание, които заедно с пространството съставляват личността (*cha-*

dhaturoyaṃ puriso), не съществуват, ако биват мислени по същия начин като пространството. Това не означава, че начинът, по който тези философи разбират шестте елемента, е *единственият* начин, по който те могат да бъдат разбрани и обяснени.

8. astivaṃ ye tu paśyanti nāstitvaṃ cālpabuddhayaḥ |
bhāvānāṃ te na paśyanti draṣṭavyopaśamaṃ śivam ||

8. Хора с ограничено разбиране, които приемат
съществуване и не-съществуване на обекти,
не схващат разтварянето на обекта –
освобождаващото.

„Разтварянето (успокояването) на обекта“ (*draṣṭavyopaśama*) без съмнение е синоним на „успокояване на нагласите“ (*saṃskāropaśama*) или на „уталожаването на страстите“ (*prapañcopaśama*). Не става дума за елиминацията на обекта (*draṣṭavya-kṣaya*), която имплицира отстраняване както на обекта, така и на субекта. Под разтваряне на обекта се разбира неговото де-есенциализиране. Концепцията за не-съществуване на обекта би се породила само ако неговото съществуване бива разбирано в субстанциален смисъл. Съществуването (*astitva*) и не-съществуването (*nāstitva*) са съотносителни (корелативни). Утвърждаването или отхвърлянето на едното е свързано с утвърждаване или отхвърляне на другото. Чрез утвърждаване на съществуването в метафизичен план, човек достига до отрицание на съществуването. Чрез отхвърляне на съществуването в този план, човек достига до утвърждаване на не-съществуването. Вместо да се отстранят и съществуването, и не-съществуването и да се търси трансцендентна реалност, която е отвъд тях, могат да се разтворят, успокоят или умиротворят

нагласите (*saṃskāra*) и маниите (*prapañca*). В своята позитивна крайност, нагласите водят до вярата в перманентно съществуване (*astitva*), а когато бъдат напълно негативизирани, те водят до вяра в не-съществуване (*nāstitva*). Ето защо се настоява не за тяхното поощряване или елиминиране, а за уталожаването им.

Глава Шеста

ИЗСЛЕДВАНЕ НА СТРАСТТА И СТРАСТНИЯ

(rāga-rakta-parīkṣā)

1. rāgād yadi bhavet pūrvaṃ rakto rāga-tiraskṛtaḥ |
taṃ pratīya bhaved rāgo rakte rāge rāgo bhavet sati ||

Ако страстният човек, отделен от страстта,
съществува преди страстта,
то страстта е зависима от него.
Страстта съществува там,
където има страстен човек.

До този момент Нāгāрджуна е разгледал основните елементи (*dharma*), свързани с проблема за възприятието. Това са „сетивата“ (*indriya*), „агрегатите“ (*skandha*) и „елементите“ (*dhātu*). Все пак анализът на възприятия опит и следователно на елементите (*dharma*), свързани с този опит, не се ограничава до изброените. Според будистката позиция, страстта (*rāga*) е важен конституент на възприятието, най-вече защото в будизма изследването на възприятието не е самоцелно, а се прави с оглед на разкриване на причините за оковите и свободата.

Вече споменахме заблудите, създадени от Чандракīрти, и особено тези, отнасящи се до тълкуването на най-важната глава, глава първа, където той не успява да схване дори значението на реда, в който Нāгāрджуна из-

следва многообразието от идеи, а какво остава за самите идеи.

Поредната злощастна интерпретация се появява, когато Чандракӣрти приема, че първата строфа в началото на всяка глава експлицира даден опониращ възглед, който следва да бъде опроверган. Макар това да е вярно за някои глави, няма основания то да бъде отнасяно към целия трактат. Няма причина, поради която Нāгāрджуна да не изложи в началото своя възглед или този на Буда и след това да опровергае онези идеи, които счита за неудачни или безсмислени.

Според изследването на Буда върху възприятието, маниите (*prapañca*) се явяват в личност, която вече е опетнена от страст. Буда последователно избягва каквато и да било спекулация по отношение на абсолютния произход. В този смисъл, той отказва да приеме *както* чиста личност или *tabula raza*, която бива осквернена от външните елементи (вж. *A* 1. 254), *така* и съществуването на елемент във външния свят, който е именуван страст (*rāga*) и е независим от съзнателната личност, генерираща страст въз основа на външни обекти (вж. *S* 1. 22). Според Буда, обектите могат да бъдат класифицирани като „приятни“ (*śubha*), „омразни“ (*aśubha*) или „неутрални“ само по отношение на индивид, който е *предразположен* (склонен) към правенето на подобни класификации. Такава личност е обзета или от страст (*rāga*), или от отвращение (*dosa*), или от безразличие.

Така Нāгāрджуна заявява, че ако даден обект причинява страст (*rāga*), то следва да има страстен човек (*rakta*), а не просто „чиста личност“, която е неопетнена от страст. В говоренето за страстта не възникват трудности, докато тя не бъде отличена като същност, която инфектира чистата и неосквернена от страст личност. Изключително сполучлив пример от страна на

Чандракӣрти за тази връзка е връзката между състрадаващия (*maitra*) и получаващия състрадание (*upagrāhaka*). Примерът илюстрира концепцията за „другост“ (*paratva*), но остава неразбран от много преводачи [*MKV(P),* 78; както и Sprung, *Lucid Exposition*, 66, който вероятно следва превода на Шчербацки]. Няма смисъл да се говори за състрадаващ или дори за състрадание във вакуум. Състрадаващият или състраданието придобиват смисъл само при наличието на хора, които да приемат това състрадание. Същият тип връзка е връзката между страстния (*rakta*), страстта (*rāga*) и обектите, които пораждат страстта в индивида.

Следователно, настоящата строфа очертава позицията на Нāгāрджуна, а не тази на даден опонент, който трябва да бъде опроверган.

2. rakte ‘sati punā rāgaḥ kuta eva bhaviṣyati |
sati vāsati vā rāge rakte ‘py eṣa samaḥ kramaḥ ||

2. Ако не съществува страстен човек,
откъде може да има страст?
Независимо дали страстта съществува ли не,
методът (на анализ) на страстния би бил същият.

Нāгāрджуна повдига въпроса как може да има страст в отсъствието на страстен човек. Така се избягва теорията за *tabula raza* и външното опетняване. Като се остави настрана съществуването или не-съществуването на страст, страстният човек следва да бъде изследван от гледна точка на зависимостта, а не от гледна точка на чисти същности, притежаващи своя собствена себе-природа (*svabhāva*).

3. sahaiva puna udbhūtir na yuktā rāga-raktayoḥ |

bhavetāṃ rāga-raktau hi nirapekṣau parasparam ||

3. Едновременната поява
на страстта и на страстния човек
не е смислена.
Тогава страстта и страстният
биха били взаимно не-зависими.

Предназначението на „зависимия произход“ не е да се мисли за страст или страстен човек поотделно и след това да се изяснява тяхното едновременно възникване (*sahaiva udbhūtir*). В този случай се стига до независимо съществуване на страст и страстен човек, като и двете имат собствена природа. Това отново ни препраща към възражението на Нāгāрджуна срещу връзката субстанция-атрибут. „Крав-остта“ на кравата имплицира факта на притежаване на „четири крака“; но последното не е независим атрибут на „крав-остта“. Тук се показват опасностите, свързани с радикализирането на аналитичния процес, разработен от Буда. Анализът е полезен при елиминирането на метафизиката, но само ако не води до нова метафизика.

4. naikatve sahabhāvo ‘sti na tenaiva hi tat saha |
pṛthaktve sahabhāvo ‘tha kuta eva bhaviṣyati ||

4. В идентичността няма съ-съществуване.
Това, което е свързано, не възниква заедно.
Как е възможно да има
съ-съществуване на отделни неща?

Философските проблеми, създадени от доведения до крайност аналитичен процес, не могат да бъдат разрешени нито чрез концепцията за идентичност, нито чрез тази

за различие. Когато анализът доведе до остра дихотомия между субстанция и атрибут, връзката по съ-съществуване (*sahabhāva*) не може да бъде установена.

5. ekatve sahabhāvaś cet syāt sahāyaṃ vināpi saḥ |
pṛthaktve sahabhāvaś cet syāt sahāyaṃ vināpi saḥ ||

5. Ако в идентичността имаше съ-съществуване,
то би се случило и без свързване.
Ако в различието имаше съ-съществуване,
то би било налице и без свързване.

Концепцията на Сарвāстивāда за идентичност чрез субстанциално съществуване (*svabhāva*), според която всяка субстанция е част от по-голяма и по-обща субстанция (подобно на платоновите идеи), не се нуждае от концепцията за свързване. Съ-съществуването бива вместено в идентичността (подобно на начина, по който трите платонови идеи за истина, красота и доброта могат да бъдат намерени в една по-обща идея – Доброто). Становището на Саутрāнтика, според което реалността се състои от мигновени дискретни същности (сравними с „впечатленията“ на Хюм), довежда до обяснение на съсъществуването чрез „свързване“. Нещата биха могли да съ-съществуват дори без свързване. Следователно, свързването не е смислено решение на проблемите за идентичността и отделността.

6. pṛthaktve sahabhāvaś ca yadi kiṃ rāga-raktayoḥ |
siddhaḥ pṛthak-pṛthag-bhāvaḥ sahabhāvo yatas tayoḥ ||

6. Ако има съ-съществуване на отделности,
то страстта и страстният ще са напълно разделени,
което води до утвърждаване

на тяхното съ-съществуване.

Проблемът за „свързването“ възниква по-скоро поради понятието за „отделност“, отколкото поради понятието за идентичност. За сарвастивадините „свързването“ не от особено значение, но за представителите на Саутрāнтика то несъмнено е основен проблем. Ето защо последните наблягат на концепцията за „непосредствена близост“ (*samanantara*). Чрез аналогичен анализ на опита, Хюм достига до заключението, че връзката е „лепилото“, което обединява дискретните впечатления. Строфата е предизвикателство от страна на Нāгāрджуна към концепцията на Саутрāнтика (/Хюм) за „асоциация на идеите“.

7. siddhaḥ pṛthak-pṛthag-bhāvo yadi vā rāga-raktayoḥ |
sahabhāvaṃ kim arthaṃ tu parikalpayase tayoḥ ||

7. Ако се установи пълна отделеност
между страст и страстен,
какъв е смисълът
да измисляме тяхното съ-съществуване?

Тук се поставя под въпрос смисъла на съ-съществуването след разделянето на събитията на дискретни същности. Подходът на Нāгāрджуна тук цели да сложи край на идеята, която дава начало на проблема, вместо да го реши. С други думи, целта му е да избегне острите разграничения, а не да се опитва да решава проблемите, генерирани от тях.

8. pṛthag na siddhyatīty evaṃ sahabhāvaṃ vikāṅkṣasi |
sahabhāva-prasiddhy arthaṃ pṛthaktvaṃ bhūya icchasi||

8. Вие утвърждавате съ-съществуването,
като допускате, че разделяне не е установено.
Вие търсите отделност
с цел утвърждаване на съ-съществуването.

Няма по-добро определение за дилемата на един аналитичен философ, фаворизиращ отделността, от определението, дадено в настоящото изказване на Нāгāрджуна. Тук се описва порочният кръг, в който попада човек при разделяне на нещата на дискретни същности и след опита да събере отново въпросните неща.

9. pṛthag-bhāvāprasiddheś ca sahabhāvo na siddhyati |
katamasmin pṛthag-bhāve sahabhāvaṃ satīcchasi ||

9. Когато разделянето не е установено,
съ-съществуването не е установено.
В наличието на какъв тип разделяне
бихте очаквали съ-съществуване?

Въпросът на Нāгāрджуна в този случай се отнася конкретно до природата на отделността. Ако отделността е абсолютна, свързването на съ-съществуващи същности не е допустимо. Ако няма такава отделност, няма нужда от съ-съществуване, защото липсата на пълна отделност имплицира „зависимост“ (*pratitya samutpàda*). Ето защо въпросът се отнася до *типа* отделност, който се има предвид.

10. evaṃ raktena rāgasya siddhir na saha nāsaha |
rāgavat sarvadharmāṇāṃ siddhir na saha nāsaha ||

10. Така, със или без страстен човек,
няма установяване на страст.

Подобно на страстния и страстта,
няма установяване на нищо съединено или разделено.

Въз основа на *типа* отделност, за който стана дума по-горе, човек не може да обясни нито свързването, нито не-свързването на страстта и страстния човек. Но ако се избегне острото разграничение, не биха останали проблеми за решаване. Същото може да се каже по отношение на всички феномени (*dharma*). Така нито абсолютната идентичност, нито абсолютната отделност могат да установят природата на феномените.

Глава Седма

ИЗСЛЕДВАНЕ НА ОБУСЛОВЕНОТО

(saṃskṛta-parīkṣā)

1. yadi saṃskṛta utpādas tatra yuktā tri-lakṣaṇī |
athāsaṃskṛta utpādaḥ kathaṃ saṃskṛta-lakṣaṇam ||

1. Ако възникването е обусловено,
тогава са адекватни три характеристики
[възникване, траене, изчезване].
Ако възникването е не-обусловено,
как може да има характеристики на обусловено?

Поставено непосредствено след анализа на страстта (*rāga*) и страстния човек (*rakta*), изследването на „обусловеното“ (*saṃskṛta*) подчертава още един важен аспект от концепцията на Буда за прагматическото значение на истината – концепция, с която Нāгāрджуна очевидно е запознат.

Както беше споменато по-рано, страстта е един от най-важните елементи в направения от Буда анализ на опита. Страстта е активен фактор в процеса на възприятие и особено във формирането на изведените от опита идеи. Отричайки „всеведението“ (*sarvajñatva*), Буда разчита преди всичко на сетивния опит като източник на познание. Въпреки това, според него сетивният опит е „голяма, цъфтяща и жужаща бъркотия“. Един от начините за справяне с тази объркваща какафония от сетивна информация е концентрирането върху онези предмети,

които имат непосредствена важност за индивида, като формирането на идеи става чак след това. Тази селекция обикновено се основава на интересите на дадения човек – в това се състои важността на „нагласите“ (*samskāra* = конструкция на идеи). Според Буда, концепцията за истина на даден човек е неизменно свързана с неговите нагласи. Следователно, всички идеи са „обусловени от нагласи“ (*saṃskṛta*). Чрез последните си думи: „Нагласите подлежат на промяна“ (*vayadhammā saṅkhārā, D* 2. 156), Буда утвърждава, че след като идеите са непермanentни, не може да има абсолютна истина.

Горната концепция за „обусловеното от нагласи“ (*saṃskṛta*) претърпява коренна промяна след намесата на будистките метафизици. Изследването на Нāгāрджуна върху *saṃskṛta* има смисъл само в контекста на тази промяна. То несъмнено е опит за отхвърляне на интерпретациите, които представителите на Сарвāстивāда и Саутрāнтика правят на *saṃskṛta* (както и идеите на покъсните представители на Тхеравāда) и реставриране на първоначалното учение на Буда.

За пореден път изменянето на перспективата се дължи на школата Сарвāстивāда. В ранните беседи терминът *saṃskṛta* се използва заедно с термина *pratītyasamutpanna* без да се смята за негов синоним (*S* 3. 96, 103). Докато първият означава „обусловено от нагласи“, вторият е бил употребяван в по-общ смисъл – „зависимото“. Така всички феномени, обусловени от нагласи, са зависими, но не всички зависими феномени са обусловени от нагласи. *Saṃskṛta* и *pratītyasamutpanna* са отъждествени за първи път в интерпретацията върху Абхидхарма. Тенденцията към отъждествяване е изразена в следните думи на Васубандху: „Онези, които са създадени от съчеталите се условия, се наричат *samskṛta*“ (*sametya sambhūya pratyayaiḥ kṛtā iti saṃskṛtāḥ, Akb,* 4;

вж. също *AA* 2. 252, *paccayehi samāgantvā katassa*). Сарвастивадините вероятно разбират концепцията за *saṃskṛta* единствено като възражение срещу схващането за възникване на събитие в следствие на единична причина (*eka-pratyaya-janitaṃ*, ibid). В коментара си върху изказването на Васубандху, Яшомитра заявява, че *saṃskṛta* и *pratītyasamutpanna* са, синоними (*Sakv,* 171–172), като по този начин заличава семантичната разлика между „направено“ (*kṛta*) и „възникнало“ (*utpanna*).

Това погрешно отъждествяване довежда до допълнителни усложнения, особено по отношение на разбирането на определението *asaṃskṛta*, което Буда дава на *nirvāṇa*. Макар че в ранните беседи *nirvāṇa* се характеризира като *asaṃskṛta*, за нея не се смята, че е *apratītyasamutpanna* („независима“). За ранния будизъм и *saṃskṛta*, и *asaṃskṛta* са *pratītyasamutpanna*. Въведеното от Сарвāстивāда тъждество между *saṃskṛta* и *pratītya samutpanna* обаче води и до изравняване на техните противоположности. *Asaṃskṛta* вероятно бива разбрана в смисъл на *apratītyasamutpanna*. Степента, в която това разбиране е било доминирано от привързаността към понятието за себе-природа (*svabhāva*) – себе-природа, която не е била изяснявана по никакъв друг начин, освен чрез утвърждаването на перманентността – може да бъде единствено предмет на догадки.

Именно концепцията на Сарвāстивāда за идентичност на *saṃskṛta* и *pratītyasamutpanna* е критикувана от Нāгāрджуна в строфа VII. 1. Както става ясно от първия стих на тази строфа, Нāгāрджуна няма възражения срещу допускането, че *saṃskṛta* се характеризира с възникване, промяна и изчезване. Това допускане е направено и в едно изказване от ранните беседи, приписвано на Буда. То гласи: „Монаси, обусловеното от нагласи има тези

три характеристики. Възникването на онова, което е обусловеното от нагласи, е налично. Изчезването му също е налично. Промяната на онова, което остава, също е налична“ (*A* 1. 152). Ако *saṃskṛta* и *pratītyasamutpanna* са идентични (*pratītyasamutpanna* също дава обяснение на възникването, промяната и изчезването), както твърдят сарвастивадините, човек не би могъл да говори за тези три характеристики в контекста на *asaṃskṛta*.

Важно е да се отбележи, че метафизиците не включват само *nirvāṇa* в категорията *asaṃskṛta*. Те полагат и „пространството“ (*ākāśa*) като *asaṃskṛta*. Нāгāрджуна изследва импликациите на този възглед в глава V.

2. utpādādyas trayo vyastā nālaṃ lakṣaṇa-karmāṇi |
saṃskṛtasya samastāḥ syur ekatra katham ekadā ||

2. Когато триадите: възникване, траене и изчезване
са дискретни,
те не са подходящи
за характеристики на обусловеното.
Ако те бъдат съчетани,
как е възможно да са на едно място едновременно?

Тук се повдигат още възражения срещу теориите на Сарвāстивāда и Саутрāнтика, свързани с характеристиките на обусловеното. Отделността на трите характеристики, така, каквато си представят тези школи, не би позволила на характеристиките да служат като характеристики на обусловеното. Резултатите от идеята за отделността се изразяват в схващането на Сарвāстивāда за подлежаща субстанция, която бива характеризирана само повърхностно от три (или четири) мига, както и в теорията на Саутрāнтика, според която всеки миг е заложен в предходния под формата на възможност или семе

(*śakti, bīja*). Освен това, ако тези характеристики се различават една от друга и във времево, и в пространствено отношение, те не биха могли да се случат едновременно в което и да било обусловено (*saṃskṛta*).

3. utpāda-sthiti-bhaṅgānām anyat saṃskṛta-lakṣaṇam |
asti ced anavasthaivaṃ nāsti cet te na saṃskṛtaḥ ||

3. Ако обусловеното
притежаваше друга характеристика
освен възникване, траене и унищожение,
налице би бил безкраен регрес.
Ако нямаше такива [характеристики],
то не би било обусловено.

Ако възникването, траенето и изчезването са три различни събития, всяко от тях би изисквало допълнителни характеристики, които да го обясняват. Така мигът на възникване ще се нуждае от три допълнителни характеристики на възникване, траене и изчезване преди да даде начало на следващия момент, а именно траенето. Същото важи за траенето и изчезването. Това би довело до безкраен регрес (*anavasthā*). Ако пък никой от тези мигове не притежава допълнителни характеристики, миговете не биха могли да се определят като обусловени.

4. utpādotpāda utpādo mulotpādasya kevalam |
utpādotpādam utpādo maulo janayate panaḥ ||

4. Възникването на възникващото
е преди всичко възникване на възникването.
На свой ред, възникването на възникващото
дава начало на възникването на възникване.

С цел да избегне безкрайния регрес, човек може да допусне, че възникването на възникване е основното възникване (*mūla-utpāda*) и че последното на свой ред обуславя възникване на възникване. Такова взаимно действие от страна на основното възникване и възникването на възникване би елиминирало безкрайния регрес.

5. utpādotpāda utpādo mūlotpādasya te yadi |
maulenājanitas taṃ te sa kathaṃ janayiṣyati ||

5. Ако възникването на възникващото
е основното възникване,
което не произлиза от възникване на възникването,
как е възможно [първото] да обуслови [второто]?

Тук повдигнатият от Нāгāрджуна въпрос се отнася към активното причиняване. Субстанциалисткият възглед на Сарвāстивāда за причиняването, допускащ, че същността на следствието се намира в латентно състояние в условието, не допуска взаимозависимостта между условието и следствието. Връзката условие-следствие би била еднопосочна връзка. Нāгāрджуна е наясно, че интер-зависимостта, използвана във фрагмент VII. 4 с цел избягване на безкрайния регрес, не би била удачна в контекста на една субстанциалистка теория за причиняването.

6. sa te maulena janito maulaṃ janayate yadi |
maulaḥ sa tenājanitas tam utpādayate katham ||

6. Ако, причинено от възникването на нещото,
възникването на възникването
причини възникване на нещото,
как е възможно това възникване,

не причинено от него,
да го причини?

Тук Нāгāрджуна отново отказва да признае, че в контекста на една теория за активно или субстанциално причиняване има взаимозависимост между условие и следствие.

7. ayam utpadyamānas te kāmam utpādayed imaṃ |
yadīmam utpādayitum ajātaḥ śaknuyād ayam ||

7. Едно нещо, докато възниква,
може да даде начало на друго,
така че първото, все още не родено,
ще може да причини второто.

Тук Нāгāрджуна започва да описва теорията на каузалността, постулирана от Саутрāнтика и обобщена изключително сбито и ясно от Васубандху (*Akb,* 76–77). Представителите на Саутрāнтика вярват, че беседата на Буда за трите характеристики на съществуването – възникване (*utpāda*), промяна на устойчивото (*sthitasyānya thātva*) и изчезване (*vyaya*), е била предвидена за глупави хора, заслепени от невежество (*avidyāndhabālāḥ*). Според Саутрāнтика признаването на такива характеристики е свързано с вяра в субстанциалното съществуване (*astitva*) на „обусловеното“ (*saṃskṛta*) (вж. ibid., 77). Тези три характеристики обаче не са част от реалността, която се състои от мигновени (*kṣaṇika*) събития. Такива мигновени събития или впечатления, настъпващи едно след друго със светкавична последователност (*pūrvasya pūrvasyottarakṣaṇasyānubandhaḥ*), предизвикват появата на „промяната на устойчивото“ (*sthityānyathātva*), макар то да е просто поредица от събития (*pravāha*), подобни

едно на друго (*avisadṛśa*). В този контекст възникването е само непосредственото възникване от едно състояние на не-съществуване (*pratikṣaṇam abhūtvā bhāva utpādaḥ*). Следователно мигът идва от никъде и изчезва незабавно. (Естествено е тук да се припомни схващането на Хюм за причинните връзки).

В настоящата строфа Нāгāрджуна дава свое описание на въпросната теория за промяната. Тъй като тази теория е основана върху признаването на мигновеността (*kṣaṇikatva*), Нāгāрджуна настоява, че предхождащото събитие следва да поражда следващо събитие (в редиците от подобни едно на друго събития), дори преди предхождащото да е породено, защото то не устоява достатъчно, за да породи следващото. С други думи, ако имаше каквато да е причинна връзка между две мигновени събития, мигът, който служи като причина следва да е готов да породи следствие преди да отмине, т. е., преди дори да е възникнал.

8. pradīpaḥ sva-parātmānau saṃprakāśayitā yathā |
utpādaḥ svaparātmānav ubhāv utpādayet tathā ||

8. Както светлината озарява себе си и други неща,
така възникването поражда себе си и нещата.

Тук се използва метафора с цел да се илюстрира понятието на Саутрāнтика за причинната теория. Смисълът на аргумента е, че не е необходимо дадено събитие да устои преди да произведе друго. Не е нужно факлата или светлината да останат за известно време, за да осветят себе си и нещата около тях. Това е аргументът, който Саутрāнтика и други идеалистични школи използват, за да оправдаят съществуването на *cogito*, обсъдено по-горе (вж. също Masaaki Hattori, *Dignaga On Perception*,

Cambridge: Harvard University Press1968, 101). Представителите на Саутрāнтика са се страхували, че всяка концепция за траене или застой (*sthiti*) би довела до неприемливия възглед за субстанция (*svabhāva*).

9. pardīpe nāndhakāro 'sti yatra cāsau pratiṣṭhitaḥ |
kiṃ prakāśayati dīpaḥ prakāśo hi tamo-vadhaḥ ||

9. Тъмнината не съществува нито в светлината,
нито на което и да е друго място.
Какво озарява светлината?
Защото озаряването е унищожение на тъмнината.

Тук започва критиката на Нāгāрджуна срещу теорията на Саутрāнтика. За да елиминира метафизиката, свързана с тяхната теория на промяната и причинността, Нāгāрджуна поставя под въпрос *значението* на термина „озаряване“ (*prakāśa*). Според Нāгāрджуна светлината (*āloka*) и тъмнината (*andhakāra*) са взаимо-релативни идеи. Същото схващане е изказано от Буда в *S* 2. 150, където се казва: „Този така наречен елемент на светлина е познаваем чрез зависимостта му от тъмнината“ (*yāyam... ābhādhātu ayaṃ dhātu andhakāraṃ paṭicca paññayati;* вж. също пасажа на Нāгāрджуна в неговия *Ratnāvalī* [*Ratnāvalī of Nāgārjuna*, ed. G. Tucci, *Journal of the Royal Asiatic Society,* London 1934, 1936, 1. 48]). Връзката тук е представена като контраст – отсъствието на едното означава присъствие на другото. Така „озаряването“ е синоним на „унищожение на тъмнината“ (*tamo-vadhaḥ*) – едното не е причинено от другото по никакъв субстанциален път.

10. katham utpadyamānena pradīpena tamo hataṃ |
notpadyamāno hi tamaḥ pradīpaḥ prāpnute yadā ||

10. Как е възможно
тъмнината да бъде премахната
от появяваща се светлина,
когато светлината несъмнено
не достига тъмнината?

Този пример за светлина и тъмнина, обикновено използван за илюстрация на причинната връзка между две мигновени събития, тук е показан като неуместен, понеже в крайна сметка води до едно по-скоро субстанциалисткото понятие за светлина, която достига до тъмнината, за да я унищожи.

11. aprāpyaiva pradīpena yadi vā nihataṃ tamaḥ |
iha-stahaḥ sarva-loka-sthaṃ sa tamo nihaniṣyati ||

11. Напротив, ако тъмнината е премахната
от недостигаща я светлина,
то тази светлина, останала тук,
ще отстрани тъмнината във всички светове.

Противоположността на субстанциалисткия възглед, за който става дума в VII. 10, е показана тук като носител на допълнително объркване. Ако светлината може да унищожи тъмнината без да я достига, това би имплицирало, че всяка искра светлина където и да било би унищожила тъмнината в цялата вселена.

12. pradīpaḥ sva-parātmānau saṃprakāśayate yadi |
tamo ‘pi svaparātmānau chādayiṣyaty asaṃśayam ||

12. Ако светлината озарява и себе си и другите,
то тъмнината със сигурност

би скривала себе си и другите.

Като използва аргумента на субстанциалистите от VII. 8, т. е. че светлината озарява както себе си, така и другите, Нāгāрджуна показва, че същото може да се каже за тъмнината, което премахва смисъла на използвания от субстанциалистите пример.

13.anutpanno 'yam utpādaḥ svātmānaṃ janayet katham |
athotpanno janayate jāte kiṃ janyate punaḥ ||

13. Как може едно не-възникнало възникващо
да причини себе си?
Ако възникналото е, което причинява,
то бидейки родено, кое е онова,
което се причинява отново?

Методът, възприет във фрагмент I. 6 с цел критика на причинните теории за идентичността и неидентичността, се прилага тук за да отхвърли понятието за себе-създаващо се възникване. Предположенията, свързани с теорията на Саутрāнтика за мигновеното възникване, са показани ясно чрез изследването на т. нар. „дълбинни структури".

S
Възникващото създава себе си.

NP	*VP*
1. (Не-възникналото)	създава себе си.
2. (Възникналото) възникващо	създава себе си.

Първата алтернатива е невъзможна. Втората е безсмислена.

14. notpadyamānaṃ notpannaṃ nānutpannaṃ
kathaṃcana |

utpadyate tathākhyātaṃ gamyamāna-gatāgataiḥ ||

14. Нито възникващото сега,
нито възникналото,
нито не-възникналото
са възникнали по някакъв начин.
Това вече беше обяснено чрез понятията
за движещо се сега, движено и още не-движено.

Анализът на концепциите за възникващо по настоящем (*utpadyamāna*), възникналото (*utpanna*) и невъзникналото (*anutpanna*) може лесно да се сравни с анализа на движението във втора глава.

15. utpadyamānam utpattāv idaṃ na kramate yadā |
katham utpadyamānaṃ tu partītyotpattim ucyate ||

15. Ако това настоящо възникващо
не е налице във възникването,
то как е възможно за сега възникващото
да се говори като за зависим произход?

Първият стих използва концептуалния апарат на субстанциалистите за изразяване на следствието (т. е. възникването по настоящем, *utpadyamāna*) като изведено от причината (т. е. възникването, *utpatti*). Това е теория за себе-създаване. Както беше посочено във фрагмент I. 7, Нāгāрджуна смята това каузално обяснение като безсмислено, защото в действителност в неговия контекст няма създаване на нещо ново. Това просто е себепресъздаване.

Ако субстанциалистите бяха възприели терминологията на Буда, използвана толкова често от Нāгāрджуна, последният би могъл да каже че „възникването сега е за-

висимо (*pratītya*) от възникването“. Макар това да звучи като формулировката, която Буда (и следователно Нāгāрджуна) дават на каузалния принцип, Нāгāрджуна отказва да я приеме. Това се дължи на факта, че зависимият произход не означава просто пре-създаването на същото нещо. В този случай става дума за обяснение на възникването сега (*utpadyamāna*) въз основа на възникването (*utpatti*), а това е чиста тавтология без каквато и да било нова информация. „Зависимият произход“ обяснява възникването на нещо ново или различно, макар че това ново или различно не е радикализирано до степен на пренебрегване на зависимостта му.

Настоящата строфа показва начина, по който представителите на Саутрāнтика се опитват да обяснят причиняването чрез „свързване“ на мигновени дискретни същности и в крайна сметка достигат до субстанциалистка концепция за причиняването. В единия случай те трябва да приемат себе-причиняването, а в другия трябва да се задоволят с просто пресъздаване, което не носи никакво обяснение на творческата способност. „Зависимият произход“ обяснява тази способност без да попада в субстанциалисткия капан.

16. pratītya yad yad bhavati tat tac chāntaṃ
svabhāvataḥ |
tasmād utpadyamānaṃ ca śāntam utpattir eva ca ||

16. Всичко онова, което настъпва зависимо,
е изначално в покой.
Следователно, това което възниква сега,
както и самото възникване, са в покой.

Това изключително важно изказване идва след фрагмент VII. 15, където Нāгāрджуна отказва да признае она-

зи формулировка на „зависимия произход“, която носи импликацията на себе-причиняване (*svata-utpatti*). Понятието за зависимия произход (*pratītya bhavati = pratītyasamutpāda*) не включва каквато и да е идея за себе-причиняване, свързана със субстанция или себе-природа (*svabhāvataḥ śataṃ*) и, в конкретния случай, е „изначално в покой“. То не допринася към понятието за „аз“ (*ātman, svabhāva*) или „друг“ (*para*) и в резултат на това не генерира страст (*rāga*) или омраза (*dveṣa*), привързване или отвращение. Това е един по-удачен възглед по отношение на възникващото сега (*utpadyamāna*) и възникването (*utpatti*). Този възглед допринася за разбирането (*jñāna*) или мъдростта (*prajñā*), която води до свобода (*vimukti, nirvāṇa*). Несъмнено, тук не става дума за отхвърляне на възникването (*utpada, utpatti*), а по-скоро за един не-субстанциалистки начин за осмисляне на възникващите феномени.

17. yadi kaścid anutpanno bhāvaḥ saṃvidyate kvacit |
utpadyeta sa kiṃ tasmin bhāva utpadyate ‘sati ||

17. Ако има някъде не-възникнало съществуващо,
то това би възникнало.
Щом такова нещо не съществува,
как е възможно да възникне едно съществуващо?

Тук Нāгāрджуна поставя теорията на Сарвāстивāда за идентичността срещу възгледа на Саутрāнтика за неидентичността. Идентичната каузална теория признава перманентна и вечна същност (*bhāva*), която лежи скрита някъде (*kvacit*) и следователно още не е възникнала (*anutpanna*). Ако такова нещо съществуваше, за него може да се каже, че възниква. Но ако това нещо се окаже не-съществуващо (*tasmin asati*), как е възможно човек да

каже, че това нещо или същност възниква? Това отново е критика срещу теорията на Саутрāнтика, признаваща възникване на не-съществуваща същност (*abhūtvā bhāva utpāda, Akb,* 77; вж. също Kalupahana, *Causality*, 151). Тук Нāгāрджуна твърди, че причинната теория на Сарвāстивāда е разбираема по някакъв начин за разлика от теорията за възникването на не-съществуваща същност на Саутрāнтика, която е напълно безсмислена.

18. utpadyamānam utpādo yadi cotpādayaty ayam |
utpādayet tam utpādam utpādaḥ katamaḥ punaḥ ||

18. Ако възникването причинява
това сега възникващо,
кое възникване отново би причинило
възникването на това възникване?

Теорията на Саутрāнтика за дискретните събития неизбежно води до безкраен регрес. Както беше споменато преди, представителите на Саутрāнтика са били принудени да признаят понятието за възможност (*śakti, bīja*), за да избегнат този безкраен регрес. Нāгāрджуна обаче не приема това решение.

19. anya utpādayaty enaṃ yady utpādo ‘navasthitiḥ |
athānutpāda utpannaḥ sarvam utpadyate tathā ||

19. Ако едно възникване предизвиква друго,
възникването ще се окаже в безкрайна регресия.
Ако не-възникващото е възникнало,
тогава то ще причинява всичко по този начин.

Теорията на Саутрāнтика не само води до безкраен регрес (*anavasthā*), но и допринася за хаотичния възглед,

според който всичко може да произлезе от всичко. Този възглед е противоположен на позицията на сарвастивадините, според които нищо не произлиза от нищо. Каузалната еднородност няма каквото и да било място в схемата на Саутрāнтика. Това е още една допирна точка между възгледите на Саутрāнтика и Хюм по отношение на причинността.

20. sataś ca tāvad utpattir asataś ca na yujyate |
na sataś cāsataś ceti pūrvam evopapāditam ||

20. Така нито възникването на съществуващо,
нито възникването на не-съществуващо е смислено.
Това важи и за възникването на нещо,
което е едновременно съществуващо
и не-съществуващо, както беше обяснено.

В тази строфа Нāгāрджуна продължава да настоява, че нито теорията за идентичността на причиняването, нито тази за неговата не-идентичност, нито дори комбинация от двете биха обяснили по подходящ начин всички проблеми, свързани с причинността.

21. nirudhyamānasyotpattir na bhāvasyopapadyate |
yaś cānirudhyamānas tu sa bhāvo nopapadyate ||

21. Възникването на съществуващо, което изчезва,
не е смислено.
Съществуващо, което е не-възникнало,
е безсмислено.

Теорията, обсъдена във фрагмент VII. 20, поддържаше възникването на не-съществуваща същност. Сега на дневен ред идва въпроса за възникването на събитие, ко-

ето изчезва. Тълкувателите на Абхидхарма признават два типа причини (*hetu*), които дават основа за каузалната производителност на едно изчезващо събитие (*nirudhyamāne kāritraṃ dvau hetū kurutaḥ, AK* ii. 63; *AKB,* 100; вж. също определението на *kāritra* в *AD* 321; *Adv.,* 281). Нāгāрджуна не е склонен да приеме, че едно съществуващо, което е на път да изчезне, може да възникне. Казано по друг начин, изчезването и възникването не могат да бъдат описани като събития, случващи по отношение на една и съща същност. Или по-точно – според Нāгāрджуна една променяща се субстанция е неприемлива. Също така, човек не може да говори за същност, която не изчезва (*anirudhyamāna*).

22. na sthita-bhāvas tiṣṭhaty asthita-bhāvo na tiṣṭhati |
na tiṣṭhati tiṣṭhamānaḥ ko 'nutpannaś ca tiṣṭhati ||

22. Съществуващо, което е трайно, не е статично,
нито съществуващо, което не е трайно, е такова.
Траещото сега не е статично.
Кое не-възникнало може да трае?

Сарвастивадините (и особено представителите на Вайбхāшика) настояват, че ако на една същност (*dharma*) не бъде признато „траене“ (*sthiti*), нейната каузална производителност също не може да бъде призната (*Adv,* 109). Това е обратното на възгледа на Саутрāнтика, за който стана дума в VII. 21, а именно, че когато една същност изчезва, тя генерира каузална производителност. Така докато представителите на Саутрāнтика отказват да приемат момент на траене с аргумента, че това би довело до установяване на субстанция, сарвастивадините настояват за приемането на такъв момент.

Оттук сарвастивадините твърдят, че статичният момент устоява (*sthita-bhāvaḥ tiṣṭhati*), най-вече защото допускат, че траенето има своя собствена природа (*svabhāva*). Ако нямаше такава природа, феномените не биха могли да устоят. Тук отново се появява разграничението между феномена и неговата статична природа. Нāгāрджуна не отрича, че феноменът може да устои, а че статичната природа може да устои (*asthita-bhāvaḥ tiṣṭhati*). Това изглежда като противоречие от страна на Нāгāрджуна. От друга страна, да се каже, че „устояващото сега устоява“ (*tiṣṭhamānaḥ tiṣṭhati*), би било тавтология.

Всички, споменати по-горе възгледи се отнасят към нещо, което вече е възникнало. Тук Нāгāрджуна настоява, че не можем да говорим за траене на не-възникнала същност.

23. sthitir nirudhyamānasya na bhāvasyopapadyate |
yaś cānirudhyamānas tu sa bhāvo nopapadyate ||

23. Траенето на съществуващо, което изчезва,
не е смислено.
Съществуващо, което е не-изчезващо,
също не е смислено.

Докато саутрантиците (както беше споменато по-рано) разглеждат каузалната ефективност на феномена в момента на неговото възникване (*utpāda*) и така не приемат статичен момент, то сарвастивадините изтъкват, че без статичен момент феноменът не може да бъде каузално ефективен (*yadi hi dharmasya sthitir na syāt, tasyātmanya-vasthitasya hetvākhyāḥ śaktiprabhavaviśeṣo na syāt, Adv,* 105). Моментът на траене е следван от тлеене (*jarā*) и унищожение (*vyaya*). Ако сарвастивадините не

желаят да признават каузална ефективност на феномена в момента на възникването му – една минимална единица време – те ще са склонни да приемат такава каузална ефективност в статичен момент, който започва да изчезва (*nirudhyamāna*). Затова тук аргументът на Нāгāрджуна е насочен срещу сарвастивадините. Той казва: „Траенето на съществуващо, което изчезва по настоящем, не е смислено“. Тук някой може да допусне, че критиката на Нāгāрджуна срещу теорията на Сарвāстивāда за траенето го принуждава да приеме противоположния възглед, а именно, че съществува феномен, който не е изчезващ (*anirudhyamāna*). Именно това е отречено във втория ред на настоящата строфа.

24. jarā-maraṇa-dharmeṣu sarva-bhāveṣu sarvadā |
tiṣṭhanti katame bhāvā ye jarā-maraṇaṃ vinā ||

24. Ако всички съществуващи
са поначало тленни и смъртни,
кои съществуващи могат да траят
без тлеене и смърт?

Това е пряко възражение срещу всяка идея за реално траене (*sthiti*) на феномените. Възражението се основава на емпиричните понятия за тлеене и смърт (*jarā-maraṇa*), използвани от самия Буда.

Тълкувателите на Абхидхарма изглежда са изпитали трудности при хармонизирането на своите теории за мигновеността с описанието, което Буда дава на „обусловеното от нагласи“ (*saṃskṛta*) като притежаващо три характеристики (*trīṇi lakṣaṇāni*) (*A* 1. 152; *Tseng* 12. 5 [*Taisho* 2. 607c]. За разлика от сарвастивадините, които признават четвърти момент (*caturtham atra vaktavyaṃ syāt, Akb,* 75) като разделят „промяната на устойчивото“

(*ṭhitassa aññathatta*) на два момента – траене (*sthiti*) и тлеене (*anyathātva, jarā*), Саутрāнтика признава само два момента и отхвърля както траенето, така и тлеенето. От Тхеравāда пък приемат теория за три момента като още веднъж изключват тлеенето.

Васубандху надълго и нашироко обсъжда нуждата на сарвастивадините да признаят траене и отхвърлянето на това траене от представителите на Саутрāнтика (*Akb,* 75–76). И двете школи допускат (това важи и за по-късните представители на Тхеравāда), че определението на Буда за „обусловеното от нагласи“ в три характеристики (възникване, тлеене или промяна на устойчивото и изчезване) се отнася само за не-просветлените (*vineyajanārthaṃ*). Ето защо, настояват те, Буда използва термина „явява се“ (*paññayati, prajñāyate*), когато говори за тези три характеристики. Не такъв е случаят с теорията за миговете (*na tu kṣaṇasya*) в Абхидхарма.

Тълкувателите на Абхидхарма (които вероятно не са осъзнавали, че в Абхидхарма отсъства теория на миговете) правят разграничение между „беседите“ (*sūtra*) и текстовете от Абхидхарма, сравнимо с разграничението, направено в *Saddharmapuṇḍarīka* между текстовете от Āгама и тези на Махāяна. Те приемат, че изследването на Абхидхарма (извършено чрез теория на миговете) е предназначено за тези, които наистина разбират „значението“ (*arthajña*), а не за онези, които просто следват „текстовете“ (*granthajña*). Така се утвърждава определението за Абхидхарма като съдържаща „неопетнена мъдрост“ (*prañā ‘malā sānucarā ‘bhidharmaḥ, AK* i. 21).

Нāгāрджуна изглежда не е повлиян от тези изказвания на будистките метафизици. Вероятно той е бил наясно, че и трите възгледа, представени от Сарвāстивāда, Саутрāнтика и по-късните представители на Тхеравāда (последните вероятно не са му били известни), са несъв-

местими с концепцията на Буда за промяна, изразена чрез термините „тлеене“ и „смърт“ (*jarā-maraṇa*). Ето защо Нāгāрджуна не приема съществуващи (*bhāva*), които са свободни от тлеене и смърт.

25. sthityanyayā sthiteḥ sthānaṃ tayaiva ca na yujyate |
utpādasya yathotpādo nātmanā na parātmanā ||

25. Устояването на траещо нещо, основано на траенето на себе си или на друго, не е смислено.
То е като липсата на възникване на възникващото, независимо дали от себе си или от друго.

Ако траенето (*sthiti*) е отделно събитие, философите, които се опитват да го обяснят чрез причинност, следва да твърдят, че то може да се случи или в зависимост от себе си (= себе-причиняване, *svatotpatti*) или въз основа на друго (външно причиняване, *parata utpatti*). И двете твърдения са неудачни. Критиката тук е подобна на онази, направена във връзка с концепцията за възникване във фрагменти VII. 18–19.

26. nirudhyate nāniruddhaṃ na niruddhaṃ nirudhyate |
tathāpi nirudhyamānaṃ kim ajātaṃ nirudhyate ||

26. Това, което не е изчезнало, не изчезва.
Това, което е изчезнало, също не изчезва.
Така е и с това, което изчезва сега.
Нероденото ли тогава изчезва?

След анализа на метафизичните концепции за възникване (*utpāda*) и траене (*sthiti*), Нāгāрджуна се заема с проблема за изчезването или унищожението (*nirodha, vyaya*). Критиката му следва метода, възприет във фраг-

мент II. 1, с изключение на крайния въпрос: „Нероденото ли тогава изчезва?“. Ако изчезването бъде разбрано в смисъла на мигновено изчезване, то не може да бъде обяснено. От друга страна, ако човек приеме (както сарвастивадините) перманентна и вечна субстанция (*svabhāva*), която в същото време би била неродена (*ajāta*), то тя със сигурност не може да спре да съществува.

27. sthitasya tāvad bhāvasya nirodho nopapadyate |
nāsthitasyāpi bhāvasya nirodha upapadyate ||

27. Изчезването на едно съществуващо,
което е траело, не е смислено.
Изчезването на едно съществуващо,
което не е траело, също не е смислено.

Както бе споменато по-рано, в беседата на Буда става дума за „промяна на това, което е останало“ (*ṭhitassa aññathatta*), като „това, което е останало“ (*ṭhita*) не имплицира нещо, останало статично без каквато и да е промяна, а по-скоро „това, което се е случило“ (*bhūta, bhūtvā*). Онова, което се е случило, след това може да спре да съществува. Така „промяната на това, което е останало“ (а именно, нещо, което е преминало през процес на промяна или трансформация – *vipariṇāma*) стига до своя край. Оттук следва, че е смислено да се говори за прекратяване (*vaya*) само след „промяна на това, което е останало“ (*ṭhitassa aññathatta*).

Не така обаче стоят нещата с траенето (*sthiti*), най-вече защото това траене бива разграничено от промяната (*anyathātva*). Траенето като такова имплицира, че нещо остава за известно време без промяна и след това без никаква причина то следва да започне внезапно да се про-

меня или да престане да съществува. Това е импликацията на теорията, за която става дума в първия стих и която не е приемлива за Нāгāрджуна.

Вторият стих маркира също толкова неприемливия възглед на Саутрāнтика, според които едно събитие прекъсва непосредствено в точката на възникване, без да остава нито един миг (*kṣaṇikasya hi dharmasya vinā sthityā vyayo bhavet, Akb,* 77).

28. tayaivāvasthayāvasthā na hi saiva nirudhyate |
anyayāvasthayāvasthā na cānyaiva nirudhyate ||

28. Несъмнено, определено състояние
[на съществуване]
не се прекратява от състояние,
тъждествено на самото него.
Нито пък състояние [на съществуване]
се прекратява от друго състояние,
различно от самото него.

Принципите на себе-причиняване (*svata-utpatti*) и външно причиняване (*parata-utpatti*), отхвърлени в първа глава, могат да бъдат приети с цел обяснение на изчезването (*nirodha*) „като такова“, особено ако то бъде разбрано по начина, по които представителите на Саутрāнтика и Сарвāстивāда го разбират. Или прекратяването ще трябва да се случи от само-себе си, или въз основа на друго. Тези дебати са били особено ожесточени по времето на схоластичния период на индийската философия (специално по време на доминирането на учението за мигновеността), когато се е спорило дали унищожението е наследено по рождение или е предизвикано от външни причини/условия (вж. *Adv.,* 106–108). Възражението на Нāгāрджуна е насочено и срещу двата възгледа.

29. yadaiva sarva-dharmāṇām utpādo nopapadyate |
tadaiva sarva-dharmāṇāṃ nirodho nopapadyate ||

29. Несъмнено,
ако възникването на всички неща не е смислено,
не е смислено и изчезването на всички неща.

Трябва да се отбележи, че вместо термина *utpāda* (възникване) като прилагателно към *dharma* е употребен терминът *sarva* (всичко). Това означава, че Нāгāрджуна не отхвърля всички форми на възникване (*sarva-utpāda*) като безсмислени. По-скоро той критикува обсъдената по-рано употреба на концепцията за възникването (*utpāda*) по отношение на всеки или всички феномени (*dharma*). Ако възникването в един метафизичен смисъл не може да бъде приложено към всички феномени, то изчезването (*nirodha*), мислено по подобен начин, също е не-приложимо.

30. sataś ca tāvad bhāvasya nirodho nopapadyate |
ekatve na hi bhāvaś ca nābhāvaś copapadyate ||

30. По-нататък,
изчезването на истинско съществуващо
не е смислено.
Несъмнено, в контекста на идентичността
нито съществуването, нито не-съществуването
е смислено.

31. asato ‘pi na bhāvasya nirodha upapadyate |
na dvitīyasya śirasaḥ chedanaṃ vidyate yathā ||

31. Изчезването на не-реално съществуващо

също не е смислено,
точно както второ обезглавяване не е възможно.

До момента критиката на Нāгāрджуна се придържаше към възникването, траенето и изчезването, схванати субстанциално като събития в самите себе си. В настоящия контекст той се завръща към критиката на изчезването на действително съществуващи (*sataḥ bhāvasya*), подобна на критиката на действително съществуващите от глава първа. За Нāгāрджуна са неприемливи нито съществуването, нито не-съществуването, нито комбинацията от двете.

32. na svātmanā nirodho 'sti nirodho na parātmanā |
utpādasya yathotpādo nātmanā na parātmanā ||

32. Няма изчезване от себе си или от друга същност,
както възникването не е нито от себе си,
нито от друго.

Това е последната критика срещу теориите за идентичността и не-идентичността, приложени към идеята за изчезване (*nirodha*). Тя е сравнима с критиката на възникването (*utpāda*), представена в VII. 12.

33. utpāda-sthiti-bhaṅgānām asidher nāsti saṃskṛtaṃ |
saṃskṛtasyāprasiddhau ca kathaṃ setsyaty asaṃskṛtaṃ||

33. С не-установяването на
възникване, траене и изчезване,
обусловеното не съществува.
Ако е не-установено обусловеното,
как е възможно да има не-обусловено?

Възникването (*utpāda*), траенето (*sthiti*) и унищожението (*bhaṅga*), както са разбрани от метафизиците, не биха били в подкрепа на концепцията за „обусловено“ (*saṃskṛta*). Ако така схванатото „обусловено“ (*saṃskṛta*) не може да се твърди, несъмнено не е състоятелна такава концепция за „безусловното“ (а*saṃskṛta*).

Един изключително важен факт, който не може да бъде отминат без подробно изследване на съдържанието на цялата настояща глава е, че докато Нāгāрджуна целенасочено критикува трите типа събития (възникване, траене и изчезване), той не предприема никаква критика по отношение на тлеенето (*jarā*). Нещо повече, във фрагмент VII. 24 тлеенето и смъртта (*jarā-maraṇa*) са използвани като аргументи за отхвърляне на траенето (*sthiti*). Накратко, концепциите на Буда за възникване (*uppāda*), изчезване (*vaya, nirodha*), промяна на това, което е останало (*ṭhitassa aññathatta*), тлеене (*jarā*) и неперманентност (*anicattā*) не са засегнати от критиката наНāгāрджуна. При тях няма място за субстанциална същност (*ātman* или *svabhāva*) и следователно те са напълно съвместими прочутото учение на Буда за несубстанциалността (*anatta*). Не е възможно философ от ранга на Нāгāрджуна да не различи емпиричната природа на анализа, който Буда извършва върху „характеристиките на обусловеното от нагласи“ (*saṇkhatassa saṅkhata-lakkhaṇāni*), от тълкувателите на Абхидхарма.

34. yathā māyā yathā svapno gandharva-nagaraṃ yathā|
tathotpādas tathā sthānaṃ tathā bhaṅga udāhṛtam ||

34. Подобни на илюзия, на сън,

на град на гандхарви[164]
се оказаха възникването, траенето и изчезването.

Ако анализът върху съдържанието на настоящата глава е точен, не би могло да има съмнение, че илюзията, изразена чрез „сън“ и „град на *гандхарви*“, е приложима само към метафизичните идеи за възникване, траене и изчезване, представени от тълкувателите на Абхидхарма. Тя не е приложима към нито една от концепциите на Буда за възникване, изчезване, тлеене, промяна и не-перманентност, които самият Нāгāрджуна приема.

Буда използва сравненията с пяната (*pheṇa*), мехура (*bubbula*), миража (*marīci*), живовляка (*kadali*) и илюзията (*māyā*), за да илюстрира не-субстанциалността на петте агрегата (*S* 3. 142). Тук Нāгāрджуна използва подобни сравнения със същата цел. Небрежното прилагане на тези сравнения към обяснението на всички типове идеи, независимо дали са субстанциалистки или не-субстанциалистки, е дало началото на огромни недоразумения в разбирането на будистката доктрина.

[164] *Гандхарва* означава буквално „благовонен“, „уханен“. Полубожества, „небесните музиканти“ в хиндуизма. Означава още „призрачно тяло“ и в този смисъл се използва в будизма за отхвърляне на идеята за субстанциално съществуване на света и на душата (атман) (бел. М. Братоева).

Глава Осма

ИЗСЛЕДВАНЕ НА ДЕЙСТВИЕТО И ДЕЯТЕЛЯ

(karma-kāraka-parīkṣā)

1. sadbhūtaḥ kārakaḥ karma sadbhūtaṃ na karoty ayaṃ|
kārako nāpy asadbhūtaḥ karmasadbhūtam īhate ||

1. Един реално съществуващ деятел
не извършва реално съществуващо действие.
Нито пък реално не-съществуващ агент
извършва реално не-съществуващо действие.

Изследването на „обусловеното от нагласи“ (*saṃskṛta*) довежда Нāгāрджуна до друг основен философски проблем, станал обект на много недоразумения както сред будистите, така и сред не-будистите. Става дума за учението за карма.

В ранните беседи карма и *saṃskāra* (и, следователно, *saṃskṛta*) са взаимоотнесени. За карма се смята, че формира *saṃskāra* (вж. *M* 2. 121), но самите *saṃskāra* на свой ред са определящи за карма. Буда, който отрича вечна душа или Аз (*ātman*), често бива критикуван от скептици, които поставят въпроса как карма, извършена от „не-аз“, може да влияе на човек (*anatta-katāni kammāni kaṃ (kataṃ) attānaṃ phusissanti*, *M* 3. 119; *S* 3. 103). Това обаче не е проблемът за нравствената отговорност (*karma-phala*), с който Нāгāрджуна се занимава в глава XVII. Настоящият проблем е свързан най-вече с

природата на действието и деятеля (*karma-kāraka*). Когато този въпрос бива повдиган в беседите, много често се отговаря, че няма субстанциален агент, който да е автор на действията. Това, което обикновено се смята за субстанциално същество (*satta*) или личност (*puggala*) не е нищо повече от „купчина нагласи“ (*saṅkhāra-puñja*, *S* 1. 134). „Купчина нагласи“ е друг термин за петте агрегата (*skhandha*), всеки от които се формира чрез *saṅkhāra* (*S* 3. 87; *Tsa* 2. 14 [*Taisho* 2. 11c]). Нито „купчината нагласи“, нито агрегатите са били мислени като субстанциални, т. е. като притежаващи собствена реалност. „Нагласите“ (*saṅkhāra*), които се придобиват от личността (и следователно са не-перманентни), са отговорни за причиняването на въпросната личност. Следователно, според ранния будизъм, нито личността, нито агрегатите (сред които са и нагласите – *saṅkhāra*) притежават каквато и да било субстанциална реалност. На първо място, самите нагласи са не-перманентни (*vayadhammā saṅkhārā*, *D* 2. 156), а на второ всички феномени, включително всички личности или агрегати, са не-субстанциални (*sabbe dhammā anattā, M* 2. 228; *S* 3. 133; 4. 401; *A* 1. 286; *Tsa* 10. 7 [*Taisho* 2. 668]).

Когато обаче каноническите текстове на Абхидхарма отричат реален Аз или душа (*atta*) и изброяват различните физиологически и психически фактори, които конституират човешката личност, тълкувателите на тези фактори започват да спекулират и признават реално съществуване на многообразието от фактори. Така се появява защитаваната от сарвастивадините теория за субстанциалността на елементите.

Следователно, в стремежа си да утвърди не-субстанциалността на всички елементи (*dharma-nairātmya*), в настоящата секция от трактата си Нāгāрджуна е принуден да изследва концепциите за действие (*karma*) и за

деятеля на такова действие (*kāraka*) (така въпросът за нравствената отговорност е оставен за по-обстойна дискусия в по-подходящ момент). Както беше обяснено порано, Нāгāрджуна осъзнава, че концепциите за субстанциално съществуване (*sat, astitva*) както и тези за абсолютно не-съществуване (*asat, nāstitva*) са двете крайности, които трябва да бъдат избегнати във всяко обсъждане на действието и деятеля.

2. sadbhūtasya kriyā nāsti karma ca syad akartṛkaṃ |
sadbhūtasya kriyā nāsti kartā ca syad akarmakaḥ ||

2. Една реално съществуваща същност
не притежава дейност.
Следователно, действието би било без деятел.
Реално съществуваща същност
не притежава дейност.
Следователно, дори деятелят би бил бездействен.

Това е един изключително интересен анализ на последствията от признаването на реално съществуваща същност (*sadbhūta*), която може да бъде душа или Аз (*pudgala, ātman*) или дори субстанция (*svabhāva*). Концепцията за Аз (*ātman*), така, както е представена в субстанциалистките традиции, например в *Упанишадите*, е концепция за чиста, перманентна и вечна същност, недосегаема за промените, които протичат във феноменалния свят. Тази същност е отвъд всички форми на дуалност и многостранност. Концепцията за субстанция, макар и рядко определяна като „чиста същност“, все пак напълно споделя останалите характеристики, а именно перманентността, вечността, не-дуалността и не-многостранността. Това означава, че всяка дейност, всяка промяна по качество, количество, естество или форма би била са-

мо привидна. Реалното или същинското е вечно. Тези импликации на теорията за субстанция (*svabhāva*) на Сарвāстивāда вече бяха засегнати в глава първа. Ако причината и следствието се окажат идентични в същността си, различието между тях става привидно. Така причината става не-продуктивна и подобна на „неподвижен дънер“ (*vañjha kūṭaṭṭha*, *D* 1.14, 56; *S* 3. 211; *M* 1. 517; *avicalita-nityatva*, вж. Kalupahana, *Causality*, p. 28).

Това схващане е експлицирано от Нāгāрджуна в настоящата строфа: „Реално съществуваща същност не притежава дейност“. Същностната идентичност на причина и следствие води до две катастрофални последствия, особено по отношение на учението за карма: или действието (*karma*) би се оказало „без-агент-но“ (*a-kartṛka*) или деятелят (*kartṛ*) би останал „без-действен“ (*a-karmaka*).

3. karoti yady asadbhūto ‘sadbhūtaṃ karma kārakaḥ |
ahetukaṃ bhavet karma kartā cāhetuko bhavet ||

3. Ако не-съществуващ деятел
извърши не-съществуващо действие,
действието би било без причина
и деятелят също би бил без причина.

Ако човек приеме възгледа, противоположен на споменатия във фрагмент VIII. 2, а именно, че несъществуваща същност извършва не-съществуващо действие, то и деятелят (*kartṛ*) и действието (*karma*) биха се оказали без-причинни (*a-hetuka*).

Така се оказва, че фрагменти VIII. 2–3 представляват пряко предупреждение срещу универсалната и безразборна употреба на примерите за „илюзия“ (*māyā*), сън (*svapna*) и „град на *гандхарви*“ (*gandharva-nagara*), осо-

бено когато става дума за обясняване на „пустотата“ (*śūnyatā*) (вж. напр. фрагмент VII. 34).

4. hetāv asati kāryaṃ ca kāraṇaṃ ca na vidyate |
tad abhāve kriyā kartā karaṇaṃ ca na vidyate ||

4. Когато не съществува причина,
не съществуват и следствие, и достатъчно условие.
Когато те не съществуват,
дейността, деятелят и действието
също не съществуват.

Тук се подчертават някои допълнителни импликации от отрицанието на причината, направено във фрагмент VIII. 3. Това отрицание не само би анулирало следствието (*kārya*) или достатъчното условие (*kāraṇa*), а би довело и до пренебрегване на дейността, деятеля и действието. Всичко това не е приемливо за Нāгāрджуна.

5. dharmādharmau na vidyete kriyādīnām asaṃbhave |
dharme cāsaty adharme ca phalṃ tajjaṃ na vidyate ||

5. С липсата на активност и т. н.
добро и зло също не се появяват.
Когато и добро и зло не се появяват,
техният плод също няма да узрее.

Начинът, по който Инада превежда тази строфа, ясно показва предпочитанията му към трансценденталистката интерпретация на Нāгāрджуна, поддържана от по-ранни преводачи като Шчербацки, Мурти, Конзи и по-голямата част от японските учени. Въпреки изключително точния китайски превод на Кумāраджӣва, Инада превежда *dharma* и *adharma* респективно като фактори и не-

фактори (р. 73). Макар да е вярно, че терминът *dharma* е използван в будистките текстове както в онтологичен смисъл (означавайки „феномени“), така и в етически смисъл (означавайки „добро“), няма никакви свидетелства, че съответстващото му отрицание *a-dharma* е използвано по първия начин (т. е. в онтологичен смисъл). Внимателното изследване на контекстуалните рамки, в които се среща този термин, дава достатъчно свидетелства, че терминът означава „зло“ и следователно е синоним на *akuśala*. Още повече, че от всички термини, използвани за да реферират „следствие“, терминът *phala*, който се среща в тази строфа, винаги се използва в смисъла на „плод“ и носи аксиологическа конотация.

Следователно, настоящата строфа предоставя сигурно свидетелство, че Нāгāрджуна подкрепя нравствената философия, защитавана от Буда в първата му беседа – *Dhammacappavattana-sutta*. Там Буда разяснява средния път между две крайности. Това е пътят, който се основава на философската междинна позиция, представена в *Беседа с Кāтяяна*.

Вярата в субстанциално съществуване или етерна-лизъм (*atthitā, sassata*) води до себе-разруха (*atta-kilamathānuyoga*), а идеята за нихилистично не-съществуване или анихилационизъм (*n'atthitā, uccheda*) допринася за себе-угаждането (*kāma-sukhallikanuyoga*) (вж. Увода). Строфи 3 и 4 от осма глава се отнасят до субстанциалистките и анихилационистките възгледи за карма. И двата типа възгледи водят до напускане на нравствения живот (включително и нравствената отговорност), както го е разбирал Буда. След като в първа глава Нāгāрджуна говори за *artha* (резултат, плод, следствие) във ръзка с *pratyaya* (причина, условие), тук той си поставя въпроса за „плода на действието“ *(karma-phala*), но оставя обстойното му изследване за по-късно (глава XVII). В нас-

тоящата глава намерението на Нāгāрджуна е да обясни не-субстанциалността на „деятел“ и „действие“, а не да реши проблема с нравствената отговорност. Въпреки това, той не може да не спомене „плодовете на действието“, най-вече защото субстанциалните понятия за „деятел“ и „действие“ допринасят за отхвърлянето на тези „плодове“.

6. phale ‘sati na mokṣāya na svargāyopapadyate |
mārgaḥ sarva-kriyāṇāṃ ca nairarthakyaṃ prasajyate ||

6. Ако плодът не съществува,
то пътят на освобождението или „небесата“
няма смисъл.
Това би означавало безсмислие на всяка дейност.

Нāгāрджуна се интересува не само от „върховния плод“ (*paramārtha*), т. е. свободата от страдание (*mokṣa*), но и от плодовете (*artha, phala*), които напредващите по нравствения път (*mārga*) хора достигат и които постепенно водят до „върховния плод“. Оттук произлиза и интереса му към „небеса“ (*svarga*), толкова често обсъждан в „беседите“ като „плодовете“, на които се наслаждава „пътника“. Интересът му се дължи и на факта, че ако човек се придържа към етернализма или анихилационизма, действията му се оказват „безплодни“ или „безсмислени“ (*nir-artha*).

7. kārakaḥ sad-asad-bhūtaḥ sad asat kurute na tat |
paraspara-viruddhaṃ hi saccāsacc-aikataḥ kutaḥ ||

7. Съществуващ и не-съществуващ деятел
не извършва
съществуващо и не-съществуващо действие,

защото тези определения са противоречиви.
Къде могат да съ-съществуват
съществуване и не-съществуване?

След критиката на етерналистки и нихилистични възгледи за деятеля и действието, Нāгāрджуна се насочва към теорията, която се опитва да ги комбинира. Тук е използвана критиката от фрагмент I. 13. Според Нāгāрджуна, противоречивите предикати съществуване (*sat*) и не-съществуване (*asat*) не могат да важат за едно и също нещо.

8. satā ca kriyate nāsan nāsatā kriyate ca sat |
kartrā sarve prasajyante doṣās tatra ta eva hi ||

8. Не-съществуващо действие
не се извършва от съществуващ деятел.
Нито пък съществуващо действие
се извършва от сега не-съществуващ деятел.
Ако беше така, биха се появили всички грешки,
отнасящи се до деятеля [споменати по-рано].

Съществуването (*sat*) и не-съществуването (*asat*), приложени към деятеля и действието, биха произвели теории, алтернативни спрямо споменатите по-горе, а именно:

i. Сега съществуващ деятел (*santa*)
извършва не-съществуващо *(asat*) действие.
ii. Сега не-съществуващ деятел (*asanta*)
извършва съществуващо (*sat*) действие.

Тук деятелят е описан чрез *сегашното причастие* (*santa*).

9. nāsadbhūtaṃ na sadbhūtaḥ sad-asad-bhūtam eva vā |
karoti kārakaḥ karma pūrvoktair eva hetubhiḥ ||

9. На посочените по-горе основания
един не-съществуващ деятел не извършва действие,
което е не-съществуващо
или едновременно съществуващо и не-съществуващо.

10. nāsadbhūto ‘pi sadbhūtaṃ sad-asad-bhūtam eva vā |
karoti kārakaḥ karma pūrvoktair eva hetubhiḥ ||

10. На посочените по-горе основания,
един съществуващ деятел не извършва действие,
– съществуващо или съществуващо
и не-съществуващо.

11. karoti sad-asad-bhūto na san nāsac ca kārakaḥ |
karma tat tu vijānīyāt pūrvoktair eva hetubhiḥ ||

11. Деятел,
едновременно съществуващ и не-съществуващ,
не извършва действие,
което съществува и не съществува.
Това трябва да се разбира с оглед същите основания.

Докато във фрагмент VIII. 8 е използвано сегашното причастие, за да се означи деятеля, в настоящите строфи се прилага миналото причастие: (1) деятел, който е станал съществуващ (*sad-bhūta*); (2) деятел, който е станал не-съществуващ (*asadbhūta*) и (3) деятел, който е станал едновременно съществуващ и не-съществуващ (*sada-sadbhūta*).

В китайската версия липсва фрагмент VIII. 10.

12. pratītya kārakaḥ karma taṃ pratītya ca kārakaṃ |
karma pravartate nānyat paśyāmaḥ siddhi-kāraṇam ||

12. Един деятел процедира чрез действие
и едно действие протича чрез деятел.
Няма никакъв друг начин за установяването [им].

След като критикува метафизичните интерпретации на деятеля (*kāraka*) и действието (*karma*), Нāгāрджуна дава позитивно определение на двата термина чрез принципа на „зависимия произход“ (*pratītyasamutpāda*). Без съмнение в *Кāрикāта* не може да се срещне по-позитивно твърдение от „Няма никакъв друг начин за установяването [им]“ (*nānyat siddhi-kāraṇaṃ paśyāmaḥ*).

13. evaṃ vidyād upādānaṃ vyutsargād iti karmaṇaḥ |
kartuś ca karma-kartṛbhyāṃ śeṣān bhāvān vibhāvayet ||

13. Следвайки техниката на отхвърляне
на деятеля и действието,
човек може да схване вкопчването.
Другите съществуващи следва да бъдат изследвани
чрез концепциите за действие и деятел.

Нāгāрджуна започва главата с проблема за вкопчването (*upādānā*). Ако бе приел субстанциалистките понятия за деятел и действие, Нāгāрджуна не би могъл да обясни вкопчването. В хода на настоящата глава той успява да анализира неприемливите импликации на субстанциалистките възгледи – например, отричането на нравствената отговорност и свободата. „Отхвърлянето“ (*vyutsarga*) означава елиминиране на тези възгледи. След елиминирането им Нāгāрджуна предлага алтернатива на

изоставените възгледи, а именно – зависимия произход на деятеля и действието (вж. VIII. 12). Тази позиция позволява задоволително обяснение на „вкопчването“ (*upādāna*). Един живот с по-малко вкопчване допринася за постигането на светските плодове, сред които е постигането на „райско“ блаженство. Пълното елиминиране на вкопчването се изразява в съвършената свобода (*mokṣa*) или върховния плод.

Тук „отхвърляне“ не означава, че Нāгāрджуна няма концепция за деятел, действие, нравствена отговорност или свобода. Той просто отхвърля погрешните възгледи и възприема по-удачни обяснения на тези феномени. Накрая Нāгāрджуна заключава, че подобни обяснения следва да бъдат приложени към всички феномени.

Глава Девета

ИЗСЛЕДВАНЕ НА СУБСТАНЦИАЛНОТО

(pūrva-parīkṣā)

1. darśana-śravaṇādīni vedanādīni cāpy atha |
bhavanti yasya prāg ebhyaḥ so ‘stīty eke vadanty uta ||

1. „За онзи, за който съществува виждане, чуване и т. н; и чувстване и т. н.,
той съществува преди тях“.
Това казват някои.

2. kathaṃ hy avidyamānasya darśanādi bhaviṣyati |
bhāvasya tasmāt prāg ebhyaḥ so ‘sti bhāvo vyavasthitaḥ||

2. Как е възможно да се вижда,
без да е налице виждащ и т. н. ?
Следователно без съмнение
такова съществуващо е преди виждането и т. н.

За разлика от предишната глава, посветена на отхвърлянето на „картезианските“ методи, възприети от някои будистки метафизици, настоящата глава се занимава преди всичко с кантианския проект, а именно – допускането на първично условие за всички форми на познание, включително *cogito*. Така на дневен ред идва въпросът за предопитното съществуване (*pūrva*).

Нāгāрджуна не може да не е бил наясно с отношението на Буда към проблема с миналото (*pubbanta*). За емпирик като Буда познанието на миналото (*atītaṃse ñāṇa*) е толкова важно, колкото всяко друго познание (*D* 3. 275). Несъмнено, познанието за „зависимия произход“ (*paṭiccasamuppāda*) е неизменно свързано с познанието за миналото. Въпреки това, когато преследването на познанието излезе отвъд своите граници, т. е., когато човек се опитва да постигне абсолютна сигурност по отношение на това познание, той изпада в спекулации по отношение на миналото (*pubbantānudiṭṭhi*) без да достига до познанието (*ñāṇa*). *Brahmajāla-suttanta* описва множество възгледи, изложени от теоретиците, които са се занимавали с подобни спекулации (*D* 1. 13 ff., *pubbanta-kappikā = pūrvānta-kalpikā*).

Така Нāгāрджуна има основания да смята, че концепциите за *cogito*, *ātman* или *svabhāva* са били формулирани от метафизици, които са се опитвали да познаят миналото със сигурност. Друго познание не би задоволило жаждата им за сигурност. Перманентен Аз, вечна субстанция, пред-съществуващо *cogito*, трансценденталното единство на аперцепцията – тези понятия могат да обяснят всички прекъсвания на човешкия опит, както и неговата непрекъснатост. Символиката на колесничаря (*Kaṭha Upaniṣad* 3. 3–6), както и тази на примера с двете птици – едната радваща се на плода, а другата – наблюдаваща (*Muṇḍaka Upaniṣad* 3. 1. 1), възприета с толкова ентусиазъм от брахманистките мислители, постепенно нахлува във философията на будистите. Според Чандракӣрти, обвиненията за допускането на подобни убеждения в будизма падат върху школата Sammitīya (ако не идентична, то близка със Саутрāнтика). Сарвастивадините обаче, с тяхната *svabhāva*-метафизика, са не помалко отговорни за това отклонение от представителите

на Sammitīya с тяхната *pudgala*-метафизика или дори от късните тхеравадини с тяхната *bhavaṅga*-метафизика. Нāгāрджуна започва настоящата глава с изказване, насочено не само срещу тази теория, но и срещу обосновката на нейните създатели.

3. darśana-śravaṇādibhyo vedanādībhya eva ca |
yaḥ prāg vyavasthito bhāvaḥ kena prajñapyate ‘tha saḥ ||

3. Но каквото и да е определено като съществуващо преди виждането, чуването и т. н.; чувство и т. н., по какъв начин той [то] се познава?

Както обикновено, първото възражение на Нāгāрджуна срещу допускането на предсетивна и предопитна същност е епистемологическо. Това възражение трябва да служи като предупреждение към онези, които смятат, че Нāгāрджуна признава необичаен, интуитивен и не-сетивен опит, чрез който се познава т. нар. „върховна реалност“ (*paramārtha*). Въпросът, който Нāгāрджуна задава тук, е ясен знак за неговата осведоменост спрямо типа емпиризъм, защитаван от Буда в неговата *Беседа за Всичко* (*Sabba-sutta, S* 4. 15; вж. също Калупахана, „A Buddist tract on empirism“ в *PEW* 19 (1969): 65–67).

4. vināpi darśanādīni yadi cāsau vyavasthitaḥ |
amūny api bhaviṣyanti vinā tena na saṃśayaḥ ||

4. Ако той е определен като съществуващ
дори без виждане,
то несъмнено и виждането съществува без него.

След като е проблематизирал емпиричната валидност на такова допускане, тук Нāгāрджуна повдига

логическо възражение. Ако предопитно съществуваща същност може да бъде определена без да се разчита на нейните опитни аспекти (например виждането), тогава би било логически възможно тези аспекти да бъдат определени без предхождащата ги същност. Това логическо заключение е толкова силно, че Нāгāрджуна използва термина *asaṃśaya* („без съмнение“) за да го опише.

5. ajyate kenacit kaścit kiṃcit kenacid ajyate |
kutaḥ kiṃcid vinā kaścit kiṃcit kaṃcid vinā kutaḥ ||

5. Някой се познава чрез нещо.
Нещо се познава чрез някой.
Как е възможно да има някой без нещо
и нещо без някой?

Тук отново попадаме на метода, който Нāгāрджуна използва, за да даде обяснение (*vyākhyāna*) на връзката между субстанция и свойство. Това е връзка по зависимост и нито субстанцията, нито свойството могат да бъдат разбрани правилно ако се мислят като независими същности, всяка от които има собствена природа.

6. sarvebhyo darśanādībhyaḥ kaścit pūrvo na vidyate |
ajyate darśanādīnām anyena punar anyadā ||

6. Някой не е наличен преди нечие виждане.
Все пак, в различни случаи,
някой може да бъде познат чрез неща,
различни от виждане.

След като отхвърля възгледа, че има същност, предхождаща всички форми на опита, Нāгāрджуна се опитва да избегне другата крайност – допускането за две раз-

лични същности по силата на различни опитни преживявания. Въздържането от абсолютното понятие за тъждество не означава, че човек трябва да се обрече на също толкова абсолютното понятие за различие. Нāгāрджуна смята, че тъждеството и различието могат да бъдат обяснени чрез емпиричното понятие за зависимост.

7. sarvebhyo darśanādibhyo yadi pūrvo na vidyate |
ekaikasmāt kathaṃ pūrvo darśanādeḥ sa vidyate ||

7. Ако няма виждащ преди всяко виждане,
как може да има някой виждащ
преди определено виждане?

Изглежда, че тук Нāгāрджуна споменава интересно допускане, стоящо в основата на теорията за идентичността. Понятието за Аз (*ātman*) или субстанция (*svabhāva*) обикновено се използва за да се обясни непрекъснатостта на множества от нееднакви феномени. Изхождайки от тази предпоставка, Нāгāрджуна твърди, че ако не е възможно да се познае личност или същност, която предхожда всички различни форми на опита, то тази личност или същност не би била дадена дори в ситуациите на индивидуален опит. Едно мигновено *cogito* би било също толкова невъзможно, колкото перманентен и вечен Аз (*ātman*).

8. draṣṭā sa eva sa śrotā sa eva yadi vedakaḥ |
ekaikasmād bhavet pūrvam evaṃ caitan na yujyate ||

8. Ако виждащият е в същото време
слушащ и чувстващ,
някой би съществувал
преди всяка една от функциите.

Но това е безсмислено.

Само ако виждащият, чуващият и изпитващият са абсолютно тъждествени, може да се каже, че личността пред-съществува спрямо всяка индивидуална ситуация в опита. Нāгāрджуна основателно отрича такава абсолютна тъждественост. Той вероятно е смятал, че дори в акта на виждане на един и същ обект в различни случаи не може да се говори за абсолютна тъждественост, а какво остава за наблюдаването на различни обекти. Основанието за това не е, че човешките преживявания или обектите на опита се променят във всеки един момент, а че варират обстоятелствата, в които преживяванията протичат. (По темата за сетивния поток вж. William James, *Some Problems of Philosophy,* Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press 1979, 31–32).

9. draṣṭānya eva śrotānyo vedako ‘nyaḥ punar yadi |
sati syād draṣṭari śrotā bahutvaṃ cātmanāṃ bhavet ||

9. Ако виждащият, чуващият и чувстващият
са различни,
тогава, където има виждащ,
също така би имало чуващ,
и така би имало множество от азове.

Ако абсолютната тъждественост е невъзможна, то абсолютното различие също не е възможно, защото в този случай във всеки поток на опита биха се намирали множество от различни азове или същности, съответстващи на различните преживявания.

10. darśana-śravaṇādini vedanādīni cāpy atha |
[...]

10. Той [т. е. Азът] не е налице в елементите,
от които възникват виждането, чуването и т. н.,
а също така чустването и т. н.

В глава V, посветена на елементите (*dhātu*), Нāгāрджуна изследваше теориите, представени от метафизиците по отношение на физиологическите основи на човешкия опит като зрението, слуха и т. н. Макар че според Абхидхарма първите пет сетивни органа и техните обекти попадат в категорията на наследената материя (*upādā rūpa*), няма никакъв признак, че тази класификация е свързана с допускането на „аз“ или субстанция в индивидуалните елементи, които конституират тези сетивни органи и обекти. Както беше посочено по-рано, отговорността за подобна метафизика се стоварва върху тълкувателите на Абхидхарма. Тук Нāгāрджуна се завръща към изследване на ранните беседи и на Абхидхарма, където няма признаване на Аз или субстанция не само в съчетанието на агрегатите или елементите, но и във всеки индивидуален елемент (вж. също глава IV).

11. darśana-śravaṇādīni vedanādīni cāpy atha |
na vidyate ced yasya sa na vidyanta imāny api ||

11. Ако онзи, на който принадлежи
виждането, чуването и т. н., чувството и т. н.,
не е налице,
също и тези функции не биха били налице.

Нāгāрджуна започва с възражение срещу противникова теза, утвърждаваща наличието на предхождаща същност, към която принадлежат преживяванията като виждане и чуване. Тезата на опонента имплицира, че

преживяванията виждане и т. н. са независими елементи, присвоени от също толкова независима предопитна същност. За Нāгāрджуна е неприемлива не само предопитната същност, но и преживяванията, мислени от опонентите му като „сами по себе си“. Така тук не става дума за отрицание на всички форми на описание на опита, а по-скоро за отхвърляне на специфичен тип разграничение, до което прибягват метафизиците.

12. prāk ca yo darśanādibhyaḥ sāṃprataṃ cordhvam eva ca |
na vidyate ‘sti nāstīti nivṛttās tatra kalpanā ||

12. Където липсва някой
предхождащ, едновременен или следващ виждането,
там се отхвърлят мислите
за съществуване и не-съществуване.

Тук Нāгāрджуна отхвърля съществуването на независима същност в рамките на процеса на възприемане, независимо дали тя е преди опита, едновременна с него или след него. Това не означава, че той е готов да приеме схващането на Саутрāнтика за независимото случване на впечатленията, постъпващи едно след друго в мигновена последователност без причинни връзки. В този контекст (*tatra*) Нāгāрджуна е готов да изостави мислите (*kalpanā*) за съществуване и не-съществуване (*asti nāstīti*) по начина, по който ги разбират субстанциалистите.

Глава Десета

ИЗСЛЕДВАНЕ НА ОГЪНЯ И ГОРЯЩОТО

(agnīndhana-parīkṣā)

1. yad indhanaṃ sa ced agnir ekatvaṃ kartṛ-karmaṇoḥ |
anyaś ced indhanād agnir indhanād apy ṛte bhavet ||

1. Ако огънят беше горящото,
това би било тъждество на деятел и действие.
Ако огънят беше различен от горящото,
той би съществувал и без горящо.

Както беше посочено, глава IX е посветена на изследването на *причината* или *основата* на спекулациите, които в крайна сметка довеждат до убеждението в същности като „Аз“ (*ātman*) или „субстанция“ (*svabhāva*). Такива спекулации се отнасят до проблема за „миналото“ (*pūrva*). Защо след анализа от девета глава започва изследване на метафората за „огъня и горящото“ (*agnīndhana*)? Какво е общото между двете теми?

Достатъчен е само поглед към споровете от времето на Нāгāрджуна, за да се разбере нуждата от тази глава. Тук на помощ отново идва Васубандху. В неговото съчинение *Abhidharmakośa-bhāṣya* той отразява спор сред будистите, който се води от векове. Именно този спор не може да се е изплъзнал от вниманието на Нāгāрджуна.

Деветата глава от *Abhidharmakośa* е приложение (*Akb,* 461–479; преведено на английски от Т. И. Шчер-

бацки, *The Soul Theory of the Buddhists,* в *Bulleting de l'Academie des Sciences de Russie,* Petrograd 1920, преиздадено през 1970, Bharatiya Vidya Prakasan, Varanasi). Там става дума за полемиката с представителите на Vātsīputriya (смятани за близки до тези на Arya-Sammitīya, вж. *Sakv,* 699), които защитават тезата, че съществува „истинска личност" (*santaṃ pudgalaṃ*). В последвалия спор, представителите на Vātsīputriya биват принудени да признаят, че тази „личност" не е нито субстанция (*dravya*) (подобна на телесната форма – *rūpa*) и т. н., нито само означение (*prajñapti*) (просто име, както например „мляко" (*kṣīra*): последното не е нищо повече от агрегат на субстанциите – *dravya*). Когато Васубандху, представителят на Саутрāнтика, поставя въпроса дали личността е реална или номинална, представителите на Vātsīputriya използват метафората за „огъня и горящото" (*agnīndhana*) за да илюстрират гледната си точка (*Akb,* 461). След това тази метафора бива обсъдена надълго и нашироко и изглежда, че именно тя е *най*-важния способ, с който представителите на Vātsīputriya се опитват да обосноват концепцията си за „личност".

Разбираемо е, следователно, защо след като решава въпроса със субстанциалния агент (*kāraka*, глава VIII), както и въпроса за подбудите, довели до подобна теория (а именно, желанието на човек да проследи идентичността си в миналото, *pūrva*), Нāгāрджуна се насочва към изследване на тази изключително важна метафора, използвана от субстанциалистите като обосновка на тяхната концепция за агент.

Важно е да се помни, че Васубандху, авторът на *Abhidharmakośa*, е бил представител на Саутрāнтика и е смятал, че „личността" (*pudgala*) е само обозначение (*prajñapti*) без каквато и да било реалност. Оттук произлиза и съгласието му с номиналистката позиция (*Akb,*

461, *atha prajñaptiḥ, vayam apy evaṃ brūmaḥ*). Субстанциалистката позиция пък (*dravya-vāda*) се идентифицира с възгледа на Сарвāстивāда. Макар че на практика сарвастивадините да не предлагат субстанциалистка теория за личността, тяхната концепция за субстанция (*svabhāva*) не успява да избегне подобни импликации (вж. *Sakv,* 362, *svabhāvata ity ātmataḥ*).

Но ако теорията на Сарвāстивāда може да бъде идентифицирана по импликация със субстанциалисткия възглед за личност (*pudgala*), то каква концепция поддържат представителите на Vātsīputriya? Те търсят средна позиция между субстанциализма (*dravya*) и номинализма (*prajñapti*). Следователно, дискусията относно метафората за „огъня и горящото“ е предвидена като решение на това противопоставяне.

Аргументацията протича по следния начин: „Без горящо, не би имало обозначаване на огън. Въпреки това, огънят не може да бъде обозначен като нещо различно от горящото, нито като нещо тъждествено нему“ (*Akb,* 462, *Na hi vinendhanenāgniḥ prajñapyate, na cānya indhanād agniḥ śakyate prajñapayituṃ nāpy ananyaḥ*). По същия начин, личността не е нито тъждествена на, нито различна от агрегатите. (Ако приемем негативистката интерпретация на диалектиката на Нāгāрджуна, както често правят съвременните учени, позицията на Мāдхямика не би била по-различна от тази на Vātsīputriya, описана по-горе).

Когато се повдига въпроса кой от шестте сетивни органа дава познание за „личността“, представителите на Vātsīputriya отговарят така: „Това става чрез всичките шест“ (*ṣaḍbhir api, Akb,* 463). Твърдението, което следва, е: „Една „личност“ се разпознава въз основа на зрително позната телесна форма (*cakṣur-vijñeyāni rūpāṇi*). По този начин една личност следва да бъде провъзгласена за зри-

телно познаваема и зрително не-познаваема; тя нито е телесна форма, нито не е телесна форма“.

Тези и други аргументи показват, че избягвайки дихотомиите на теза и антитеза, представителите на Vātsīputriya са следвали диалектически метод на синтез. За съжаление, този възглед е приписван и на Нāгāрджуна. Съдържанието на настоящата глава следва да бъде внимателно изследвано в светлината на концепцията за личност на Vātsīputriya.

Когато представителите на Vātsīputriya утвърждават, че огънят и горящото нито са тъждествени, нито са различни, те всъщност признават и двете. Според тях и огънят, и горящото се състоят от четири субстанции (*ubhayam aṣṭa-dharmakaṃ*). Единствената разлика между тях е, че при огъня елементът на топлината (*uṣṇam*) господства, докато при горящото той е латентен. По този начин и двете са едновременно тъждествени или неразлични и все пак са различни от гледна точка на времевото различие (*bhinnakālatvāt*). Така негативното описание на Vātsīputriya не е предвидено като възражение срещу метафизичните възгледи, какъвто е случаят при Нāгāрджуна (коментара към Посвещението), а като едновременно утвърждаване на тъждеството и различието с цел достигане на висша синтеза. В критиката на Нāгāрджуна срещу тъждеството на огъня и горящото в горната строфа този подход (т. е., синтезът) отсъства. Според Нāгāрджуна тъждеството на огън и горящо означава тъждество на агент и действие. Ако пък тези две са различни, всяко от тях би могло да бъде независимо.

2. nitya-pradīpta eva syād apradīpana-hetukaḥ |
punar ārambha-vaiyarthyam evaṃ cākarmakaḥ sati ||

2. Горене без причина би пламтяло вечно.

Така неговото ставане би се оказало безсмислено.
Ако това стане, то ще бъде без функция.

Тъждеството на огън и горящо, защитавано от Vātsīputriya (обяснено чрез осемте елемента, *aṣṭa-dharmaka*, вж. по-горе), би довело до възгледа, че и огънят и горящото горят непрестанно (*nitya-pradīpta*), защото топлинният елемент (*uṣṇa*) се намира и в двете и следователно разликата между тях е по-скоро количествена, отколкото качествена. Така се стига и до отрицанието на емпиричния факт на запалване на огън. Ако огънят и горящото винаги горят, то огънят би бил лишен от каквато и да е специфична функция. Употребата на метафората за огъня от страна на Буда в *M* 1. 487 несъмнено е несубстанциалистка в импликациите си. Буда е искал да покаже, че подобно на огъня, който не се „съхранява“ някъде след угасването си, „освободеният“ (*tathāgata*) не съществува във вечно блаженство след смъртта (*paraṃ maraṇā*). Критиката на Нāгāрджуна срещу метафората за „огъня и горящото“ изглежда следва стъпките, по които самият Буда обяснява феномена на огъня.

3. paratra nirapekṣatvād apradīpana-hetukaḥ |
punar ārambha-vaiyarthyaṃ nitya-pradīptaḥ prasajyate||

3. Горене без причина,
понеже не би зависело от друго и,
следователно, би пламтяло вечно,
би значело безсмисленост на започването му.

Един субстанциалистки възглед за огъня го представя като независим от други елементи или неща. Следователно, от такъв възглед биха последвали всички импликации, споменати във фрагмент X. 2.

4. tatraitasmād idhyamānam indhanaṃ bhavatīti cet |
kenedhyatām indhanaṃ, tat tāvan matram idaṃ yadā ||

4. Ако се приеме, че горящото е горящото и,
следователно, горящото е само горящото,
чрез какво горящото бива изгаряно?

Тук се обяснява субстанциалистката гледна точка изразена във фрагмент X. 2. Ако горящото вече притежава топлинния елемент (*uṣṇa*) и следователно вече гори (*idhyamāna*), човек може не само да постави въпроса за началото на горенето, но и да запита какво води до това горене.

5. anyo na prāpsyate 'prāpto na dhakṣyaty adahan punaḥ|
na nirvāsyaty anirvāṇaḥ sthāsyate vā svaliṅgavān ||

5. Горящо, което е различно, не се достига;
не-достигнатото не се запалва.
По-нататък, това, което не се запалва, не изчезва.
Това, което не изчезва, остава,
подобно на човек, който има собствен белег.

Ако се допусне, че огънят и горящото са различни, се появяват нови проблеми. В настоящия контекст разликата имплицира абсолютно разграничение или независимост. По този начин едната същност не би могла да достигне другата. Огънят не би могъл да достигне горящото. Когато огънят не може да достигне горящото, то не може да гори. Това, което не гори, не изчезва и остава вечно. Така се затваря порочният кръг, до който могат да доведат подобни спекулации.

6. anya evendhanād agnir indhanaṃ prapnuyad yadi |
strī saṃprāpnoti puruṣaṃ puruṣaś ca striyaṃ yathā ||

6. Ако огънят е различен от горящото,
той би достигнал горящото,
точно както жената се опитва да достигне мъж
и мъжът се опитва да достигне жената.

Ако огънят и горящото бъдат мислени като различни, но все пак взаимно-допълващи се, Нāгāрджуна е готов да допусне този тип взаимовръзка. Той схваща тази взаимовръзка като подобна на връзката между мъж и жена.

За съжаление тук отново се срещаме с негативистката интерпретация на Чандракӣрти. Без да се опита да изследва метафората на Нāгāрджуна за „мъжа и жената“, Чандракӣрти допуска, че илюстрираната връзка е безсмислена (*dṛṣṭānta-vaiyarthyaṃ*). Нещата стоят по точно обратния начин: Нāгāрджуна хвърля ръкавицата на опонента, като показва, че връзката, която съществува между мъжа и жената, може да бъде приписана и на огъня и горящото *по начина, по който опонентът мисли за тях.*

В разбирането на емпиричната връзка между мъжа и жената несъмнено не би могло да има особени трудности. Поради способността им за взаимодопълване, те се привличат един към друг. Тази връзка ясно е изразена от Буда в първите две беседи от *Aṅguttara-nikāya* (1. 1–2). Въпреки това, Буда никога не се е опивал да премине отвъд тази емпирична връзка, за да изследва как всичко това се е случило. В основата на спекулациите, записани в Упанишадите, стои именно изследване, опитващо се да премине отвъд емпирията. В *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (I.

4. 3–4) при описанието на произхода на вселената от единичен неделим Аз (*ātman*) се казва:

„Наистина той не изпитвал удоволствие. Този, който е сам, няма удоволствие. Той желаел втори и станал толкова голям, колкото са мъж и жена в тясна прегръдка. Той накарал това *Аз* да се разпадне на две части. От това възникнали съпруг и съпруга... Той се обединил с нея. От това произлезли човешките същества.

Тя си мислела: „Как е възможно той да се обедини с мен, след като ме произведе от самия него? Добре, нека се скрия“. Тя се превърнала в крава, той се превърнал в бик и се съединил с нея и от това се родили кравите... Несъмнено, така той произвел всичко, което съществува по двойки, докато стигнал до мравките“.

Такъв тип отговори се появяват в следствие на въпроси, насочени не само към разкриването на абсолютния произход на нещата, но и на тяхната субстанциалност. Представителите на Vātsīputriya използват метафората за огъня и горящото не само за да обяснят връзката между две емпирични събития, но и за да обосноват концепцията за предопитно съществуваща „личност“ (*pudgala*). Тази „личност“ не се различава от предопитно съществуващия Аз (*ātman*), за който се говори в Упанишадите. Това става ясно от метафората за „мъжа и жената“.

Схватливият Нāгāрджуна е наясно с обосновката на хората, конструирали тази метафора. Ето защо в настоящата строфа той допуска възможността огънят и горящото да са във взаимно-допълваща се връзка. Ако обаче от тази връзка се извлече друга импликация, Нāгāрджуна е готов да разкрие нейната несъстоятелност – именно това е подходът му в следващите строфи.

7. anya evendhanād agnir indhanaṃ kāman āpnuyād |
agnīndhane yadi syātām anyonyena tiraskṛte ||

7. Огънят, който е различен от горящото
може да достигне горящото
само ако огънят и горящото бяха взаимно отделени.

Тук Нāгāрджуна отново определя взаимовръзката между огъня и горящото в случай, че те се привличат едно друго. Необходимо условие за тази връзка би било, че двете трябва да са отделени едно от друго. Без такава отделеност би било безсмислено да се говори за достигане на едното от другото. Това е опит да се унищожи вярата в тайнствено под-лежащо единство или субстанциална връзка. Нāгāрджуна не отрича емпиричните различия и връзката по зависимост между тези събития. Той обаче не е склонен да остави никакво място за спекулация относно под-лежащи субстанции (*svabhāva*).

8. yadīndhanam apekṣyāgnir apekṣyāgniṃ yadīndhanaṃ |
katarat pūrva-niṣpannaṃ yad apekṣyāgnir indhanam ||

8. Ако огънят е обусловен
от горящото и горящото от огъня,
кое от двете е пред-осъществено така,
че огънят да бъде зависим от горящото?

На дневен ред идва обосновката на субстанциалистите, които използват вече обяснените във фрагмент X. 6 метафори „огън и горящо“ (*agnīndhana*) и „жена и мъж“ (*strī-puruṣa*). Нека огънят и горящото да бъдат свързани чрез връзка на обусловеност (*apekṣā*). Нāгāрджуна няма възражения срещу тази връзка и това става ясно от начина, по който същата концепция за обусловеност е използвана от Чандракӣрти в редица случаи (вж. *MKV(P),* 47; 189; 200; 202; 345; 492; 527). В настоящата строфа

Нāгāрджуна не отхвърля взаимната обусловеност на феномените, а само пред-осъщественото или предопитно съществуване (*pūrva-niṣpanna*) на който и да било от тях. Глава IX ясно показва, че спекулациите по отношение на предопитната същност обикновено преминават в метафизични спекулации. След като поставя въпроса кое от двете неща (огъня или горящото) предшества другото (въпрос, който един субстанциалист със сигурност би поставил), Нāгāрджуна продължава с анализа на възможните отговори и с критиката на незадоволителните им импликации.

9. yadīndhanam apekṣyāgnir agneḥ siddhasya sādhanam|
evaṃ satīndhanaṃ cāpi bhaviṣyati niragnikam ||

9. Ако огънят беше зависим от горящото,
щеше да има свидетелство за огън,
който е вече налице.
Когато случаят е такъв,
горящото би съществувало без огън.

Нāгāрджуна осуетява поредния опит от страна на субстанциалистите и настоява, че ако горящото беше предшестващата същност (*pūrva-niṣpanna*), а огънят беше обусловен от тази същност, то това, което следва да бъде създадено, вече е създадено. С други думи, субстанциалистките трактовки на обусловеността (*parasparāpekṣā*) биха означавали, че огънят е вече съществуващ в горящото, т. е. в самата предхождаща същност. Ако огънят е вече съществуващ в горящото, то огънят не би се нуждаел от горящо за истинското си съществуване. Така огънят и горящото не биха могли да бъдат взаимно обусловени – човек би могъл да мисли за горящо без да мисли за огън (*nir-agnikam*).

10. yo ‘pekṣyā sidhyate bhāvas tam evāpekṣyā sidhyati |
yadi yo ‘pekṣitavyaḥ sa sidhyatāṃ kam apekṣyā kaḥ ||[165]

***Гарфилд**:*
„10. Ако това, от което зависи нещо,
е установено чрез нещото,
зависимо от него,
кое е установено в зависимост от кое? “[166]

Ако събитията са истински обусловени, те трябва да бъдат взаимно обусловени или зависими. Ако едната от две взаимно обусловени същности бъде открита в другата под някаква субстанциална или есенциална форма, понятието за обусловеност бива неутрализирано. Едната същност става основна, а другата – повърхностна. Тогава възниква следният проблем: кое зависи от кое? Както беше споменато по-рано, представителите на Vātsīputriya не търсят начин за разграждане на тъждеството и различието, а се стремят да запазят и двете чрез висша синтеза. Целта на Нāгāрджуна тук не е да легитимира концепциите за тъждество и различие, които метафизиците бяха използвали като стъпало към понятието за „личност“ (*pudgala*).

11. yo ‘pekṣyā sidhyate bhāvaḥ so ‘siddho ‘pekṣate katham |
athāpy apekṣate siddhaḥ tv apekṣāsya na yujyate ||

---

[165] Преводът на Калупахана (*The Philosophy of Middle Way*, 202) тук е прехвърлен към 11. (бел. ред.).

[166] Garfield, J, *The Fundamental Wisdom of the Middle Way*, 192.

11. [10.] Как може нещо съществуващо,
установено чрез условие,
ако все още не е установено, да бъде обусловено?
[11]. Дори така,
как може това, което е вече установено,
да бъде обусловено?
Затова неговата обусловеност не е смислена.

Във фрагмент X. 10 става дума за огъня, който е вече установен (*siddha*), т. е. за нещо, което е реално съществуващо (*sad-bhūta*). Ако човек премине в другата крайност – да се изказва за събития, които не са установени (*asiddha*), т. е. за тези, които са реално несъществуващи (*asad-bhūta*) – то как е възможно такива събития да бъдат обусловени (*apekṣyā sidhyate*)?

Така нито вече установеното (*siddha*), нито неустановеното (*asiddha*) могат да се свържат чрез взаимно обуславяне. По този субстанциален начин обусловеността (*apekṣā*) не е утвърдена.

12. apekṣyendhanam agnir na nānapekṣyāgnir indhanam|
apekṣyendhanam agniṃ na nānapekṣyāgnim indhanam ||

12. Огънят не е обусловен от горящо;
огънят не е не-обусловен от горящо.
Горящото не е обусловено от огън;
горящото не е не-обусловено от огън.

Ако идеите в тази строфа бъдат разгледани извън контекста на казаното до момента, би било лесно да се заключи, че тук Нāгāрджуна изразява „неизразимото“; че отрицанията като „не-изчезване“ (*anirod-haṃ*) и „невъзникване“ (*anutpādaṃ*) следва да проправят пътя на

„не-концептуалната“ и „не-дуална“ върховна реалност (*paramārtha*). Ако обаче тези идеи бъдат поставени в съответния контекст, а именно в контекста субстанциалните обяснения на „взаимната обусловеност“ (*parasparāpekṣā*), то негативните твърдения могат да бъдат разтълкувани като категорично отхвърляне на такива обяснения. Както става ясно от няколко цитата на Чандракӣрти (фрагмент X. 7), „обусловеността“ (*apekṣā*) може да бъде обяснена по емпиричен начин, точно както понятията за причина или условие (*pratyaya*) или идеята за движение (*gati*) могат да бъдат изяснени (вж. глави I и II).

13. agacchaty anyato nāgnir indhane ‘gnir na vidyate |
atrendhane śeṣam uktaṃ gamyamāna-gatāgataiḥ ||

13. Огънят не е обусловен
от нещо различно от горящото;
но огънят не е видим в горящото.
Така относно горящото се процедира
както относно сега движещото се,
движеното и недвиженото.

Огънят не произлиза от нещо различно, нито пък огънят е видян в горящото. Така тук, относно горящото, останалото се постулира като в случая с движещото се, придвиженото и не придвиженото.

След като критикува метафизичните интерпретации на „обусловеността“ (*apekṣā*) между огъня и горящото, Нāгāрджуна се завръща към вече познатите субстанциалистки теории за себе-причиняването (*svata utpatti*) и външното причиняване (*parata utpatti*). Огънят не е заложен в горящото, нито пък произлиза от нещо външно или различно. Ако бъдат представени допълнителни

обяснения, основаващи се върху такива субстанциалистки идеи, те могат да бъдат анализирани чрез техниките от втора глава, където се разискваше движението (*gati*).

14. indhanaṃ punar agnir na nāgnir anyatra cendhanāt |
nāgnir indhanavān nāgnav indhanāni na teṣu saḥ |

14. По-нататък, горящото не е огън.
Без горящо няма огън.
Огънят не е притежаван от горящото.
Горящото не е в огъня, нито огънят е в горящото.

Тук се отхвърлят всички субстанциални формулировки на понятието за тъждественост, приложено към огъня и горящото. Това е направено чрез аналитичните техники от първа глава.

15. agnīndhanābhyāṃ vyākhyāta ātmopādanayoḥ
kramaḥ |
sarvo niravaśeṣeṇa sārdhaṃ ghaṭa-paṭādibhiḥ ||

15. Чрез примерите за огъня и горящото,
заедно с примерите за гърнето, плата и т. н.,
всички методи на анализ на Аза и вкопчването
бяха обяснени без остатък.

Тук метафората за огъня и горящото (*agnīndhana*) е използвана за разобличаването на субстанциалните интерпретации на Аза (*ātman*) и „вкопчването“ (*upādana*). Означава ли това, че са възможни други интерпретации на Аза и „вкопчването“? Отговорът е положителен, особено в контекста на казаното от Нāгāрджуна във връзка с „вкопчването“ и „алчния човек“ (*upādātṛ*) или във връзка с действието и деятеля (*karma-kāraka*).

Анализът в настоящата строфа не може да се ограничи единствено до метафората за „огъня и горящото“. Той е приложим върху всички останали метафори от тогавашния спекулативен период, като например „глината и гърнето“ или „иглата и платът“.

16. ātmanaś ca satattvaṃ ye bhāvānāṃ ca pṛthak pṛthak|
nirdiśanti na tān manye śāsanasyārtha-kovidān ||

16. Онези, които постулират
субстанциалността на Аза
и на отделните съществуващи
– тях не смятам за вещи в смисъла на посланието
[на Буда].

Тук Нāгāрджуна прави ясно и еднозначно изказване. Онези, които защитават *субстанциалното съществуване* (*satattvam*), независимо дали то се отнася към монистичен Аз (*ātman*) или към различаващи се същности (*pṛthak pṛthak bhāvānāṃ*), не са запознати с ученията на Буда. Но след като формулира това изказване чрез твърдението: „[Аз] не смятам“ ([*ahaṃ*] *na manye*), какъв Аз признава Нāгāрджуна? Със сигурност не подобен на критикувания до момента. Отговорът на този въпрос ще бъде даден покъсно в трактата.

Глава Единадесета

ИЗСЛЕДВАНЕ НА НАЧАЛОТО И КРАЯ

(pūrvāparakoṭi-parīkṣā)

1. pūrvā prajñāyate koṭir nety uvāca mahāmuniḥ |
saṃsāro 'navarāgro hi nāsty ādir nāpi paścimaḥ ||

1. Великият мъдрец казва, че началото не е известно.
Жизненият процес е без начало и край.
Няма нито начало, нито край.

Критиката срещу Аза (*ātman*) като субстанциална същност в последните няколко глави поставя още свързани с темата проблеми. Ако няма такава същност, как може да се обясни жизненият процес, състоящ се от повторение на раждане и смърт?

Прераждането или пресъздаването (*punabbhava*) е важен елемент в будисткото учение, макар че Буда се е занимавал повече с проблемите на настоящия живот, отколкото с тези на миналия. Както беше споменато порано (вж. коментара към фрагмент IX. 1–2), според Буда познанието на миналото (*atītaṃse ñāṇa*) е важно средство за разбиране на настоящето. Въпреки това, той не насърчава спекулацията по отношение на миналото поради опасенията, че това би довело до всевъзможни възгледи. Ето защо той избягва спекулациите по отношение на абсолютното начало на нещата. Това е илюстрирано в изказването му: „Немислимо е началото на този жизнен-процес. Предшестващото начало не е налично“ (*Anama-*

taggo 'yaṃ ... saṃsāro pubbākoṭi na paññā-yati, S 2. 178, 193; 3. 144. 151). Това не е отричане на предшестващото начало или на започването на нещата, а само на възможността то да се възприеме или осмисли. Въпреки това, с проблемите, възникнали през схоластическия период по отношение на въпроса за обяснението на всяка форма на произход (*utpāda*), а не само на първоначалото (*pūrvā koṭi*), някои будисти са били принудени да директно отхвърлят всяка форма на започване. Докато концепцията на Сарвāстивāда за субстанция не допуска произход и преставане, представителите на Саутрāнтика се сблъскват със затруднения при обяснението на произхода и преставането на мигновените събития. Тези затруднения в обяснението изглежда водят до допускането за отсъствие на начало, а не само немислимостта на това начало. Така терминът *anamatagga* („немислимо е началото") бива заменен от *anavarāgra* („без край и начало"). Ето защо Нāгāрджуна започва да изследва характерния за неговото време възглед, но в края се връща към подхода на Буда спрямо същия проблем. Чандракīрти, който е напълно обвързан с литературната традиция на неговото време и е повлиян от трансценденталисткия подход в четенето на Нāгāрджуна, изглежда не разпознава гореспоменатата промяна, настъпила в будистката концепция за жизнения процес (*saṃsāra*).

2. naivāgraṃ nāvaraṃ yasya tasya madhyaṃ kuto bhavet |
tasmān nātropapadyante pūrvāpara-saha-kramāḥ ||

2. Как е възможно
безначалното и безкрайното да има среда?
Следователно методите на (различаване)
на началото, края и двете заедно (средата)

не са удачни.

Като започва с характерното за неговото време допускане, че няма нито начало, нито край, Нāгāрджуна повдига въпроса как в отсъствието на тези две крайности човек би могъл да говори за „среда“ (*madhya*). След това той прилага тази критика срещу субстанциалната интерпретация на понятието за жизнен процес (*saṃsāra*).

3. pūrvaṃ jātir yadi bhavej jarā-maraṇam uttaraṃ |
nir-jarā-maraṇā jātir bhavej jāyeta cāmṛtaḥ ||

3. Ако раждането беше първо,
а тлеенето и смъртта го следваха,
то раждането би било без тлеене и смърт
и така би се родил безсмъртен.

Трудностите, създадени от представителите на Сарвāстивāда и Саутрāнтика по отношение на обяснението на зрителната континуалност, вече са подробно изследвани в *Кариката*. Линейният възглед за причинния процес, според който последният е накъсан на отделни събития, следващи едно друго, оставя тези събития без възможни връзки помежду им. Ако в обяснението на събития като раждане (*jāti*) и тлеене-смърт (*jarā-maraṇa*) бъде използван същият модел, това би имплицирало, че раждането няма нищо общо с тлеенето и смъртта. Между тях не би имало връзка на необходимост. Ако този аргумент бъде доведен до край, се стига до схващането за безсмъртие (*amṛta*), защото би имало нещо, което продължава без тлеене и смърт. Тук Нāгāрджуна не настоява, че тлеенето и смъртта следва да са заложени в раждането. Той просто показва затрудненията, с които се сблъскват защитниците на линейния възглед за причинния процес.

4. paścāj jātir yadi bhavej jarā-maraṇam āditaḥ |
ahetukam ajātasya syāj jarā-maraṇaṃ katham ||

4. Ако раждането следва,
а тлеенето и смъртта са първи,
последните биха били без причина.
Как може да има тлеене и смърт на някой,
който не е роден?

При поставянето на раждането след тлеенето и смъртта в линейния възглед за жизнения процес неизбежно следва заключението, че раждането не може да се свърже с нищо предходно и следователно е непричинено. Ако раждането не може да бъде обяснено, както тлеенето и смъртта не бяха обяснени (вж. XI. 3), може да се говори за не-роденото (*ajāta*). Нāгāрджуна смята, че е безсмислено да се говори за тлеене и смърт на нещо неродено.

5. na jarā-maraṇenaiva jātiś ca saha yujyate |
mriyeta jāyamānaś ca syāc cāhetukatobhayoḥ ||

5. Несъмнено, тлеенето и смъртта
като съпътстващи обстоятелства на раждането
не са смислени.
[Иначе] онова, което е в процес на раждане,
също така би умирало и двете
биха се оказали безпричинни.

Както беше споменато в коментара към фрагмент XI. 4, един от начините за обяснение на проблемите, изложени във фрагменти XI. 4–5, би бил да се допусне, че тлеенето и смъртта (*jarā-maraṇa*) са заложени в ражда-

нето (*jāti*). Тази връзка на неотделимост би означавала, че тлеенето и смъртта започват заедно с раждането и следователно би могло да се каже, че онзи, който се ражда, в същото време умира. Така нито едно от тях не би могло да бъде причина за другото, а случването на непричинени събития е самопроизволно.

6. yatra na prabhavanty ete pūrvāpara-saha-kramāḥ |
prapañcayanti tāṃ jātiṃ taj jarā-maraṇaṃ ca kim ||

6. Ако нямаше начин на различаване
на предходно, следващо и едновременно,
защо човек е обладан
от раждането, тлеенето и смъртта?

Спекулацията, която се поставя под въпрос тук, е свързана с последователността на раждане, тлеене и смърт, обсъдена по-горе. Не става дума за отхвърляне на всяка форма на рефлексия. Дори ако глаголът *prapañcayanti* бъде преведен като „концептуализиране“, както го схващат мнозинството съвременни преводачи на будистки текстове, в настоящия контекст той не означава опразването на ума от всички концепции за раждането, тлеенето и смъртта. Отрича се само специфичната форма на концептуализация, спомената в предишните твърдения и в миналите строфи.

7. kāryaṃ ca kāraṇaṃ caiva lakṣyaṃ lakṣaṇam eva ca |
vedanā vedakaś caiva santy arthā ye ca kecana ||
8. pūrva na vidyate koṭiḥ saṃsārasya na kevalaṃ |
sarveṣām api bhāvānāṃ pūrvā koṭī na vidyate ||

7. Не е видимо начало на следствие и причина,
на характеризирано и характеристика,

на чувство и чувстващ или на плодовете.
8. Не е видимо начало
на целия жизнен процес и на всички съществуващи.

Не е изненадващо, че Нāгāрджуна завършва своето изследване върху началната и крайната точка (*koṭi*) на събитията, независимо дали това са началото и края на причината и следствието, на характеризираното и характеристиката, на преживяванията, на жизнения процес или дори на всички съществуващи (*bhāva*), с твърдението, че те (началото и края) не са налице (*na vidyate*). Нāгāрджуна не твърди, че тези събития *нямат* начало и край.

Глава Дванадесета

ИЗСЛЕДВАНЕ НА СТРАДАНИЕТО

(duḥkha-parīkṣā)

1. svayaṃ kṛtaṃ para-kṛtaṃ dvābhyāṃ kṛtam ahetukaṃ|
duḥkham ity eka icchanti tac ca kāryaṃ na yujyate ||

1. Твърди се, че страданието е себе-причинено,
причинено от друго, причинено и по двата начина
или без причина.
[Страданието като] такова следствие
не е смислено.

В обсъждането на жизнения процес (*saṃsāra*) Нāгāрджуна стига до изследването на проблема за страданието (*duḥkha*). Вероятно докато е съставял тази глава, Нāгāрджуна е имал пред себе си копие от беседата с Аччела-Кассапа (*S* 2. 18–22l; *Tsa* 12. 20 [*Taisho* 2. 86].

Беседата на Буда с Аччела-Кассапа започва с четирите теории, които се отнасят до причината за страданието и които Нāгāрджуна третира по почти същия начин като Буда. Единствените разлики са: (1) по отношение на обяснението на четвъртата от причините. При Нāгāрджуна тя е описана като *ahetukaṃ*, а при Буда – като *adhicca-samuppannaṃ* (вж. по-долу XII. 9); (2) докато Буда съветва Кассапа да не навлиза в подобни спекулации като настоява: „Не [говори] така“ (*mā h'evaṃ*), Нāгāрджуна твърди, че тези теории са безсмислени.

2. svayaṃ kṛtaṃ yadi bhavet pratīya na tato bhavet |
skandhān imān amī skandhāḥ saṃbhavanti pratīya hi ||

2. Ако страданието беше себе-причинено,
то не би могло да възникне зависимо.
Несъмнено, в зависимост от едни агрегати
възникват други агрегати.

Буда изобличава понятието за себе-причиняване на страданието чрез възгледа, представен в следното изказване: „Той действа и той [самият] жъне последствията“ (*so karoti so paṭisaṃvediyati*). Основанието, на което Буда не приема подобен възглед, е че той води до етернализъм (*sassataṃ etaṃ pareti*). Нāгāрджуна със сигурност знае, че Буда използва концепцията за зависимия произход (*paṭiccasamuppāda*), за да избегне етерналистките теории. Това е основната тема – не само в беседата с Каччāяна, но в тази с Аччела-Кассапа, където още веднъж зависимостта е представена като средната позиция между двете крайности на етернализма и анихилационизма (*S* 2. 20). Следователно не е изненадващо, че Нāгāрджуна отхвърля концепцията за себе-причиняване на страданието въз основа на това, че в този случай страданието не би възникнало зависимо (*na pratītya-bhavet*).

Освен това, етернализмът, който бива въплътен в теорията за себе-причиняване на страданието, се отнася по-скоро до индивидуалния Аз или душа (*ātman*), а не към субстанцията (*svabhāva*). Ето защо Нāгāрджуна настоява, че онова, което се налага като Аз или душа не е нищо друго освен възникването на ред агрегати, зависим от (*pratītya*) друг ред агрегати.

3. yady amībhya ime ‘nye syur ebhyo vāmī pare yadi |
bhavet para-kṛtaṃ duḥkhaṃ parair ebhir amī kṛtāḥ ||

3. Ако от това произлиза онова, което е различно,
или от онова произлиза това, което е различно,
то страданието би било причинено от друго.

Това е дефиниция на „външно причиняване“ (*para-kṛta*). Нāгāрджуна вече е обяснил връзката между себе-природа или субстанция (*svabhāva*) и друго-природа (*parabhāva*) (вж. I. 3). В I. 3 той утвърждава, че без себе-природа няма друго-природа (*avidyamāne svabhāve parabhāvo na vidyate*). В настоящата строфа Нāгāрджуна използва същия принцип за да обясни „причиняването от друг“. Той използва аблативен падеж (*amībhyaḥ*, *ebhyaḥ*), чрез който изразява „източника“ или „произхода“. Това е направено с цел да се обясни възникването на нещо *от вътрешността* на нещо друго, което го е предшествало. С други думи, въпреки, че следствието е различно от причината, то възниква от нея; т. е. външното причиняване е неизменно свързано със себе-причиняването.

Важно е това изказване да се разграничи от изказването във фрагмент XII. 2, което не е в аблативен, а във винителен (*imān skandhān pratīya*) падеж, чрез което се подчертава принципа на зависимостта. Несъмнено, самият термин *idappaccayatā* (*idaṃ-pratyayatā*), който Буда използва, за да изрази принципа на зависимостта, е склон‖н във винителен падеж (*idaṃ*) вместо в указващ произхода аблатив.

4. sva-pudgala-kṛtaṃ duḥkhaṃ yadi duḥkhaṃ punar vinā|
sva-pudgalaḥ sa katamo yena duḥkhaṃ svayaṃ kṛtam ||

4. Ако страданието е причинено
от собствената личност,
тази личност може да съществува без страдание.

Кой е онзи, чрез който
страданието е себе-причинено?

Както бе обяснено по-горе, будистките философи, приели теорията за миговете, имат затруднения при обяснението на непрекъснатостта или идентичността в емпиричен план. Те се сблъскват с проблема за тълкуването на доброто и злото и на страданието и щастието като част от личностната идентичност. Така сарвастивадините твърдят, че страданието и т. н. са не повече от свойства (*lakṣaṇa*), които характеризират субстанцията (*dravya*). Представителите на Саутрāнтика пък твърдят, че свойствата са предопределени за или стават част от потока (*svasaṃtāna-patita*, *AK* 2. 36*; Akb,* 62; Poussin, *L'Abhidharmakośa*, vol. 1, 179). Такова схващане неизбежно води до дистинкция между личността или потока на личностната идентичност, от една страна, и свойствата (страданието и т. н.) от друга. Това, към което Нāгāрджуна се стреми в настоящия строфа, е да покаже метафизичните импликации на тази теория. Според нея страданието е нещо външно спрямо индивида. То е същност, която има собствена реалност. То е нещо причинено от личността, както дърводелецът произвежда мебел. Нāгāрджуна поставя под съмнение самата природа на личност, която, бидейки независима от страданието, самостоятелно го причинява.

5. para-pudgalajaṃ duḥkhaṃ yadi yasmai pradīyate |
pareṇa kṛtvā tad duḥkhaṃ sa duḥkhena vinā kutaḥ ||

5. Ако страданието е причинено от една личност
и предадено на друга,
как може втората да бъде определена
без страдание?

Ако отделим страданието от човека, който го създава (в теорията, критикувана в XII. 4), това би довело до трудности не само за себе-причиняването на страданието (*svayaṃ kṛtaṃ duḥkhaṃ*), но и за противоположния възглед, че страданието е причинено от друг (*para-kṛtaṃ duḥkhaṃ*). Защитниците му ще са принудени да твърдят, че страданието е причинено от една личност и е предадено на друга. Но тази друга личност би била независима от страданието, точно както личността, която го е причинила. Въпросът само се пренася към другата личност.

6. para-pudgalajaṃ duḥkhaṃ yadi kaḥ para-pudgalaḥ |
vinā duḥkhena yaḥ kṛtvā parasmai prahiṇoti tat ||

6. Ако страданието е причинено от друга личност,
коя е тази друга личност, която,
свободна от страдание,
го причинява и предава на друг?

Съдържанието на тази строфа наподобява горните аргументи. Острата дихотомия между агент на страданието и страдание кара Нāгāрджуна да се усъмни в природата на тази друга личност (*para-pudgala*) – създател на страданието и предаващ го на някой друг.

7. svayaṃ kṛtasyāprasiddher duḥkhaṃ para-kṛtaṃ kutaḥ|
paro hi duḥkhaṃ yat kuryāt tat tasya syāt svayaṃ kṛtam||

7. След като себе-причиняване не е установено,
как може да има страдание, причинено от друг?
Защото, несъмнено,
ако друг причиняваше това страдание,
спрямо него страданието би било себе-причинено.

8. na tāvat svakṛtaṃ duḥkhaṃ na hi tenaiva tat kṛtaṃ |
paro nātmakṛtaś cet syād duḥkhaṃ para-kṛtaṃ katham ||

8. След като страданието не е себе-причинено,
то несъмнено не е причинено от самия себе си.
Ако другият не го създава сам,
как би могло страданието
да бъде причинено от друг?

Обсъдените по-рано импликации на фрагмент XII. 3 са обяснени и в тези две строфи. Ако друга личност причиняваше страданието, то това страдание, по силата на отношението си към съответната личност, би било себе-причинено. Така ако едното положение е невалидно, другото също се проваля. Както беше споменато по-рано, това е методът, възприет във фрагмент I. 3 с цел да се отхвърли както себе-природата (*svabhāva*), така и друго-природата (*parabhāva*).

9. syād ubhābhyāṃ kṛtaṃ duḥkhaṃ syād ekaika-kṛtaṃ yadi |
parākārāsvayaṃkāraṃ duḥkham ahetukaṃ kutaḥ ||

9. Ако страданието беше причинено и от двамата,
то би било причинено от всеки един поотделно.
Как може да има страдание, което не е причинено
нито от друг, нито от себе си и е без причина?

Третата теория за причиняване на страданието, за която става дума в беседата с Аччела-Кассапа, е комбинация от себе-причиняването и причиняването от друг (*sayaṃ katañ ca paraṃ katañ ca*). Нāгāрджуна разбира това като причиняване чрез всяко от тези поотделно

(*ekaika-kṛtaṃ*). До момента той вече е отрекъл и двата типа причиняване.

Ако страданието не е нито себе-причинено, нито причинено от друг, според Буда то би „възникнало върху друго“ (*adhiccasamup-panna*). Такова възникване е противоположно на „възникване чрез движение към или в зависимост от друго“ (*paṭiccasamuppanna*). Това имплицира възникване без всякаква причинна връзка. Така *adhiccasamuppanna* се превръща в синоним на *ahetuka* (без-причинно). Според Нāгāрджуна такова не-причинено страдание не съществува.

10. na kevalaṃ hi duḥkhasya cāturvidyaṃ na vidyate |
bāhyānām api bhāvānāṃ cāturvidyaṃ na vidyate ||

10. Четворната теза (cāturvidyaṃ)
няма смисъл относно страданието.
Четворната теза (cāturvidyaṃ)
няма смисъл относно други съществуващи.

Обяснението на Инада, според което това са „четирите възможни възгледа“ (*cāturvidhyaṃ*) (p. 88), изглежда не оставя място за петия възглед, който и Буда (в беседата му с Кассапа), и Нāгāрджуна (във фрагмент XII. 2) ясно и недвусмислено поддържат. Става дума за „зависимия произход на страданието“. Заключението на Инада гласи, че тези четири възможни възгледа могат да бъдат равностойно приложени с цел да демонстрират *невъзможността на утвърждаването* на елементи по отношение на външния свят. Нещата обаче стоят по съвсем друг начин – Нāгāрджуна (както и Буда) само критикуват безполезността на приемането на тези четири *специфични* възгледа при обясняване на страданието и други елементи в света на опита. Несъмнено, Нāгāрджуна е

бил съвсем наясно с факта, че тези четири възгледа не са единствените, които обясняват причиняването на страданието. Оттук следва и изказването му в първата строфа на настоящата глава: „Някои твърдят“ (*eke icchanti*), което означава, че не всички поддържат тези теории.

Глава Тринадесета

ИЗСЛЕДВАНЕ НА НАГЛАСИТЕ

(saṃskāra-parīkṣā)

1. tan mṛṣā moṣa-dharma yad bhagavān ity abhāṣata |
sarve ca moṣa-dharmāṇāḥ saṃskārāḥ tena te mṛṣā ||

1. Блаженият е казал,
че всичко, чиято природа е измамна, е заблуда.
Всички неща, чиято природа е измамна,
са свързани с нагласи.
Всички те са заблуди.

По никакъв начин не е изненадващо, че главата, занимаваща се с нагласите (*saṃskāra*), следва веднага след анализа на страданието (*duḥkha*). Фактът, че заглавието на тази глава фигурира в тибетския превод като *tattva*, а не като *saṃskra* (вж. Inada, 91), не бива да води до затруднения в разбирането □.

Не може да има никакво съмнение, че оригиналната глава се нарича „Изследване на нагласите“. Дори най-бегъл поглед върху изказванията на Буда в беседите би потвърдил, че последният никога не е разглеждал *всички* феномени (*sabbe dhammā*) като „страдание“ или като „незадоволителни“ (*dukkha*). Въпреки това класическите индийски философи, цитирали неправилно будистки текстове, както и някои съвременни тълкуватели, попаднали под влиянието на тези философи, са отговорни за обрисуването на будизма като песимистична религия

на базата на погрешна интерпретация върху словата на Буда и особено върху учението за „страданието“ (вж. Калупахана, “The notion of suffering in early Buddhism, compared with some reflections of early Wittgenstein”, *PEW* 27 [1977]: 423–431).

Трите прословути характеристики: не-перманентност (*anicca*), страдание (*dukkha*) и не-субстанциалност (*anatta*) прибързано се събират накуп от въпросните тълкуватели и биват приложени към всички феномени, докато в редица случаи (*M* 1. 228; *S* 3. 133; 4. 401; *A* 1. 286; *Dhp* 277–279; *Tsa* 10. 7 [*Taisho 2. 66b–67a*]; *Цен* 23. 4 [*Taisho* 2. 668c] *Chang* 1. 1 [*Taisho* 1. 9b]) и във всяко изказване, което прави по отношение на тези три характеристики, Буда *винаги* прави разграничение между *saṅkhāra* и *dhamma*. Трите характеристики винаги биват споменавани от Буда по следния начин:

1. „Всички нагласи са не-перманентни“ (*sabbe saṅkhārā aniccā*).

2. „Всички нагласи са страдание“ (*sabbe saṅkhārā dukkhā*).

3. „Всички феномени са не-субстанциални“ (*sabbe dhammā anattā*).

Строгото разграничение, което Буда прави между „нагласи“ (*saṃskāra*) и „феномени“ (*dharma*), както и фактът, че той специално се отнася към първите като към сфера на страданието, не може да се изплъзне от проницателното око на Нāгāрджуна – философ, чиито трудове през вековете повлияват на някои от най-великите умове на Изтока. След като Буда смята всички нагласи за сфера на страдание, няма смисъл да се питаме защо Нāгāрджуна насочва вниманието си към тях след като изследва страданието. Това е основанието за тази глава.

Ясна е и причината, поради която тибетските преводачи смятат настоящата глава за изследване на истината (*tattva*). Те просто са имали предвид заключението на главата. Има ли някаква връзка между „нагласи“ и „истина“?

Както беше посочено по-рано (V. 8), „успокояването на нагласите“ (*saṃskāropaśama*) е главната цел на будизма. За прекомерната страст (*rāga*) се смята, че води до засилване или втвърдяване на нагласите, което на свой ред допринася за вкопчването – не само по отношение на обектите на сетивно удоволствие, но и по отношение на идеите. Резултатът би бил догматично вкопчване в абсолютна истина или истини. В такъв случаи премахването на страстта би означавало също премахване на нагласите (*saṃskāra-kṣaya*), което би имплицирало смърт и липса на мотивация за каквото и да било действие, дори за изживяването на настоящия живот. Така самият Буда е бил склонен да характеризира смъртта на „освободения“ (*tathāgata*) като „прекратяване на нагласите“ (*sankharakkaya*) (*Dhp* 383), водещо до прекратяване на потока на ставане (*bhava-sota*).

Макар да признава избледняването на страстта (*rāgakkhaya*) за път към свободата, Буда не поощрява пълното премахване на нагласите, което би означавало самоубийство. Изглежда, че Буда не признава правопропорционална връзка между избледняването на страстта и прекратяването на нагласите. От това произтича важността на успокояването на нагласите по време живота и прекратяването на потока на ставане в момента на смъртта.

Засилването на нагласите, както бе споменато по-рано, води до догматични възгледи. Тези възгледи утвърждават безсмъртието на личността, възприето под формата на вяра във вечна душа или Аз (*ātman*) или в

общовалидна реалност (*loka, brahman*). От такива силни диспозиционни тенденции биха последвали всевъзможни форми на етернализъм (*śāśvata*). Обратното на това би бил анихилационизмът (*uccheda*) и в този смисъл не е трудно да се разбере защо критиците на Буда гледат на него като на анихилационист (*ucchedavādī*), проповядващ унищожението на действително съществуващо съзнателно същество (*M* 1. 140). Това, което вероятно имат предвид, е че Буда затъпва „прекратяването на нагласите“ (*saṅkhārakkhaya*) в момента на смъртта.

Буда не предписва на живеещото човешко същество премахване на нагласите. По-скоро той препоръчва тяхното успокояване. Този възглед носи важни епистемологически импликации. За живеещото човешко същество е необходимо да действа. Действието е свързано с разбирането. Поведението (*caraṇa*) се предхожда от познание (*vidyā*). Човек се нуждае от познание както за себе си, така и за външния свят. Буда не е имал достъп до „всеведение“, т. е., до познание за всичко. Така нито абсолютното начало на нещата, нито абсолютния край на нещата биват обсъждани в будизма (вж. глава XI). Всяка теория, която се опитва да обясни такова начало и край, независимо дали става дума за вечен Аз или душа (*ātman*) или за субстанция (*svabhāva*), е неприемлива за Буда.

Нагласите са неизменно свързани със знанието, изведено от сетивата. Необозримата информация, предоставяна от сетивата, не може да бъде лесно овладяна от човешкото същество. Сетивният опит, както го определя Уилиям Джеймс, е „голяма, цъфтяща и жужаща бъркотия“ (*Some Problems of Philosophy*, 32). Неспособни да се справят с такава бъркотия, човешките същества са принудени да избират. Те подбират нещата, които ги интересуват, и изоставят другите. В този процес те развиват нагласи, а тези нагласи на свой ред дават приноса си към

придобиването на познание за света. Така светът на подредения опит е конструиран свят, направен или съставен (*sam* + …*kṛ*, „да направиш, да създадеш“) от човешкото същество. Това е прагматистката концепция за истина (*tattva*), играеща важна роля в учението на Буда. В този контекст успокояването на нагласите допринася за премахване на догматизма и за отказ от вкопчването в абсолютна истина или истини, макар че през цялото време човешките същества създават истини. Ако дадена личност не съзнава процеса, чрез който тя конструира истините за света, тя не само ще бъде объркана, но и разочарована. Така нагласите могат да се окажат основен източник на смут и заблуда (*mṛṣā*), освен ако човек не разбира тяхната роля във формулирането на истини (*tattva*). Тибетските преводачи на Нāгāрджуна вероятно усещат посоката на аргументация в тази глава и именуват самата глава в съответствие с въпросната аргументация.

Трябва да се отбележи, че заблудата (*mṛṣā*) не се поражда от феномените (*sarva-dharma*), а само от начина, по който тези феномени се събират накуп (*saṃskaroti*) с цел разбиране (вж. *Webster's Seventh Collegiate Dictionary* 1965, 219, където заблудата е определена като „себеизмама, засягаща факти или ситуации“). Това събиране на куп е функция на нагласите (*saṃskāra*). Така за Нāгāрджуна, както и за Буда, ако нещо допринася за заблудата, то това не биха били всички феномени (*sarve dharmāḥ*), а по-скоро всички нагласи (*sarve saṃskārāḥ*).

2. tan mṛṣā moṣa-dharma yad yadi kiṃ tatra muṣyate |
etat tūktaṃ bhagavatā śūnyatā-paridīpakam ||

2. Ако всичко, чиято природа е измамна, е заблуда, кое е онова, относно което има заблуда?

И за това, което озарява пустотата, говори Блаженият.

Нагласите причиняват заблуди, но за какво се отнасят заблудите? Отговорът е: „светът на опита“. Това е светът, който е не-субстанциален, който е пуст от всякаква перманентна и вечна същност. Всички заблуди възникват по отношение на този свят – зависимо възникнал и не-субстанциален, но схващан или като вечен, или като абсолютно нереален.

3. bhāvānāṃ niḥsvabhāvatam anyathā-bhāva-darśanāt |
asvabhāvo bhāvo nāsti bhāvānāṃ śūnyatā yataḥ ||

3. Възприятието за промяна
води до познаване отсъствието на себе-природа.
Поради пустотата на съществуващите
няма съществуващо без себе-природа.

Истината и реалността (*tattva*) (без да се отчитат условната истина и върховната реалност) не се изразяват нито в субстанциално съществуване, нито в нихилистично не-съществуване. Възприятието за промяна или изменение (*anyathābhāva*) потвърждава не-субстанциалността на феномените (*niḥsvabhāva*). Това е друг начин да се изрази идеята, въплътена в беседата с Каччāяна, а именно, че „за онзи, който възприема с истинска мъдрост изчезването на света, понятието за съществуване (*atthitā*) в света не се появява“ (*S* 2. 17).

Изчезването (*nirodha*) или промяната (*anyathābhāva*) не имплицират пълно унищожение. Това изразява възгледът на Нāгāрджуна, според който няма съществуващо, което да е без субстанция (*a-svabhāva*), т. е. няма нещо, което, след като е съществувало за кратко (*bhūtvā*

prativigacchati), да изпада в пълно забвение без да остави каквато и да било следа. В беседата с Каччāяна се твърди, че онзи, който възприема възникването (*samudaya*), не се придържа към възгледа за не-съществуването на света. С други думи, възникването (*samudaya* или *samutpāda*) опровергава нихилистичното не-съществуване (*nāstitā, a-svabhāva*). Нāгāрджуна схваща това положение като пустота (*śūnyatā*).

Това е начинът, по който „зависимият произход“ на феномените (*pratītyasamutpāda*) се превръща в синоним на „пустота“ (*śūnyatā*) или „не-субстанциалност“ (*nairātmya*), които ще бъдат разгледани и в глава XXIV.

4. kasya syād anyathā-bhāvaḥ svabhāvaś cen na vidyate |
kasya syād anythā-bhāvaḥ svabhāvo yadi vidyate ||

4. Кое би се променяло, ако нямаше себе-природа?
Но кое би се променяло, ако имаше себе-природа?

Тук Нāгāрджуна противопоставя идентичност и различие. Ако нещата са съвършено различни едно от друго, няма причина да се говори за промяна на нещата (*anyathābhāva*). Обратно, ако имаше субстанция (*svabhāva*), която се приема като перманентна и вечна, тя не би могла да се промени.

5. tasyaiva nānyathā-bhāvo nāpy anyasyaiva yujyate |
yuvā na jīryate yasmād yasmāj jīrṇo na jīryate ||

5. Нито промяната на нещо в самото него,
нито в нещо различно е смислена.
Така че нито младежът старее,
нито възрастният старее.

Нāгāрджуна продължава да подчертава възгледа, че промяната (*anyathābhāva*) е необяснима в контекста на идентичността или различието. „В самото него“ (*tasya eva*) означава „в нещо, което има субстанциално съществуване“; „нещо различно“ (*anyasya eva*) имплицира „принадлежащо към нещо съвършено различно“. Както беше споменато преди (VII. 24), Нāгāрджуна *не* отхвърля „тлеенето“ (*jarā*). В настоящия контекст намерението му е да утвърди, че това тлеене губи смисъла си, когато се приложи с цел да се обясни личност като притежаваща вечен Аз или като различна във всеки един момент.

6. tasya ced anyathā-bhāvaḥ kṣīram eva bhaved dadhi |
kṣīrād anyasya kasyacid dadhi-bhāvo bhaviṣyati ||

6. Ако промяната е в самото нещо,
тогава самото мляко би било масло.
Тогава масло-востта би била
нещо различно от млякото.

Ако промяната се приложи към нещо, признато като съществуващо в себе си, т. е. субстанция, то тогава концепцията за промяна би била отхвърлена. Тук се срещаме с примера за млякото и маслото (*kṣīra-dadhi*), използван от представителите на Vātsīputriya заедно с метафората за „огъня и горящото“ (*Akb,* 432–433) за да илюстрира връзката между агрегатите и Аза. Ако маслото се мисли като еднакво по субстанция с млякото, то масловостта следва да принадлежи към нещо различно от млякото. В противен случай ще имаме две различни субстанции с един и същ субстанциален състав.

7.yady aśūnyaṃ bhavet kiṃcit syāc chūnyam iti kiṃcana|
na kiṃcid asty aśūnyaṃ ca kutaḥ śūnyaṃ bhaviṣyati ||

7. Ако имаше нещо не-пусто,
тогава би имало нещо, наричано пусто.
Въпреки това, няма нищо, което е не-пусто.
Как е възможно да има нещо пусто?

Концепцията за „пустота“ или „не-субстанциалност“ е предвидена да премахне убеждението в субстанция и свойство. Но ако самата „пустота“ бъде използвана в определителен смисъл, т. е. като характеристика на нещо субстанциално, то тогава самата „пустота“ се превръща в „нещо“ (*kiṃcana*). Нещо субстанциално е „не-пусто-нещо“ (*aśūnyaṃ kiṃcit*). Такова нещо не съществува. Щом това е така, не може да има нещо, което да се нарече „пусто“ (*śūnyam iti kiṃcana*).

Това е най-ясното предупреждение на Нāгāрджуна срещу приемането на метафизика на „пустотата“ (*śūnyatā dṛṣṭi*, вж. по-долу).

8. śūnyatā sarva-dṛṣṭīnāṃ proktā niḥsaraṇaṃ jinaiḥ |
yeṣāṃ tu śūnyatā-dṛṣṭis tān asādhyān babhāṣire ||

8. Победоносните провъзгласиха,
че пустотата е отстъпване от всички възгледи.
За обладаните от възгледа за пустотата се казва,
че са непоправими.

Заключението от фрагмент XIII. 7 е че концепциите за „пустота“ (*śūnyatā*) или „не-субстанциалност“ (*nairātmya*), използвани от Буда като средства за освобождение от всички абсолютистки възгледи (*dṛṣṭi*), могат да се окажат също толкова незадоволителни възгледи, колкото и метафизичните, ако употребата им премине границите

на уместното. Според Нāгāрджуна подобно „преминаване“ води към най-тежките форми на догматизъм.

Глава Четиринадесета

ИЗСЛЕДВАНЕ НА ВРЪЗКАТА

(saṃsarga-parīkṣā)

1. draṣṭavyaṃ darśanaṃ draṣṭā trīṇy etāni dviśo dviśaḥ |
sarvaśaś ca na saṃsargam anyonyena vrajanty uta ||

1. Вижданото, виждането и виждащият –
тези три феномена
не се намират във взаимна връзка по двойки,
нито заедно.

2. evaṃ rāgaś ca raktaś ca rañjanīyaṃ ca dṛśyatāṃ |
traidhena śeṣāḥ kleśāś ca śeṣāny āyatanāni ca ||

2. Страстта, страстният и обектът на страстта
следва да бъдат разглеждани по същия начин.
Другите типове зависимост,
както и другите сетивни сфери,
следва да бъдат разглеждани в такива триади.

Прагматистката теория за истината, според която истината е нещо, конструирано в съответствие с човешките нагласи (*saṃskāra*) и в зависимост от нещо преживяно (*dharma*), не е особено удобна, особено за някой аналитичен философ, който иска да доведе анализа си до край. В настоящото изследване върху философията на Нāгāрджуна на няколко пъти беше посочено, че анализът до крайности поставя будисткия философ пред абсо-

лютно различни същности. За него (а това е позиция, приета дори от философ като Хюм) „онова, което е различимо, е също и делимо“. Разбира се, след това тези философи започват да обясняват събитията чрез „съставяне“, чрез събиране на различни същности (*saṃskaraṇa*) в съответствие с нагласите (*saṃskāra*), или, както настоява Хюм, чрез човешкото въображение. Но така те се нагърбват със задачата да обяснят как само определени, а не всички неща могат да бъдат поставени заедно. Например, някой може да настоява, че е възможно феномени като зрение, цвят и зрително съзнание да се съберат и да произведат впечатлението, наречено „възприятие за цвят“. Въпреки това, човек не може да събере зрение, звук и вкусово съзнание и да състави визуално или звуково впечатление нито чрез нагласите, нито чрез въображението.

Единственият начин, по който метафизиците могат да обяснят всяко възможно съответствие, е чрез приемането на субстанциална връзка между събитията, които кореспондират. Така разделянето на събитията на съвършено различни същности допринася за признаването на тайнствени субстанции. Понятието на Сарвāстивāда за субстанция или себе-природа (*svabhāva*) е неизбежният ответ на този доведен до крайност анализ. По същия начин теорията на Бътранд Ръсел за отношенията, която не е нито менталистка, нито физикалистка, е отговорът на Хюмовия анализ.

За такива философи прагматистката теория за истината, в рамките на която истината се определя като нещо „направено“ (*saṃskṛta*), се превръща в проблем, защото методът им ги лишава от всички емпирични връзки, чрез които нещата могат да съответстват. Така Нāгāрджуна се заема с въпроса за съответствието (*saṃsarga*) с цел да покаже, че на фона на метафизическите допускания от

страна на определени аналитици съответствието не е възможно.

Важно е да се помни, че критиката на Нāгāрджуна срещу съответствието е ограничена до съответствието между събития, разграничени до степен, в която за всяко от тях се допуска негова собствена природа (*svabhāva*). Нāгāрджуна започва настоящата глава с препратка към разнообразните категории, които вече е изследвал в самото начало на тази част от трактата, а именно – виждането (*darśana*), обектът на виждане (*draṣṭavya*) и виждащия (*draṣṭṛ*) (глава III). Фрагмент XIV. 2 препраща към друга серия от категории, изследвани в глава VI. След това приложението на тези категории е разширено до всички феномени, като например „петната“ и способностите.

3. anyenānyasya saṃsargaḥ tac cānyatvaṃ na vidyate |
draṣṭavya-prabhṛtīnāṃ yan na saṃsargaṃ vrajanty ataḥ||

3. Свързват се взаимно различни феномени.
Между виждащ, виждане, виждано
различие не е налице.
Следователно, те не се намират във взаимна връзка.

Съответствието, както бе споменато по-горе, се превръща в проблем за философията само когато разграниченията или различията биват абсолютизирани. Като се основава на принципа на „зависимия произход“, Нāгāрджуна настоява, че такива разграничения не са налични между обектите на виждане и т. н. Ако те бъдат разграничени или различени по начина, по който го правят метафизиците, те не могат да се намират във взаимна хармония или съответствие.

4. na ca kevalam anyatvaṃ draṣṭavyāder na vidyate |
kasyacit kenacit sārdhaṃ nānyatvam upapadyate ||

4. Не само различието между виждащо, виждане и виждано не е налице.
Различието на нещата, които са във взаимна връзка, е безсмислено.

Това е интересно разсъждение относно идентичността и различието. В него е ясно представена дилемата за субстанцията. За да бъдат съотнесени нещата, между тях трябва да бъдат признати различия. Ако обаче различията бъдат признати за абсолютни, за всяко нещо се допуска, че притежава собствена природа. То се превръща в субстанция, различна от която и да е друга субстанция. Ако всяка субстанция е различна, тя не може да бъде споделяна с друга субстанция. Ако тя я споделя, различието рухва. Има или само различие, или само идентичност.

5. anyad anyat pratītyānyān nānyad anyad ṛte 'nyataḥ |
yat pratītya ca yat tasmāt tad anyan nopapadyate ||

5. Различните неща са зависими от различни неща.
Различните неща не са без различни неща.
Тъй като нещо зависи от нещо,
различаването е неприемливо.

6.yady anyad anyad anyasmād anyasmād apy ṛte bhavet|
tad anyad anyad anyasmād ṛte nāsti ca nasty ataḥ ||

6. Ако нещо е различно от друго,
защото възниква от различно нещо,
тогава то би съществувало дори и без това друго.

Но това друго нещо не съществува без друго,
и следователно то не съществува.

7. nānyasmin vidyate ‘nyatvam ananyasmin navidyate |
avidyamāne cānyatve nāsty anyad vā tad eva vā ||

7. Различието не е очевидно в отнасяне към различно.
Нито е не-очевидно то в различното.
Когато различието не е налице,
няма нито различие, нито идентичност.

Тези строфи изглежда подчертават факта, че човек не може да говори за зависимост докато признава абсолютно различие между събитията. Те напомнят за подробното разглеждане на отношението по обусловеност (*apekṣā*), започнато по-рано във връзка с метафората за „огъня и горящото“ (глава X).

8. na tena tasya saṃsargo nānyenānyasya yujyate |
saṃsṛjyamānaṃ saṃsṛṣṭaṃ saṃsraṣṭā ca na vidyate ||

8. Свързването на идентични или на различни неща
не е смислено.
Нито свързаното, нито свързващото,
нито дори агентът на свързването, са налице.

Концепциите за идентичност и различие, приети от будистките метафизици, не могат да се справят с проблема за истината, особено в неговото прагматистко измерение. Единственото решение за тях е да признаят „всеведение“ (*sarvajñatva*) на Буда – способност, която те без колебание му приписват, като дори не се опитват да определят какво означава „всичко“ (*sarvaṃ*) в контекста на будизма (вж. коментара към IX. 3).

Глава Петнадесета

ИЗСЛЕДВАНЕ НА СЕБЕ-ПРИРОДАТА

(svabhāva-parīkṣā)

1.na saṃbhavaḥ svabhāvasya yuktaḥ pratyaya-hetubbiḥ |
hetu-pratyaya-saṃbhūtaḥ svabhāvaḥ kṛtako bhavet ||

1. Себе-природа от условия и причини е безсмислена.
Себе-природа, получена от условия и причини,
би била нещо направено.

Глава XV е заключение на втората част от трактата на Нāгāрджуна. Основната цел на втора част, както беше обяснено в Увода, е изясняването на концепцията за *дхарми* (в множествено число), независимо дали те представляват идеи, неща, събития или феномени. Както стана ясно от изследването на предните дванадесет глави, анализът на Нāгāрджуна върху *дхармите* цели да елиминира есенциалните идеи, свързани с идентичността и различието (*ekārtha-nānārtha*). Нāгāрджуна отхвърля метафизичните понятия за възникване и прекъсване (*utpāda-nirodha*), за етернализъм и анихилационизъм (*śāśvata-uccheda*) и за появяване и изчезване (*āgama-nirgama*). Тези понятия са резултат от допускането на субстанция или себе-природа (*svabhāva*) във феномените – допускане, което е взаимосвързано с концепцията за абсолютна „другост“ (*parabhāva*).

Така себе-природата или субстанцията (*svabhāva*) се оказва основен проблем и е естествено Нāгāрджуна да

завърши втора част с изследване на тази специфична концепция.

За отхвърлянето на концепцията за субстанция Нāгāрджуна разчита преди всичко на схващането на Буда за „междинната позиция“, а именно „зависимия произход“. Тъй като се занимава преди всичко с отхвърлянето на крайности, Нāгāрджуна се позовава само на онази част от неговия *locus classicus* [167] (т. е. беседата с Кāтяяна), която говори за двете крайности – съществуване (*astitva*) и не-съществуване (*nāstitva*).

Още в първата строфа Нāгāрджуна излага своя прагматистки възглед за истината като нещо направено (*kṛtaka*) и зависещо от условия и причини (*hetu-pratyaya-saṃbhūtaḥ*). Субстанцията или себе-природата, дори да съществува, не може да избегне принципа на зависимия произход (*pratītyasamutpāda*).

2. svabhāvaḥ kṛtako nāma bhaviṣyati punaḥ katham |
akṛtrimaḥ svabhāvo hi nirapekṣaḥ paratra ca ||

2. Как е възможно да има себе-природа,
която е създадена?
Несъмнено, не-създадена себе-природа
също е не-зависима от друга.

Изкуствена (или направена) субстанция (*kṛtakaḥ svabhāvaḥ*) не е възможна, защото по определение субстанцията е вечна и следователно не е обект на възникване и изчезване. Всичко, което е обект на възникване и изчезване, не може да бъде субстанция и от това следва,

[167] От латински – израз за авторитетен и често цитиран пасаж (бел. прев.)

че не може да е противоположно на зависимия произход. То просто е не-обусловено (*nirapekṣaḥ*).

3. kutaḥ svabhāvasyābhāve para-bhāvo bhaviṣyati ।
svabhāvaḥ para-bhāvasya para-bhāvo hi kathyat ॥

3. В отсъствието на себе-природа,
как е възможно да има друго-природа?
Защото себе-природата на друго-природата
се нарича друго-природа.

Това представлява повторение на аргумента, използван от Нāгāрджуна в I. 3 и XIV. 4 с цел да покаже взаимовръзката на себе-природа и друго-природа. Ако едното не е приемливо, другото също не е допустимо.

4. svabhāva-para-bhāvābhyām ṛte bhāvaḥ kutaḥ punaḥ ।
svabhāve para-bhāve vā sati bhāvo hi sidhyati ।।

4. Без себе-природа и друго-природа,
как е възможно да има съществуващо?
Защото съществуващото се установява
само когато има себе-природа или друго-природа.

Това изказване вероятно може да послужи като свидетелство срещу схващането, според което Нāгāрджуна признава върховна реалност отвъд себе-природата и друго-природата. В случая с Vātsīputriya, „върховно реалното“ се появява въз основа на приемане както на идентичността, така и на различието (вж. коментара към X. 1 – „Огънят не може да бъде обозначен като нещо различно от горящото, нито като нещо тъждествено нему“). Японският будистки изследовател И. Уеда забелязва уникален логически принцип, изведен от метафората за „огъня и

горящото“ и възприет в логиката на Мādхямика. Според Уеда „съществуват вродени условия във всяко, така че тяхното крайно взаимоотношение в *цялост* или *единство* изисква взаимно отричане на двете“ (вж. Inada, 80). Тук обаче Нāгāрджуна повдига въпроса: „Отделно от себе-природа и друго-природа, как е възможно да има съществуващо?“

Осемте отрицания не са предвидени да докажат или утвърдят естеството/природата на реалността, както често се изтъква. Тяхната единствена фунцкия е да елиминират понятия, а не да характеризират върховната реалност или зависимия произход. Зависимият произход е съвършено различен начин за изразяване на истината или реалността.

Във второто си изказване по-горе, Нāгāрджуна твърди, че и *svabhāva*, и *parabhāva* са зависими от *bhāva.* Те представляват по-нататъшно раздвоение на *bhāva*.

5. bhāvasya ced aprasiddhir abhāvo naiva sidhyati ।
bhāvasya hy anyathā-bhāvam abhāvaṃ bruvate janāḥ ॥

5. Когато няма съществуващо,
тогава няма и не-съществуващо.
Промяната на съществуващото е,
която хората обикновено наричат не-съществуващо.

Ако *svabhāva* и *parabhāva* представляват раздвоение на *bhāva*, то последната е зависима от *abhāva*. Обикновено хората говорят за *abhāva* като за промяна в *bhāva*. Дихотомията *bhāva-abhāva*, макар и по-обща от *svabhāva-parabhāva*, носи същите импликации като последната. И двете са свързани с метафизичните понятия за идентичност и различие.

Нито концепциите на Буда за „зависимия произход“ (*paṭiccasamuppāda*) и „не-субстанциалността“ (*anatta*), нито възгледите на Нāгāрджуна за зависимостта и пустотата (*śūnyatā*) следва да бъдат разбирани като съдържащи или създаващи понятия за идентичност и различие. Наистина, интерпретацията на *śūnyatā* като „абсолютна реалност“ от страна на някои изследователи предизвиква незабавния отговор на други, които я характеризират като „нищота“. Тук веднага прави впечатление дихотомията, която обикновените хора допускат. Именно това е непоправимостта (*asādhya*), за която Нāгāрджуна говори в XIII. 8.

6.svabhāvaṃ para-bhāvaṃ ca bhāvaṃ cābhāvam eva ca|
ye paśyanti na paśyanti te tattvaṃ buddha-śāsane ||

6. Онези, които виждат
себе-природа и друго-природа,
съществуване и не-съществуване,
не виждат истината в посланието на Буда.

Тук не се отхвърлят само себе-природа и друго-природа, но и съществуване и не-съществуване. Първата двойка покрива по-тясна обяснителна област в сравнение с по-общите понятия за съществуване и не-съществуване.

Определението на Буда за съществуване е емпирично и се отнася до дадено нещо, дадено събитие или даден феномен, налични за шестте сетива (вж. *S* 4. 15, *Sabba-sutta*). За този феномен се смята, че се е получил в зависимост от условия (*paṭiccasamuppanna*), че ще продължи да съществува за кратко, показвайки през това време белези на изчезване (*ṭhitassa aññathatta*) и че ще престане да съществува (*nirodha, vyaya*) отново в зави-

симост от условия. Така дори всекидневните, непросветлени хора биха казали: „Промяната на това, което съществува, е не-съществуване“ (*bhāvasya hi anyathā-bhāvam abhāvaṃ bruvate janāḥ*, XV. 5).

Но метафизиците превземат всекидневния език, особено когато става дума за употребата на родителен или притежателен падеж (*bhāvasya*). Така човекът от всекидневието ще допусне, че промяната е нещо, притежавано от съществуващото (*bhāva*), а съществуващото е винаги едно и също. Той обаче не може да допусне същото за не-съществуването (*abhāva*). Тук пътищата се разделят – единият поддържа догматична теория за вечно съществуване (*śāśvata*), а другият утвърждава абсолютно не-съществуване, т.е. анихилационизъм (*uccheda*).

Друг философ, заинтересуван да обясни емпирично усещаните „аз-ост“ и „другост“, ще се опита да раздвои съществуването (*bhāva*) на себе-природа (*svabhāva*) и друго-природа (*parabhāva*). Когато прилага тази дихотомия към обяснението на причинността, той въвежда още една дуалност – съществуване и не-съществуване.

Подобна метафизика няма нищо общо с обяснението, което Буда дава на съществуването и не-съществуването. Ето защо Нāгāрджуна твърди, че онези, които се придържат към такива понятия, не разбират истината или реалността, изразена в посланието на Буда.

7. kātyāyanāvavāde cāstīti nāstīti cobhayaṃ |
pratiṣiddhaṃ bhagavatā bhāvābhāva-vibhāvinā ||

7. В наставлението към Катяяна двете теории –
„съществува“ и „не съществува“–
биват отхвърлени от Блажения –
вещ както в съществуването,
така и в не-съществуването.

Както беше споменато в Увода, това е едно от най-важните свидетелства в труда на Нāгāрджуна, способни да го свържат с онзи Буда, който е представен в палийските Никāи и китайските Āгами. Бележката на Инада към тази строфа е прекалено кратка и неясна: „Санскритската Кāтяянāвавāда или се позовава на сутрата, или на указанията, дадени на Кāтяяна [sic.] от Буда“ (p. 99). Настоящото изказване на Нāгāрджуна заслужава много повече внимание, отколкото някога му е обръщано.

Основната цел на беседата е разобличаването на несъстоятелността на двата крайни възгледа за съществуване (*astitva*) и не-съществуване (*nāstitva*). Това е постигнато чрез позоваване на емпиричните понятия за възникване (*utpāda*) и изчезване (*nirodha*). Чрез първите петнадесет глави в *Кариката* (вкл. настоящата), Нāгāрджуна показва по забележителен начин как емпиричните концепции за възникване и изчезване и за непермanентност и промяна могат да бъдат използвани успешно с цел разкриване безсмислеността на метафизиката. Ето защо тук той се позовава само на онази част от „Беседа с Кāтяяна“, която се занимава с отхвърлянето на двете крайности. Обсъждането на останалите идеи, изказани от Буда в беседата, особено позитивното описание на човешката личност и нейните преживявания, е оставено за по-нататък.

8. yady astitvaṃ prakṛtyā syān na bhaved asya nāstitā |
prakṛter anyathā-bhāvo na hi jātūpapadyate ||

8. Ако съществуващо се определи чрез субстанция (prakṛti),
тогава не би могло то да не съществува.
Промяна на субстанцията

със сигурност не е смислена.

Тази и следващите три строфи изглежда са резюме на подробния анализ, който Нāгāрджуна прави до момента върху двата крайни възгледа.

Ако съществуването бъде разбрано в смисъл на първична природа (*prakṛti*), както го разбира школата Саṁкхя (в тази школа терминът *svabhāva* е използван за да се означава първичната природа), то тогава нейното несъществуване не би било възможно. Причината за това е, че промяната и първичната природа/субстанцията са несъвместими.

9. prakṛtau kasya cāsatyam anyathātvaṃ bhaviṣyati |
prakṛtau kasya ca satyām anyathātvaṃ bhaviṣyati ||

9. Ако субстанцията е не-съществуваща,
кое би се променяло?
Ако субстанцията е съществуваща,
кое би се променяло?

Не само съществуването на първична природа, но и нейното не-съществуване е несъвместимо с промяната. Тук първичната природа е разбрана като субстанция, а промяната – като свойство. Ако субстанцията не е налична, свойствата не могат да бъдат приложени към нея. Ако субстанцията е налична, свойствата стават безсъдържателни. Накратко, субстанциалистите се опитват да „помирят“ субстанцията и свойството, след като създават между тях остро и непреодолимо различие (глава V).

Това тълкуване премахва нуждата да се допусне, че първият стих на строфата представлява въпрос, повдигнат от опонент, на който Нāгāрджуна отговаря във вто-

рия стих (вж. Inada, 99, който следва интерпретацията на Чандракӣрти върху тази строфа).

10. astīti śāśvata-grāho nāstīty uccheda-darśanaṃ ।
tasmād astitva-nāstitve nāśrīyeta vicakṣaṇaḥ ॥

10. „Съществува“ води до вкопчване във вечността.
„Не съществува“ води до вкопчване в нищото.
Мъдрият не бива да разчита
нито на съществуването,
нито на не-съществуването.

11. asti yadd hi svabhāvena na tan nāstīi śāśvataṃ ।
nāstīdānīm abhūt pūrvam ity ucchedaḥ prasajyate ॥

11. „Това, което съществува чрез себе-природа,
то не може да не съществува“,
имплицира етернализъм.
„То не съществува сега, но е съществувало преди“
имплицира анихилация.

Теориите за съществуване и не-съществуване не са безобидни в последствията си. Теорията за съществуването води до догматично вкопчване във възгледите на етернализма. Концепцията за не-съществуване води до също толкова опасния възглед за унищожение. И двете теории, както ще бъде посочено по-нататък, са вредни за нравствения живот. От това следва, че един мъдър човек не би се обвързал с толкова крайни възгледи.

Това вероятно е най-подходящото заключение на един анализ, предвиден да утвърди не-субстанциалността на всички феномени (*dharma-nairātmya*). Нāгāрджуна не оставя никакво място за субстанциализиране на

който и да било феномен, смятан за част от човешкия опит.

Глава Шестнадесета

ИЗСЛЕДВАНЕ НА ОКОВИТЕ И ОСВОБОЖДЕНИЕТО

(bandhana-mokṣa-parīkṣā)

1. saṃskārāḥ saṃsaranti cen na nityāḥ saṃsaranti te |
saṃsaranti ca nānityāḥ sattve 'py eṣa samaḥ kramaḥ ||

1. Ако нагласите трансмигрират
[блуждаят в самсара],
те не странствуват като перманентни същности.
Нито пък се прераждат
като не-перманентни същности.
Този анализ важи за всички сетивни същества.

Според нашата интерпретация трета част се състои от глави XVI–XXVI и се различава от втора част по подхода към дадени проблеми, въпреки че самите проблеми са близки. Докато втора част се занимава с изследване на елементите на съществуване (*dharma*), показвайки как те са лишени от всякаква субстанция (*dharma-nairātmya*) и как са зависимо възникнали (*pratītyasamutpanna*), в трета част Нāгāрджуна се стреми да обясни човешката личност (*pudgala*) без да попада в метафизични капани. В трета част човешката личност е анализирана както в окови, така и в свобода. На първо място са разгледани проблемите за Аза (*ātman*) и въпросите, касаещи нравствената отговорност и свързаните с нея понятия за време и плодоношение. Като използва тази проблематика за из-

ходна точка, Нāгāрджуна се заема с проблема за личността, която е постигнала свобода, както и въпросът за истините или за самата свобода. В процеса той отново се опитва да се справи със субстанциалните интерпретации, докато не достига глава XXVI, където дава позитивно обяснение на човешката личност.

Началото на настоящата глава става повод за една от най-популярните заблуди по отношение на учението на Буда за прераждането (*punabhava*). Дори в епохата на Буда, когато той обявява прераждането за причинно обусловено или „зависимо възникнало“ (*paṭicca samuppanna*) и изброява няколко условия, които допринасят за него (*M* 1. 265), един от последователите му избира едно от тези условия, а именно – съзнанието (*viññāṇa*), твърдейки, че то е „съвсем същото съзнание, което се преражда, а не друго“ (*idam eva viññāṇaṃ sandhāvati saṃsarati anaññam*, *M* 1. 256; *Chung* 54. 2 [*Taisho* 1. 766c]). Със сигурност има и много други, включително сред учениците на Буда, които продължават да поддържат такива възгледи през вековете. Широкото разпространение на тези възгледи вероятно е белег за устойчивостта на вярването, че за да е възможно прераждането, трябва да има перманентна и вечна субстанция.

Отговорът, който Буда дава на вярващите в перманентен и вечен Аз или същност, е че всеки фактор, който допринася за човешкото преживяване, независимо дали става дума за съзнание (*viññaṇa*), нагласа (*saṅkhāra*), действие (*kamma*) или вкопчване (*upādāna*), е зависимо възникнал. Според Буда непрекъснатостта може да бъде обяснена по по-скоро емпиричен път чрез следване на закона за зависимостта между не-перманентните фактори на съществуване, където един от факторите оставя следа върху друг като по този начин елиминира нуждата от допускане на перманентна същност.

Тук Нāгāрджуна говори за две крайности – перманентност (*nitya*) и не-перманентност (*anitya*). Не-перманентността е мигновеното унищожение (*kṣaṇa-bhaṅga*), поддържано от будистките метафизици. Перманентността представлява гледната точка на Сарвāстивāда, а не-перманентността – тази на Саутрāнтика.

Ако нагласите (*saṃskāra*) бъдат представени като перманентни или като не-перманентни при тяхното прераждане, и ако не бъде споменато причинното обуславяне на тези нагласи и на останалите фактори, то тогава теориите за етернализма и анихилационизма са неизбежни. Такива крайни теории са още по-трудни за избягване, когато един фактор или същност бъде набелязан и представен като „факторът“, водещ до прераждането.

2. pudgalaḥ saṃsaranti cet skandhāyatanadhātuṣu |
pañcadhā mṛgyamāṇo ‘sau nāsti kaḥ saṃsariṣyati ||

2. Може да се допусне, че личността се прераждa.
Но личността, потърсена в петте агрегати,
шестте сетива и четирите елементи,
не съществува.
Кой би се прераждал в такъв случай?

Интересно е да се отбележи, че в предишното изказване Нāгāрджуна отхвърля само възгледа, според който нагласите се прераждат. Той не отрича самите нагласи. Въпреки това, в настоящата строфа Нāгāрджуна твърди, че ако прераждаща се „личност“ (*pudgala*) бъде потърсена (*mṛgyamāno*) *в* агрегатите, сетивата и елементите (както прави Нāгāрджуна в последните петнадесет глави), тя не може да бъде открита. „Личността“, за която става дума тук, не е обикновена личност. Тя трябва да притежава същата характеристика, която според пре-

дишната строфа прави възможно прераждането на „нагласите“, а именно – перманентността.

Инада изглежда не е наясно със значението на термина *mṛgyamāṇa* в превода си на тази строфа.

3. upādānād upādānaṃ saṃsaran vibhavo bhavet |
vibhavaś cānupādānaḥ kaḥ sa kiṃ saṃsariṣyati ||

3. В прехода от една форма на вкопчване към друга,
би имало друго-ставане.
Коя е личността,
която е престанала да бъде и е вече не-алчна?
В какво се превръща тя?

Линейното схващане на причинния процес води до затруднения в обяснението на „вкопчването“ (*upādāna*) като причина за прераждането и дори за концептуализирането на една личност. Вкопчването се смята за основна причина за нещастието и страданието (*dukkha*), както и за прераждането на човешкото същество, а „невкопчването“ (*anupādāna*) е условие за щастие (*sukha*) в настоящия живот и за не-прераждане в бъдещ живот. Освен това самото понятие за субстанциален Аз (*atta*) се смята за резултат от вкопчването в петте агрегата (*upādānaskandha*).

Ако обаче вкопчването бъде взето отделено и обяснено в линеен план, то в придвижването си от един момент на вкопчване към друг човек ще бъде изправен пред друго-ставане (*vibhava*). За да обясни тази начупена или прекъсната редица от вкопчвания, човек трябва да приеме, че има нещо, спрямо което има вкопчване, така че вкопчването да продължи. Агрегатите не осигуряват непрекъсната основа за вкопчването. Те възникват и изчезват. При такова възникване и изчезване, самото вкоп-

чване би било прекъснато. Това означава, че вкопчване, превърнало се в не-съществуващо (*vibhava*) би било невкопчване (*anupādāna*). При това положение къде се намира така наречената перманентна същност и къде се преражда тя?

4. saṃskārāṇāṃ na nirvāṇaṃ kathaṃcid upapadyate |
sattvasyāpi na nirvāṇaṃ kathaṃcid upapadyate ||

4. Прекратяването на нагласите
е немислимо по никакъв начин.
Дори изчезването на сетивно същество
също не е смислено по никакъв начин.

Буда оставя без отговор въпроса за природата на „свободната личност“ (*tathāgata*) след смъртта (*paraṃ maraṇā*). Нāгāрджуна се връща към този въпрос в последната глава – „Изследване на възгледите“ (*Dṛṣṭi-parīkṣa*). В настоящия контекст Нāгāрджуна е ангажиран преди всичко с живата личност. Предишните строфи се занимават с метафизичните възгледи по отношение на живеещата в окови личност. Настоящата строфа пък е посветена на изследване на постигналата свобода живееща личност. Говорейки за тази свобода, Нāгāрджуна не е склонен да допусне, че тя се изразява в прекратяването на нагласите или на личността. Той вероятно е наясно, че когато става дума за свободната жива личност, Буда говори за успокояване на нагласите (*saṇkhāra-upasama*). Също така, Нāгāрджуна е наясно, че Буда не утвърждава унищожението на съзнаващото същество (*sattva*, вж. коментара към XIII. 1) и оттук следващатото му твърдение.

5. na badhyante na mucyanta udaya-vyaya-dharmiṇaḥ |
saṃskārāḥ pūrvavat satto badhyate na na mucyate ||

5. Нагласи, чиято природа е възникване и изчезване,
не са нито оковани, нито освободени.
Едно сетивно същество, подобно на предишните,
е нито оковано, нито освободено.

Съгласно със субстанциалисткия начин на мислене, един вечен Аз или същност (*ātman*) е в окови, защото е обвързан с многообразни мимолетни фактори като психо-физическата личност (вж. *Bhagavadgītā*, глава XIII). Такъв Аз трябва да се откъсне от оковите си, за да бъде свободен. След като отричат перманентната същност (каквато е Аза), будистите определят нагласите като условите за оковите, а самите нагласи, чиято природа е на възникване и изчезване, не могат да бъдат нито оковани, нито освободени. С други думи, човек не следва да гледа на нагласите през очите на субстанциалистите. Същото може да се каже за съзнаващото същество (*sattva*).

6. bandhanaṃ ced upādānaṃ sopādāno na badhyate |
badhyate nānupādānaḥ kim avastho 'tha badhyate ||

6. Ако вкопчването се схваща като окова̀ване,
то човек, който се вкопчва, не е окован.
Нито пък е окован човек без вкопчване.
Тогава в какво състояние човек се окова̀ва?

Делението субстанция/свойство, което следва от изказване: „човек, който е с вкопчване“ (*sa-upādāno*), не е съвместимо с твърдението, че човек е окован (*badhyate*). Във второто твърдение свойството вече се пред-полага в субстанцията и няма смисъл да се добавя един идентичен с него признак. Ако пък субстанцията е без свойство (както е в случая с *an-upādāna*), тогава не е възможно да

 се припише такова. Тогава свойството и субстанцията биха останали независими едно от друго. Тези затруднения, свързани с идентичността и различието, водят до проблема за статута на окованата личност.

7. badhnīyād bandhanaṃ kāmaṃ bandhyāt pūrvaṃ
bhaved yadi |
na cāsti tat śeṣam uktaṃ gamyamāna-gatāgataiḥ ||

7. Ако се допусне, че
оковите съществуват преди оковаването на онова,
което се оковава, то това е несъстоятелно.
Останалото е обяснено в анализа
на сега движещото, движеното и не-движеното.

Ако в отговор на въпроса, повдигнат в миналата строфа, се каже, че оковите съществуват преди някой да бъде окован, такива окови според Нāгāрджуна не съществуват. Анализът в глава II, както и този в глава X, могат да бъдат използвани тук с цел отхвърляне на имплikациите на субстанциалисткия възглед за окови.

8. baddho na mucyate tāvad abaddho naiva mucyate |
syātāṃ baddhe mucyamāne yugapad-bandha-mokṣaṇe ||

8. Човек, който е окован, не е свободен,
нито човек, който не е окован, е свободен.
Ако има освобождаване на окован човек,
това е едновременно оковаване и освобождение.

Човек, който е субстанциално окован (*baddha*), т. е. такъв, чиято себе-природа (*svabhāva*) е окови, не може да бъде освободен. Също така е безсмислено да се говори за някой, който е абсолютно свободен (*a-baddha*), т. е. ня-

кой, чиято себе-природа е свобода, като за подлежащ на освобождение. Ако пък се говори за някой, който е окован, но в същото време бива освобождаван, оковите и свободата биха били едновременни.

9. nirvasyāmy anupādāno nirvāṇaṃ me bhaviṣyati |
iti yeṣāṃ grahas teṣām upādāna-mahā-grahaḥ ||

9. „Не-вкопчвайки се, аз ще бъда свободен.
Тогава свободата ще бъде моя“.
За който и да има такава нагласа,
тя е огромно вкопчване.

Тук Нāгāрджуна представя една от основните идеи в ранните беседи (вж. *M* 1. 145–151, *Rathavinīta-sutta*), присъстваща също така в текстовете Prajñāpāramitā и особено във *Vajracchedikā*. Това е идеята, че човек не може да е свободен и да се вкопчва в свободата, още помалко да се хвали с нея. Изказването на Буда в *M* 1. 171 (*Ariyapariyesana-sutta*) не бива да се тълкува като такова самохвалство. Това изказване е направено в отговор на въпрос, зададен от Упака по времето, когато единственият свободен на света е бил самият Буда. Последният само описва на Упака отсъствието на някой, постигнал свобода в смисъла, в който Буда я разбира. Съмнително е дали Буда би направил такова изказване след като произнася първото си слово и след като първите му пет ученика постигат просветление и свобода.

10. na nirvāṇa-samāropo na saṃsārāpakarṣaṇaṃ |
yatra kas tatra saṃsāro nirvāṇaṃ kiṃ vikalpyate ||

10. Където няма нито приписване на свобода,
нито освобождаване от жизнения процес (самсара),

кое се разграничава на жизнен процес и свобода?

Заключителната строфа прави обобщение на възгледите, свързани с живота в окови (*saṃsāra*) и свобода (*nirvāṇa*) и може да послужи като средство за преодоляване на неяснотите в следващите глави. Непрекъснатите спорове между съвременните учени по отношение на импликациите на прочутата XXV глава от *Кāрикāта* могат лесно да бъдат елиминирани, ако се имат предвид онези теории за оковите и свободата, с които Нāгāрджуна е трябвало да се справи.

В рамките на субстанциалисткия модел свободата се превръща в атрибут (*samāropa*), докато жизненият процес със своето страдание трябва да бъде елиминиран (*apakarṣaṇa*). Нāгāрджуна не приема нито такава свобода, нито такъв жизнен процес.

Предицирането и премахването имплицират съществуването на неутрална субстанция, спрямо която свободата може да бъде приписана или привързана, а оковите под формата на жизнения процес могат да бъдат преодолени и изхвърлени. Ако не бъде призната неутрална субстанция, биха останали два други начина за обяснение на свободата и оковите. Първо, възможно е да се каже, че субстанцията е изначално свободна и че е държана в окови от външни елементи. Така упанишадската или брахманическата представа за светъл и чист Аз схваща Аза като нещо оковано към психофизичната индивидуалност, подобно на меч, държан в ножницата си. Изначално чистият ум (*prakṛti-prabhāśvara-citta*), за който говорят будистките метафизици (вж. *Laṅkāvatāra*, ed. Nanjio 1956, 358), наподобява упанишадските и брахманическите понятия за Аза. Второ, ако такава изначално чиста същност не е допустима, то е възможно да се твърди, че онова, което се нарича жизнен процес

(*saṃsāra*), е напълно унищожено и започва съвършено нов процес на свобода. Първият процес няма нищо общо с втория. Несъмнено, човек не може просто да игнорира решението на будистките метафизици, според което личностният поток на ставане (*bhava-sota*) се дели на дискретни събития. Аналогично е решението, представено чрез концепциите за „постигане“ (*prāpti*) и „непостигане“ (*a-prāpti*). Според него *nirvāṇa* се превръща в *prāpti*, което попада в потока (*sva-saṃtāna-patita*), а в същото време *saṃsāra* се превръща в *a-prāpti.*

Както беше посочено в Увода, концепциите на Буда за окови и свобода (както и тези на Нāгāрджуна) нямат нищо общо с което и да било от алтернативните обяснения, споменати в тази глава.

Глава Седемнадесета

ИЗСЛЕДВАНЕ ПЛОДА НА ДЕЙСТВИЕТО

(karma-phala-parīkṣā)

1. ātma-saṃyamakaṃ cetaḥ parānugrāhakaṃ ca yat |
maitraṃ sa dharmaḥ tad bījaṃ phalasya pretya ceha ca||

1. Себе-ограничаване и помощ за другите –
това е благоприятният път
и той създава семето, което носи плод
както тук, така и в следващия живот.

За разлика от глава VIII, настоящата глава се занимава с проблема за нравствената отговорност. В нея се прави опит да се обяснят „плодовете“ (*phala*), пожънати като следствие от човешките действия (*karma*). Учението за плодовете на действията или нравствената отговорност е от голяма важност за всяко обяснение на човешкия живот, независимо дали се живее в окови или в свобода. В настоящата глава обаче идеята за трупането на заслуги и вини (*puṇya-pāpa*) (относно бъдещо благо) е разгледана подробно най-вече поради факта, че обикновено е свързвана с жизнения процес (*saṃsāra*) в окови. Буда твърди, че такова трупане на заслуги и вини се изоставя (*prahīṇa*) от човек, който се наслаждава на свободата (*nirvāṇa*), макар последният да не нарушава нравите и да не е безразличен към въпросите, свързани с нравствената отговорност.

Инада приема, че стиховете от 1 до 19 представляват общодостъпно обяснение на карма. Това е съмнително. Фактически, общодостъпния и следователно погрешен възглед за карма е представен само в строфи от 6 до 12. Строфа 13, както ще бъде подчертано, насочва към една по-сложна теория за нравствената отговорност, поддържана от Буда и неговите ученици.

Настоящата строфа се занимава с две важни добродетели: себе-ограничаването и благосклонността, които конституират благоприятния път (*maitraṃ dharmaḥ*). Това е пътят, водещ до семето, което дава плод както тук, така и в бъдеще. Инада отбелязва три добродетели – себе-ограничаване, добросърдечност към другите и щедрост. Напротив, *maitram* вероятно е определение към *dharma* и това е начина, по който го схваща Кумāраджӣва.

2. cetanā cetayitvā ca karmoktaṃ parama-ṛṣiṇā |
tasyānekavidho bhedaḥ karmaṇaḥ parikīrtitaḥ ||

2. Върховният мъдрец казва, че
действието е както воля, така и волево.
Множество различни видове действие
са разяснени от него.

В *A* 3. 415 (*Chung* 27. 5 [*Taisho* 1. 600a] Буда отъждествява карма с „воля“ и твърди, че карма, независимо дали е телесна, вербална или ментална, следва да бъде призната за карма, стига да е волева (*Cetanā ‘haṃ bhikkhave kammaṃ vadāmi. Cetayitvā kammaṃ karoti kāyena vācāya manasā ca*). Въвеждането на волята е предвидено, за да отстрани погрешното убеждение, че личността е отговорна за абсолютно всяко действие, което е извършила – възглед, поддържан от джайнистките

мислители в пред-будистка Индия (вж. Калупахана, *Causality*, 125–126). Различните типове карма, за които става дума тук, са онези, представени в каноническата Абхидхарма, а те пък се основават на беседите, записани в ранните текстове.

3. tatra yac cetanety uktaṃ karma mānasaṃ smṛtaṃ |
cetayitvā ca yat tūktaṃ tat tu kāyika-vācikam ||

3. Тук наричаното „воля“ представлява ментално действие.
Всичко „волево“ се състои от телесно и вербално.

Между обяснението на Буда за карма в *Aṅguttara*, цитирано във фрагмент XVII. 2, и настоящото описание на Нāгāрджуна може да се забележи разлика. Макар *cetana* или волята по определение да е ментална, Буда изглежда приема, че не всички ментални действия са волеви. Оттам идва и изказването му, че трите форми на карма – телесна, вербална и ментална – могат да бъдат определени от волята. Въпреки това, в настоящото изказване, волята изглежда бива отъждествена с менталното действие, а волевото бива стриктно ограничено до телесното и вербалното. Последният възглед може да е отражение на изказването на Буда от *M* 2. 25 (*Chung* 47. 2 [*Taisho* 1. 720]), където и за телесните, и за вербалните действия се казва, че имат ментална основа.

4. vāg-viṣpando ‘viratayo yāś cāvijñapti-saṃjñitāḥ |
avijñaptaya evānyāḥ smṛtā viratayas tathā ||

5. paribhogānvayaṃ puṇyam apuṇyaṃ ca tathāvidhaṃ |
cetanā ceti saptaite dharmāḥ karmāñjanāḥ smṛtāḥ ||

5. Всички думи и дела, свързани с удоволствие
и онези, свързани с не-удоволствие;
както заслугата, така и вината
в резултат на насладата,
и накрая, волята –
разпознаваме като седемте неща,
които създават карма.

Някои от термините, използвани тук за да определят различните форми на карма, се появяват за първи път в Абхидхарма (вж. *Akb* iv. 1–2; *Akb,* 162–164; *Adv,* 118–119). Те отсъстват в ранните беседи. Въпреки това, взети сами по себе си, те изглежда не създават никакви философски проблеми. Последните възникват поради начина, по който тези действия биват *интерпретирани*. Тези интерпретации са изследвани от Нāгāрджуна в следващите строфи.

6. tiṣṭhaty apāka-kālāc cet karma tan nityatām iyāt |
niruddhaṃ cen niruddhaṃ sat kiṃ phalaṃ janayiṣyati ||

6. Ако се допусне, че действието остава
по време на неговото узряване,
то ще доближи перманентността.
Ако се допусне, че е прекратено,
то, бивайки прекратено, как може да даде плод?

Това е моментът, в който Нāгāрджуна започва своето изследване върху есенциалните допускания. Тук той веднага се захваща с теориите за идентичност и различие. Допускането, подложено на критика в първия стих, трябва да бъде изследвано внимателно. Без съмнение, това е проблемът за *потенциалното* съществуване. Такова съществуване може да бъде разбрано по различни

начини. Потенциалът може да бъде мислен като съществуването на условия, които в крайна сметка биха могли да дадат началото на дадено събитие. Както ще стане ясно след малко, Нāгāрджуна не възразява срещу това обяснение. Но ако потенциалът е разбран в смисъла на субстанциално съществуване на даденото събитие (в този случай – карма), дори когато събитието все още не е узряло или дало плодове, това разбиране води до етерна-лизъм. Този възглед със сигурност не е приемлив за Нāгāрджуна. Същото се отнася и за обратния възглед, т. е., че ако събитието напълно отсъства (а това отсъствие се отнася за самите условия, които евентуално биха дали начало на събитието), то тогава би било съмнително дали събитието въобще ще се случи. Това е анихилационизъм. Така Нāгāрджуна не отрича плода на действие, а само начина, по който той бива обяснен.

7. yo'ṅkura-prabhṛtir bījāt saṃtāno'bhipravartate |
tataḥ phalam ṛte bījāt sa ca nābhipravartate ||

7. Всяка поредица тръгва от семе
и след това дава плод.
Без семе такава поредица не би протекла.

Тук се разглеждат допускания на учението на Саутрāнтика за карма. Атомисткият възглед за жизнения процес, възприет от Саутрāнтика, ги принуждава да разделят дадено събитие на редици (*saṃtāna*) от мигове. Основното им затруднение се състои в обяснението на това как една редица (напр. редицата на филиза) се свързва с друга предхождаща редица (напр. редицата на семето) след като двете са различни. Ако те са съвършено различни, редиците на филиза могат да се случат дори в отсъствието на редиците на семето. Нāгāрджуна твърди, че

това не може да се случи. С други думи, той настоява, че философи като представителите на Саутрāнтика ще бъдат принудени да приемат възгледа, че никое събитие не може да се случи освен ако има условия за неговото започване; в този случай това е редицата на семето.

8.bījāc ca yasmāt saṃtānaḥ saṃtānāc ca phalodbhavaḥ |
bīja-pūrvaṃ phalaṃ tasmān nocchinnaṃ nāpi śāśvatam||

8. Тъй като една поредица възниква от семе,
а плодът възниква от поредица,
плодът, заченат в семето е, следователно,
нито прекъснат, нито вечен.

В отговор на зададения от Нāгāрджуна въпрос, представител на Саутрāнтика може да каже: вместо да мислим за тези като за две различни редици, нека кажем, че една серия е произведена от семето. След това тази серия дава начало на следствието (което е филиза). В този смисъл, плодът е предшестван от семе (*bīja-pūrvaṃ phalam*). Чрез такова разбиране човек не изпада нито в етерналистичен, нито в анихилационистичен възглед.

9. yas tasmāc citta-saṃtānaś cetaso ‘bhipravartate |
tataḥ phalam ṛte cittāt sa ca nābhipravartate ||

9. За каквато и редица на мисли да става въпрос,
тя започва от мисъл и от неин плод.
Тази редица на мисли не би започнала без плод.

10. cittāc ca yasmāt saṃtānaḥ saṃtānāc ca phalodbhavaḥ |
karma-pūrvaṃ phalaṃ tasmān nocchinnaṃ nāpi śāśvatam ||

10. Тъй като една дълга поредица възниква от мисъл,
а плодът расте и зрее от поредицата,
то плодът, който се предшества от действия,
е нито прекъснат, нито вечен.

Представителят на Саутрāнтика продължава: По подобен начин редицата на мисълта (*citta-saṃtāna*) възниква от една мисъл (*cetasaḥ*). От тази редица възниква плодът. Така без мисъл, плодът не може да бъде. По този начин мисълта, последвана от мисловни редици, дава начало на плода. Така плодът е предшестван от мисъл, която е неговата причина, а от това следва, че той нито е перманентен, нито е прекъснат. Причинната връзка, която представителите на Саутрāнтика имат предвид горе, е проста *антецеденция*.

11. dharmasya sādhanopāyāḥ śuklāḥ karma-pathā dasa।
phalaṃ kāmaguṇāḥ pañca dharmasya pretya ceha ca ॥

11. Десетте чисти пътя на действие
са средства за постигане на добро.
Петте бряга на сетивна наслада
са плод на доброто както тук,
така и в следващия живот.

Следвайки причинната структура, показана по-горе, а именно – антецеденцията, представителят на Саутрāнтика би обяснил десетостепенния път на действие (*karma-patha*) като започнат от волята (*cetanā*), която го събира накуп (*tathābhisaṃskaraṇāt*)*, Akb,* 248). Така волята се превръща в карма, а редиците от телесни и вербални (*kāya-vāk*) действия, определяни от тази воля, се превръщат в „колесницата на действие“ (*karmaṇaś ca*

panthānaḥ, ibid.). В такъв случай чистите телесни и вербални действия биха били средствата, чрез които доброто се постига (*dharmasya sādhanopāyāḥ*). Петте бряга на удоволствието в „небесния“ живот (*svarga*) биха били плод на добрата воля. Това е начинът, по който представителите на Саутрāнтика обясняват понятието на Буда за карма и нейното следствие.

12. bahavaś ca mahantaś ca doṣāḥ syur api kalpanā ।
yady eṣā tena naivaiṣā kalpanātropapadyate ॥

12. От такива концептуализации
възникват множество големи грешки.
Следователно, такива понятия тук нямат смисъл.

Нāгāрджуна не одобрява това обяснение. Той вижда много, при това сериозни, грешки в такива концептуализации. Ето защо ги смята за неудачни.

Още веднъж преводът на Инада пропуска изключително важно определение, направено от Нāгāрджуна. „Ако концептуализациите са допуснати, то ще възникнат много и големи грешки“ (p. 107). Импликацията е, че Нāгāрджуна отхвърля всички концептуализации. Случаят обаче не е такъв. Нāгāрджуна е изключително точен в препратката си, когато казва: *eṣā kalpanā* – „тези концептуализации“. „Тези“ насочва към предшестващите концептуализации и обяснения. Несъмнено, поради тази причина Нāгāрджуна може да промени посоката и да говори за по-удачни мисли или концептуализации в следващата строфа.

13. imāṃ punaḥ pravakṣyāmi kalpanāṃ yātra yojyate ।
buddhaiḥ pratyeka-buddhaiś ca śrāvakaiś cānuvarṇitam॥

13. Тук ще разкрия следната мисъл,
приемлива и възхвалявана
от буди,просветлени и адепти.

Настоящото изказване на Нāгāрджуна следва да послужи като „противоотрова“ срещу повечето от неразбиранията, който преобладават до момента по отношение на възгледите му за мисълта и езика. Нāгāрджуна възнамерява да изложи една по-подходяща мисъл или концептуализация (*kalpanā*), правилна мисъл (*samyak-saṃkalpa*), правилен възглед или схващане (*samyag-dṛṣṭi*), свързано с карма и нейния плод (*phala*). Това е възглед, приет не само от Буда, но и от неговите ученици (*śrāvaka*), както и от себе-просветлените (*pratyeka-buddha*). Ако Нāгāрджуна признаваше езиково-трансцендентна истина или реалност, той не би направил горното изказване.

14. pattraṃ yathā ‘vipraṇāśas tathā-ṛṇam iva karma ca |
caturvidho dhātutaḥ sa prakṛtyā ‘vyākṛtāś ca saḥ ||

14. Подобни на ненарушим договор
са дългът и действието.
Те имат четири измерения в световете
и са неопределени в изначалната си природа.

Тук дългът и кармата са оприличени на ненарушим договор. Метафората е важна и следва да бъде внимателно изследвана. Използвана е от Нāгāрджуна за да илюстрира учението за карма така, както е описано в едно от най-известните и авторитетни изказвания в индийската будистка традиция. Два века по-късно Васубандху написва цял трактат – *Karmasiddhiprakaraṇa* – в опит да обясни това изказване. Чандракӣрти го цитира

два пъти в своя коментар (pp. 324, 390). Фактът, че не го цитира в момента, в който то е най-приложимо, показва, че го използва за да илюстрира съвършено различно гледище (вж. по-долу XVII. 21). Въпросното изказване гласи следното: „Карма не е унищожена дори след сто мириади от калпи. При хармонизиране на условията и достигане на подходящото време, тя носи плодове за човешките същества“.

Взето отделно, първото изречение би подкрепило впечатлението, че будистката теория за карма е крайно детерминистична. Второто изречение обаче дава определения, достатъчни за да омекотят детерминистичната крайност. Това, което кара Инада да допусне, че тук „С еднаква сила той (Нāгāрджуна) осъжда всяка идея за неразрушимо продължаващо действие (*avipraṇāśa-karma*), което придава усещане за продължителност или преход във всекидневния живот и дела на човек“ (*Нāгāрджуна*, 104), е провалът му да оцени *първото* изречение в светлината на определенията, дадени във *второто* изречение. В настоящата глава Нāгāрджуна разисква само първото изречение – „карма не бива унищожена“ (*na praṇaśyanti karmāṇi*). Тук анализът му се ограничава до това. Той оставя изследването на второто изречение за следващите две глави. След като изследва въпроса за неунищожимата карма, Нāгāрджуна се стреми да предотврати намесата на каквато и да е теория за душата и прави това в глава XVIII. Оттам той веднага се заема с анализ на съдържанието на второто изказване като съставя две глави: 1. глава XIX „Изследване на времето“ (*Kāla-parīkṣā*) и 2. глава XX „Изследване на хармонията“ (*Sāmagrī-parīkṣā*). Ето защо, докато следващите три глави не бъдат изследвани внимателно, не би било удачно да се правят каквито и да било определени заключения, свързани със съдържанието на настоящата глава. Все пак

изказването на Нāгāрджуна от фрагмент XVIII. 13 че той ще разкрие „*този* по-приемлив възглед“ (*imāṃ kalpanāṃ pravakṣyāmi yātra yojyate*), който след това приписва на Буда, на учениците му и на пратйека-будите, със сигурност следва да покаже, че тук Нāгāрджуна представя приемлив възглед, а не такъв, който трябва да бъде отхвърлен.

Нещо повече – ако след силното изказване, утвърждаващо, че той представя *„този*“ (*imām*) подходящ възглед, Нāгāрджуна беше формулирал теория, която осъжда/не приема, човек ще трябва добре да размисли, преди да признае Нāгāрджуна за втори Буда.

Да се върнем към метафората за договора (*pattra*), който човек подписва, когато взема пари назаем. Тази метафора е на самия Нāгāрджуна и в нея не става дума за перманентен и вечен договор, а за нещо, което ще остане, докато не бъде погасено. Ако договорът е в сила и ако човек не зачита задълженията си по него, в крайна сметка човек ще трябва да понесе последствия според условията на договора. Нетленността на договора може да означава, че дори ако договорът бъде унищожен, човек е длъжен да спази споразумението.

Ако с цел да обясни дълга някой допусне субстанциална природа (*prakṛti = svabhāva*), отговорът на Нāгāрджуна е, че такава природа е „не установена“ или „необяснима“ (*avyakṛta*) – отговор, който самият Буда дава, когато бъде запитан за такива проблеми (вж. глава XXVII).

Накрая, в съгласие с типологизацията на сферите, в които последствията могат да бъдат „пожънати“, действията могат да бъдат четири типа. Чандракӣрти посочва следните четири сфери: (1) сфера на сетивността (*kāmāvacara*); (2) сфера на материалното (*rūpāvacara*);

(3) сфера на безформеното (*arūpāvacara*) и (4) състояние на свобода или отсъствие на „притоци“ (*anāśrava*).

15. prahāṇto na praheyo bhāvanā-heya eva vā ।
tasmād avipraṇāśena jāyate karmaṇāṃ phalam ॥

15. Нетленната карма
не може да бъде отстранена чрез просто отказване.
Тя може да бъде отстранена само чрез култивация.
Така чрез нетленното възниква плодът на действие.

16. prahāṇataḥ praheyaḥ syāt karmaṇaḥ saṃkrameṇa vā ।
yadi doṣāḥ prasajyeraṃs tatra karma-vadhāyaḥ ॥

16. Ако се смята, че карма е отстранима
чрез просто отказване
или чрез промяна на действието,
то биха последвали многообразни грешки
като разрушаване на действията.

Когато става дума за нетленна карма, естествено е да се повдигне въпроса как е възможно човек да се избави от нея. Възможно ли е например да се обезсили ефекта на тежка карма, просто като не се извършва отново (*prahāṇato praheyo*)? Подобно положение вероятно се имплицира от теорията за *prāpti* („постигане“) и *aprāpti* („не-постигане“). Предотвратяването на тежка карма в рамките на настоящия жизнен поток би означавало неутрализиране на всички предишни последствия от карма. Според Нāгāрджуна това е отричане на учението за карма (*karma-vāda*). Ето защо той настоява, че изоставянето на плодовете на карма може да бъде постигнато не чрез просто изоставяне, а чрез постоянна практика (*bhāvanā*), т. е. постоянно извършване или насърчаване на добри

действия и непрекъснато отбягване на лоши действия (*sabbapāpassa akaraṇaṃ kusalassa upasampadā*, *D* 2. 49; *Dhp* 183).

17.sarveṣāṃ viṣabhāgānāṃ sabhāgānāṃ ca karmaṇāṃ।
pratisaṃdhau sadhātūnām eka utpadyate tu saḥ ॥

17. От всички карми, едни или други,
възникващи в различни светове,
само една възниква
в мига на раждане на съществото.

Макар това изказване да е в пълно съгласие с обяснението, което Буда дава на карма, то е изненадващо за мнозинството изследователи на Нāгāрджуна, защото влиза в конфликт с повечето мнения относно неговата философия. Тук прераждането (*punar-bhava*) е разгледано във връзка с отминалата карма. Според повечето учени Нāгāрджуна никога не би направил подобно изказване. Тук карма е представена като връзката, свързваща два живота. Това е една от мириадите карми, които даден индивид може да е извършил, независимо дали те са подобни или не-подобни една на друга. Нāгāрджуна признава факта, че само едно (*eka*) от действията през целия живот може да се прояви по време на зачеването на същество (*pratisaṃdhi*) и да въздейства върху новия жизнен процес. Той не може да не е бил наясно с изказването на Буда, че съзнанието (*viññāṇa*, което е неразделно свързано с волевата карма) е възможна връзка между два живота (*D* 3. 105; *Chang* 12. 2 [*Taisho* 1. 77b]), както и с важността, която неговите събратя будисти отдават на последната мисъл на умираща личност (*cuti-citta*). Според будистите, тази мисъл влияе върху новия жизнен процес (*paṭisandhi-citta*, вж. подробен коментар

във *VbhA* 155–160). Без да допуска метафизичната теория за миговете, както правят някои от тълкувателите на Абхидхарма, тук Нāгāрджуна признава зависимостта на раждането (*pratisaṃdhi*) от поне една отминала карма. Подобно допускане е видимо в следното изказване на Буда: „Съществата притежават собствена карма, наследствена карма, карма като източник и карма като род. Карма е онова, което различава човешките същества например на по-нисши и по-висши“ (*kammassakā... sattā kammadāyādā kammayoni kammabandhu, kammaṃ satte vabhajati yadidaṃ hīṇappanītatāya, M* 3.203; *Chung* 44.1 [*Taisho* 1.704c]). За съжаление, обяснението на Будхагхоша, макар да запазва идеите, изказани от Буда и Нāгāрджуна, е дефектно поради допускането на теория за миговете (вж. *VbhA* 156). Точно както паметта се описва от повечето психолози като „притежавана“, без при това да се допуска нейната перманентност, така тук кармата на човек бива схваната като нещо „притежавано“ от него.

18. karmaṇaḥ karmaṇo dṛṣṭe dharma utpadyate tu saḥ |
dvi-prakārasya sarvasya vipakve pi ca tiṣṭhati ||

18. Нетленна карма възниква в този живот
от всички действия с двойнствена природа
[едни или други, добри и лоши и т. н.],
и остава такава дори когато е узряла.

Продължава изследването на доктрината за карма на Буда. Изразът *dṛṣṭe dharme* е санскритизация на палийското *diṭṭha dhamma*, което пък може да бъде проследено до *dṛṣṭa-janman*, означаващо „настоящ живот“. Тук се признава плодоношението на карма под формата на добри и лоши последствия.

19. phala-vyatikramād vā sa maraṇād vā nirudhyate |
anāśravaṃ śaśravaṃ ca vibhāgaṃ tatra lakṣayet ||

19. Нетленната карма се прекратява
в следствие откъсването на плода
или в следствие от смъртта.
Тук се различава човек „с притоци“ и „без притоци“.

Така нареченото нетленно действие (*avipraṇāśa-karma*) може да се прекрати от две събития: (1) откъсването на плода (*phala-vyatikrama*) или (2) смъртта на индивида. По отношение на второто събитие е нужно да се помни казаното във фрагмент XVII. 17, а именно, че не всички действия, извършени по време на живота, са продължени. Само едно от мириадите извършени действия може да придобие надмощие в последния мисловен миг на човек. Това означава, че множество други карми, макар не всички от тях да са узрели, могат да бъдат неутрализирани в момента на смъртта.

20. śūnyatā ca na cocchedaḥ saṃsāraś ca na śāśvataṃ |
karmaṇo ‘vipraṇāśaś ca dharmo buddhena deśitaḥ ||

20. Пустотата не е унищожение;
жизненият процес не е вечен;
неунищожимост на действието –
такова е учението на Буда.

Ако казаното преди това представлява смислено обяснение на карма, то тук Нāгāрджуна твърди, че „пустотата“ (*śūnyatā*) не означава „унищожение“ (*uccheda*). В същото време той твърди, че жизненият процес (*saṃsāra*) не е перманентен и вечен (*śāśvata*). В този

контекст нетленното действие (*avipraṇāśa-karma*) означава просто континуитета на онзи жизнен процес, обуславен от карма. Това обуславяне продължава докато някои от тези карми не донесат плод или докато те не бъдат загубени по пътя, а други, подобно на нишките на паяжина, могат да продължат да влияят върху бъдещия жизнен процес. Във всеки случай, целият процес е процес на зависимост – зависимост от цялото съчетание на фактори.

Нāгāрджуна не се колебае да припише това учение за кармата и личната идентичност на самия Буда и да го възхвалява като слово на Буда, макар приписването на същото това учение на Нāгāрджуна да е неприемливо за някои от класическите и съвременните изследователи на последния.

21. karma notpadyate kasmāt niḥsvābhāvaṃ yatas tataḥ |
yasmāc ca tad anutpannaṃ na tasmād vipraṇaśyati ||

21. Защо действието не възниква?
Защото е без себе-природа.
Тъй като е не-възникнало, то не изчезва.

След като обяснява правилния възглед за карма, защитаван от самия Буда, Нāгāрджуна продължава дискусията, за да разгледа възможните интерпретации и неразбирания на това учение. Той вече беше говорил за възникване (*utpāda*) на карма в момента на прераждане (*pratisaṃdhi*). Това възникване е разбрано във връзка с принципа на зависимия произход (*pratītyasamutpāda*). Нетленността (*avipraṇāśa*) е въведена с цел да се обясни плодоношението на действието. Тя *не е* предвидена като оправдание на вярата в перманентна и вечна субстанция (*svabhāva*). Някои от будистите обаче използват поняти-

ето за субстанция за да обяснят функцията на карма. Именно това специфично понятие за субстанция бива анализирано тук.

Ако карма е „не-субстанциална“ (*niḥsvabhāva*) в смисъла, в който представителите на Саутрāнтика я разбират, т. е. без какъвто и да е възприемаем континуитет, като нещо, което е постоянно прекъсвано, то възникването на подобна карма не може да бъде обяснено. Ако възникването не може да бъде обяснено по такъв път, изчезването също не може да бъде допуснато. В такъв случай нетленността (*avipraṇāśa*), както е обяснена от Нāгāрджуна, остава единствения вариант.

За съжаление, Чандракīрти, който фаворизира една по-скоро абсолютистка интерпретация на Нāгāрджуна (вж. коментара към Посвещението), използва концепцията за нетленността с цел да отрече *всяка* форма на възникване. Предвид тази интерпретация, той цитира прословутата строфа, разясняваща карма, именно тук, вместо да я използва при фрагмент XVII. 14, където Нāгāрджуна за пръв път споменава нетленността. Както вече беше показано, Нāгāрджуна не критикува всички форми на възникване и изчезване. Той отхвърля само метафизичните идеи.

22. karma svabhāvataś cet syāc chāśvataṃ syād asaṃśayam |
akṛtaṃ ca bhavet karma kriyate na hi śāśvatam ||

22. Ако се допусне,
че действието произлиза от себе-природа,
то със сигурност би било вечно,
а също би било не-причинено,
защото онова, което е вечно
е, несъмнено, безпричинно.

Ако възникването на карма не може да бъде обяснено, следвайки метода на Саутрāнтика, възможно ли е да бъде обяснено чрез концепцията на Сарвāстивāда? Отговорът на Нāгāрджуна е отрицателен. Той изглежда знае със сигурност (*asaṃśayam*), че решението на Сарвāстивāда не върши работа. То имплицира перманентност и в резултат на това карма може да се окаже „опразнена“ или „не-създадена“ (*akṛta*).

23. akṛtābhyāgama-bhayaṃ syāt karmākṛtakaṃ yadi ।
abrahmacarya-vāsaś ca doṣas tatra prasajyate ॥

23. Ако едно действие не беше извършвано
[от индивида],
то би имало страх от сблъсък с нещо не-извършено
[от него].
Позорен живот и заблуда биха последвали от това.

Ако действията бяха нещо не-извършено, то тогава една личност би била преследвана от страха (*bhaya*) или от тревогата, че тя няма власт в подреждането на собствения си жизнен процес. Според възгледа на Нāгāрджуна страховете и тревогите са творения на самия човек. Ако се отрече личната отговорност, не е нужно човек да доказва правотата на един нравствено чист живот (*brahmacarya-vāsa*). Това е ясно и еднозначно утвърждаване на личната отговорност на човек спрямо собствената му непорочност и собственото му осквернение.

24. vyavahārā virudhyante sarva eva na saṃśayaḥ ।
puṇya-pāpa-kṛtor naiva pravibhāgaś ca yujyate ॥

24. Несъмнено, в такъв случай

всички конвенции ще бъдат опровергани.
Разграничението между извършване на добро и зло
също няма да има смисъл.

С отхвърлянето на нравствено чистия живот в резултат на отричането на човешката отговорност за действията, всички нравствени конвенции като заслуги и слабости (*puṇya-pāpa*) биха станали безсмислени. Интересно е да се отбележи, че Нāгāрджуна не се позовава на разграничението добро-лошо (*dharma-adharma* или *kuśala-akuśala*), защото последното е различно от първото по отношение на стойността си като конвенция (*vyavahāra*). Това може да се сравни с обяснението на Буда за карма. Буда признава разграничението заслуга/слабост на прагматистка основа. То спомага за насочването на обикновените хора към приемането на нравствения живот. Въпреки това, понятията за заслуга и слабост могат да се окажат вредни след продължителен период от време, най-вече защото влекат със себе си идеята за натрупване на заслуги в името на бъдеща наслада и удоволствие. Още повече, че те могат лесно да бъдат свързани с понятията за награда и наказание – понятия, които Буда не желае да свърже с учението за карма (вж. *M* 1. 373; *Chung* 32. 1 [*Taisho* 1. 628b]). Буда настоява, че нравствено съвършения човек би елиминирал желанието да трупа заслуги или слабости (*puññа-pāpa-pahīṇa, Dhp* 39; *samitāvī pahāya puññapāpaṃ, Sn* 520). И все пак, това не означава, че този човек изоставя разграничението добро/лошо (*kusala-akusala*), което е истинската основа на заслугата и слабостта. Несъмнено, от една нравствено съвършена личност се очаква да насърчава добрите и да премахва злите или порочни действия (вж. по-горе, XVII. 1, 17). Може би поради това дори един късен Мах-

ā̄ña-философ като Доген смята за удачно да напише цял трактат по въпроса.

25. tad vipakva-vipākaṃ ca punar eva vipakṣyati ।
karma vyavasthitaṃ yasmāt tasmāt svābhāvikaṃ yadi ॥

25. Ако действието бъдеше определено,
защото има себе-природа,
тогава зрелостта, която е узряла, ще узрява отново.

Ако действието протичаше без да бъде извършено от някой (*akṛtakaṃ*), тогава то ще протича от само себе си. То ще притежава своя собствена природа (*svabhāva*). Такова субстанциално действие ще има свои собствени последствия (*vipāka*), заложени в него. В такъв случай, онова, което се описва като плодоношение на карма, а именно – проявата на нейните последствия, би било просто повторно плодоношение. Това е същият тип критика, който Нāгāрджуна прави при себе-причиняването (*svata-utpatti*) в глава I.

26. karma kleśātmakaṃ cedaṃ te ca kleśā na tattvataḥ ।
na cet te tattvataḥ kleśāḥ karma syāt tattvamaḥ katham ॥

26. Ако една карма е сързана с осквернения,
тези осквернения на свой ред не са открити в себе си.
Ако петната не са в самите тях,
как е възможно да има действие в самото него?

Субстанциалисткото обяснение на карма, представено във фрагмент XVII. 25, би довело до разграничение между карма и нейното свойство или атрибут. Свойствата, наричани петна (*kleśa*) и т. н. биха били несъществени. В такъв случай дадена карма може да направи петно-

то „свое“ (*kleśātmaka*) или може да бъде освободена от петна (*niḥkleśika*). Такава субстанциалистка перспектива, както често споменава Нāгāрджуна, би направила петната неистински (*na tattvataḥ*), най-вече защото те идват и си отиват, възникват и изчезват и следователно са без себе-природа. Емпирикът Нāгāрджуна не вижда начин, по който такава субстанциална карма, разделена от свойствата си, може да бъде установена.

27. karma kleśās ca dehānāṃ pratyayāḥ samudāhṛtāḥ |
karma kleśāś ca te śūnyā yadi deheṣu kā kathā ||

27. Действието и опетненията са определени
като обуславящи различни тела.
Ако обаче те са пусти,
какво може да бъде казано за телата?

Тук Нāгāрджуна пристъпва към обобщение. И карма, и петната като цяло се смятат за условия, които могат да определят индивида. Така карма и петната се превръщат в свойства на личността (*deha*). В миналата строфа Нāгāрджуна постави под въпрос субстанциалната реалност на карма и на петната. Ако те са пусти от такава реалност, какво може да се каже за самата личност?

28. avidyā-nivṛto jantus tṛṣṇā-saṃyojanaś ca saḥ |
sa bhoktā sa ca na kartur anyo na ca sa eva saḥ ||

28. Едно същество, объркано от невежеството,
е също обхванато от жажда.
Като изпитващо,
то не е нито идентично,
нито различно от вършителя.

Беседата на Буда с Аччела-Кассапа, послужила като база за изследването на Нāгāрджуна върху „страданието“ (глава XII, *Duḥkha-parīkṣā*), Буда отхвърля теориите за себе-причиняване и външно причиняване на страданието. Отхвърляйки себе-причиняването, Буда казва: „Кассапа, да се каже, че човек действа и той самият изпитва последствията, когато себе-причиненото страдание принадлежи на този, който е съществувал от начало, имплицира етернализъм“ (*so karoti so paṭisaṃvediyatī ti kho Kassapa ādito sato sayaṃkataṃ dukkhanti iti vadaṃ sassataṃ etaṃ pareti*, *S* 2. 20; *Tsa* 12. 20 [*Taisho* 2. 86a]). Обратно, „да се каже, че човек действа, а друг изпитва последствията, когато причиненото от друг страдание принадлежи на този, който е засегнат от болка, имплицира анихилационизъм“ (*aññο karoti aññο paṭisaṃvediyatī ti... vedanābhituṇṇassa sato paraṃkataṃ dukkhanti iti vadaṃ ucchedaṃ etaṃ pareti,* ibid.). Интересно е да се отбележи, че в първия случай Буда се позовава на вярата в създание, съществувало от самото начало (*ādito sato*) – идея, която и Буда, и Нāгāрджуна обикновено смятат за допринасяща към вярата в перманентна същност (вж. глава IX *Pūrva-parīkṣā*).

В настоящата строфа, Нāгāрджуна следва аргумента, с който Буда отхвърля както идентичността, така и различието между вършещ и изпитващ. На вярващия в идентичност или различие се гледа като на човек, заблуден от невежество (*avidyā*) и жажда (*tṛṣṇā*).

29. na pratyaya-samutpannaṃ nāpratyaya-samutthitam |
asti yasmād idaṃ karma tasmāt kartāpi nāsty ataḥ ||

29. Понеже действието не съществува
нито като обусловено, нито като безусловно,
дори извършител не съществува.

Каузалните обяснения на карма, а именно – себепричиняване, външно причиняване и т. н., както и некаузалните обяснения, са неприемливи. Ако самата карма не може да бъде обяснена по този начин, всеки опит за такова обяснение на агента на карма би бил напразен. Трябва да се отбележи, че употребата на реферираща „карма“ термин *idam* (това), е подобна на употребата на *eṣā* във фрагмент XVII. 6, като по този начин маркира обяснение, отхвърлено от Нāгāрджуна. Ето защо ние предпочитаме да ограничим критиката му само до възгледите, споменати в предшестващите строфи (XVII. 21-28), оставяйки незасегнат правилния възглед, споменат преди тях в текста. Това вероятно е единственият начин, по който човек може да разбере съгласуваността между изказванията на Нāгāрджуна в тази глава.

30. karma cen nāsti kartā ca kutaḥ syāt karmajaṃ phalam |
asaty atha phale bhoktā kuta eva bhaviṣyati ||

30. Ако действието и деятелят са не-съществуващи,
къде може да има плод, роден от действието?
Когато няма плод,
как може да има изпитващ плода?

В отсъствието на действие или агент, осмислени субстанциално, не е възможно да има плод или последствие, родени от това действие (*karmajaṃ phalam*). Тук отново няма отрицание на плода или последствието, произведени от действие, а само на плода или последствието, породени от *метафизично схванатото* действие, за което вече стана дума. Ако плодът или последствието не са налице, е безсмислено да се говори за изпитващ (*bhoktā*).

31. yathā nirmitakaṃ śāstā nirmimīta ṛddhi-sampadā |
nirmito nirmimītānyaṃ sa ca nirmitakaḥ punaḥ ||

31. Точно както ако един магьосник
чрез психо-кинетична сила беше създал форма,
и тази форма беше създала друга,
тя на свой ред би била нещо създадено.

32. tathā nirmitakāraḥ kartā yat karma tat kṛtaṃ |
tad yathā nirmitenānyo nirmito nirmitas tathā ||

32. По същия начин,
един деятел е подобен на създадена форма
и неговото действие прилича на неговото създаване.
То е като форма, създадена от друг,
който е създаден.

Един възглед води до друг и така се стига до безкраен кръг. Метафизичният възглед несъмнено е изфабрикуван от някой, но фактът, че такъв възглед се оказва празен, не означава, че опитът, на базата на който този възглед е формулиран, както и самият процес на концептуализация, са несъществуващи. Както опитът, така и концептуализацията са налични. Проблемът е, че концептуализацията излиза от границите си, за да допусне съществуването на независими същности, без значение дали те са *ātman* или *svabhāva*. За да се разбере важността на настоящото изказване на Нāгāрджуна, е необходимо да се разгледа едно от рядко срещаните изявления на Буда, записано в *Sāmaññaphala-suttanta* (*D* 1. 76–77). В този пасаж, посветен на плода на отшелничеството, Буда споменава две форми на познание, които съзерцателят може да развие преди да насочи вниманието си към така

наречените висши форми на познание (*abhiññā*). Първата от тези две форми е описана по следния начин:

„Чрез неговия ум, така спокоен, изчистен, бистър, усъвършенстван, свободен от зло, гъвкав, готов да действа, твърд и непоклатим, той съсредоточава и подчинява ума си според това познание и прозрение, чрез което улавя факта: „Това мое тяло има форма, то е съставено от четирите елемента, то произлиза от майка ми и баща ми, то е непрекъснато подновявано от толкова много варен ориз и сочни храни, самата му природа е непермanентност, то е обект на разяждане, износване, разтваряне и разпадане; и там вътре стои също моето съзнание – обвързано, от това то е зависимо“.

Това описание представя опита и разбирането на Буда за собствената му личност. След като казва това, той веднага започва да изследва дали има нещо отвъд този опит и това разбиране. Описаното от него не е нищо повече от функция на *manas* – способността, отговорна за формулирането на идеите за Аза (*ātman*) и субстанцията (*svabhāva*). Изказването на Буда продължава:

„Чрез неговия ум, така спокоен,... твърд и непоклатим, той съсредоточава и подчинява ума си за извикване на умствено изображение. От своето тяло той извежда друго тяло, притежаващо форма, съставено от ума (*mano-maya*), имащо всички крайници и части (като тези на неговото собствено тяло), не лишено от никой орган“.

Ето как *manas* се превръща в *sensus communis*[168], инспектиращ сетивните полета на останалите способности (*M* 1. 295) и поддържащ усещане за идентичност, което в

[168] Sensus (лат.) – усещане, чувстване; communis (лат.) – общ, обществен; „усещане на общността“. Sensus communis (нем. – Gemeinsinn) е кантиански термин от *Критика на способността за съждение*, използван за да обясни интерсубектната валидност на естетическите съждения. (бел. прев.)

последствие се превръща в перманентен и вечен *atman*. Не е ли възможно Нāгāрджуна да не е наясно с горното изказване на Буда? Каква е разликата между създаването на не-съществуваща форма посредством психокинеза[169] и генерирането на вяра в перманентен и вечен Аз чрез дейността на *manas*? Изглежда, че човешките същества и способностите, чрез които те възприемат и концептуализират, не са обекти на критика от страна на Нāгāрджуна.

33. kleśāḥ karmāṇi dehāś ca kartāraś ṣā phalāni ca |
gandharva-nagarākārā marīci-svapna-saṃnibhāḥ ||

33. Петна, действия и тела, вършители и плодове –
всички те са като град на гандхарви,
миражи и сънища.

Метафорите, използвани в края на седма глава, за да илюстрират природата на субстанциалистките теории за възникването, траенето и изчезването, са приложени тук с цел изясняване характера на теориите, свързани с петната, действията, личностите, вършителите и последствията.

[169] Телекинеза (бел. прев.)

Глава Осемнадесета

ИЗСЛЕДВАНЕ НА АЗА

(ātma-parīkṣā)

1. ātmā skandhā yadi bhaved udaya-vyava-bhāg bhavet |
skandhebhyo 'nyo yadi bhaved bhaved askandha-
lakṣaṇaḥ ||

1. Ако Азът е идентичен с агрегатите (skandhā),
той ще участва във възникването и изчезването.
Ако е различен от агрегатите,
той ще има характеристиките на не-агргати.

Концепцията за индивидуалния Аз (*ātman*) до този момент е изследвана в различни контексти. Настоящият анализ е продиктуван от нуждата да се обясни обусловеността на жизнения процес от човешките действия (*karma*), които бяха тема на предшестващата глава.

Анализът на човешкото същество в пет скандхи (*pañcak-khandha*), който Буда извършва, е предвиден да покаже, че няма перманентен и вечен Аз, подлежащ емпиричните фактори, от които е съставена човешката личност. Според възгледа на Буда тези пет агрегата служат като основа за всяка една концептуализация на Аза или душата. Ето защо те се наричат агрегати на вкопчването (*upādāna-kkhandha*).

Нāгāрджуна започва изследването върху концепцията за *аз*, като повдига два въпроса, отнасящи се до природата на аза и по-специално до неговата връзка с петте

агрегата. Ако азът и агрегатите бяха идентични, то азът трябва да споделя характеристиките на агрегатите. Тъй като последните са обект на възникване и изчезване, азът не може да остане перманентен и вечен. Обратно, ако азът и агрегатите се различават, първият не може да има същите характеристики като последните. Спирайки дотук с аргументацията, Нāгāрджуна дава възможност на читателите сами да си направят заключенията.

До момента Нāгāрджуна не показва никакви признаци, че признава специално интуитивно сетиво, чрез което човек може да вижда отвъд променливия и неперманентен свят. Несъмнено, всичко, на което Нāгāрджуна отдава значение, е признанието на сетивния опит като основа на човешкото познание. Не-перманентните агрегати съставят не само човешката личност, но и нейните преживявания. Нāгāрджуна загатва, че ако азът бъде считан за различен от агрегатите, той би бил не само немислим, но и непознаваем, тъй като не би притежавал никоя от характеристиките на агрегатите, а тези характеристики са единственото, което можем да знаем в сетивния опит.

2. ātmany asati cātmīyaṃ kuta eva bhaviṣyati |
nirmamo nirahaṃkāraḥ samād ātmātmani-nayoḥ ||

2. В отсъствието на Аз,
как може да има нещо, което принадлежи на Аза?
Чрез разтварянето на модусите
на аза и себе-сността,
човек се въздържа от понятията „мое“ и „Аз“.

Ако не съществува перманентна същност, човек не може да приеме съществуването на нещо, което □ принадлежи. Отхвърлянето на перманентната същност не

означава, че Нāгāрджуна отхвърля себе-усещането и себе-съзнанието. Отхвърлянето на последните би подкопало самата основа на неговата епистемология. Както беше споменато по-рано (вж. III. 17), Нāгāрджуна, следвайки Буда, признава съзнанието (а това включва себе-усещането) не като пред-съществуващо *cogito*, а като част от човешката личност, обусловена от фактори като сетивните органи и обектите на възприятие. Себе-усещането или себе-интуицията обаче могат да бъдат доведени до крайност. Резултатът от това е „конструкцията на Аз“ (*ahaṃ* + *kāra*), което в крайна сметка води до вяра в перманентност. Другата крайност е пълното отричане на всяка форма на себе-усещане, което е равносилно на унищожение.

Без да изпада в тези две крайности, тук Нāгāрджуна представя философията на Буда за „средния“ път, говорейки за успокояване (*śama*), а не пълно изкореняване на *аза* (*ātman*) и „всичко, което се отнася до аза“ (*ātmani*). Това влиза в съвършена хармония с „успокояването на нагласите“ (*saṃskāropaśama*), с „разтварянето на обекта“ (*draṣṭavyopaśama*) и с „уталожаването на маниите“ (*prapañcopaśama*), обсъдени по-рано (вж. коментара към фрагмент V. 8).

Чрез успокояването на себе-интуицията, човек премахва понятието за субстанциален Аз (*ātman*), а чрез разтварянето на обекта (*draṣṭavyopaśama*), човек е способен да осъзнае не-субстанциалността на феномените и да не се вкопчва в тях като „негови собствени“ (*ātmani*). Успокояването и разтварянето достигат най-висшата си степен в отсъствието на себелюбие (*nirmama*) и егоизъм (*nirahaṃkāra*).

Струва си да се отбележи двойното значение на термина *ahaṃkāra*. *Ahaṃkāra* (буквално „Аз-правене“) означава едновременно его-центричност и гордост. Макар

терминът *ahaṃkāra* да е много популярен във всекидневния език, няма термин, образуван чрез множествената форма на *ahaṃ*, а именно – *mayaṃ* като *mayaṃkara*[170] („ние-правене“). За Буда и Нāгāрджуна този термин би изразявал също толкова неприемлива идея, колкото и първия – те не желаят да унищожат изцяло понятието за „себе си“ (*aham*) в името на едно също толкова метафизично понятие за „социален аз“.

3. nirmano nirahaṃkāro yaś ca so 'pi na vidyate |
nirmamaṃ nirahaṃkāraṃ yaḥ paśyati na paśyati ||

3. Който е свободен от себелюбие и егоизъм,
той не е наличен.
Който възприема някой като свободен от егоизъм,
той не възприема.

Нāгāрджуна одобрява разтварянето на понятието за Аз и премахването на себелюбието и егоизма като следствие от това разтваряне. Въпреки това, познавайки своите предразположени към спекулации съвременници, той не се задоволява с това изказване.

Като напомняне към онези, които не са постигнали „разтварянето на понятието за аз“, Нāгāрджуна посочва, че не е наличен *някой*, за който се смята, че се е отървал от егоизма и гордостта. При всяко свое позитивно твърдение Нāгāрджуна държи сметка за постоянните опити за субстанциализиране на неща, същности, личности.

4. mamety aham iti kṣīṇe bahirdhādhyātmam eva ca |
nirudhyata upādānaṃ tat kṣayāj janmanaḥ kṣayaḥ ||

[170] „Ние“ на санскрит е vayaṃ (бел. М. Братоева).

4. Когато възгледи, отнасящи се до „мое“ и „Аз“, свързани с вътрешното или външното, избледнеят, тогава вкопчването изчезва.
С избледняването на това [вкопчване] настъпва избледняване на раждането.

Употребата на *iti* формулата като *mama-iti* и *aham-iti* в настоящото изказване значително го отличава от това във фрагмент XVIII. 2. Там Нāгāрджуна говореше за *ātman* (аз) и *ātmāni* (това, което принадлежи към аза) и подчертаваше нуждата това чувство или усещане (т. е., азът) да бъде успокоено. В настоящия стих, като използва формулата *iti*, той говори за *aham* („Аз“) и *mama* („мое“) и настоява за тяхното пълно елиминиране (*kṣaya*). Така проблеми за човешките същества причинява не себе-усещането, а *теоретизацията*, базирана на това себе-усещане. *Cogito* може да се окаже безвредно докато е смятано за продукт на сетивния процес (вж. фрагмент III. 7), но *ergo sum* е опасно както от епистемологическа, така и от аксиологическа гледна точка.

Когато теоретизирането избледнее (*kṣiṇe*), настъпва край на вкопчването (*upādāna-nirodha*) и това е свобода по време на живота. Изчезването на вкопчването в крайна сметка води до избледняване на прераждането (*janmanaḥ kṣayaḥ*).

5. karma-kleśa-kṣayān mokṣa karma-kleśā vikalpataḥ |
te prapañcat prapañcas tu śūnyatāyāṃ nirudhyate ||

5. При избледняването на петната на действието настъпва освобождение.
Петната на действието са на човека,
който различава,
а различаването на свой ред

е резултат от нагласата.
Нагласата на свой ред изчезва в пустотата.

Фактът, че това изказване на Нāгāрджуна непосредствено следва критиката му срещу *теоретизирането* на „мое“ и „Аз“, т. е. срещу спекулацията по отношение на субекта и обекта, е много важен при определянето на значението на термина *vikalpa*– термин, причинил голямо объркване и неразбиране.

Vikalpa може да означава два различни типа разграничаване. Първият тип е разграничението, направено на феноменално ниво. Това е разграничението, за което ставаше дума във фрагмент XVIII. 2 – разграничение, което е емпирично основано, но трябва да бъде държано под контрол (*śama*). Вторият тип е разграничението, направено на метафизично ниво, за което ставаше дума във фрагмент XVIII. 4. Този тип разграничение напуска границите на опита, като по този начин се превръща в теоретично или спекулативно.

Според Нāгāрджуна петната на действието произлизат от втория, а не от първия тип разграничение. Вероятно това е основната причина понятието *vikalpa* да бъде критикувано във фрагмент XVIII. 5, а не в XVIII. 3.

Погрешните действия (*mithyā-karmānta*), т. е. действията, които са опетнени, произлизат от погрешни възгледи (*mithyā-dṛṣṭi*). Последните са резултат от погрешни мисли или разграничения (*mithyā-saṃkalpa, mithyā vikalpa*). Маниите са неизбежните последствия от такива погрешни разграничения. Когато тези мании бъдат успокоени, човек не се обвързва нито с понятието за перманентен Аз, нито с теорията за пълно унищожение. Осъзнаването на зависимия произход (III. 7) на себеусещането е осъзнаване на неговата пустота от перманентна субстанция (*svabhāva-śūnya*). Това е средният

път, който не води нито към етернализма, нито към анихилационизма.

6. ātmety api prajñapitam anātmety apy deśitaṃ |
buddhair nātmā na cānātmā kaścid ity api deśitam ||

6. Будите изясняват концепцията за Аз
и преподават учението за „не-аз“.
В същото време
те не говорят за неща като Аз или не-аз.

Ако разграниченията, направени във фрагменти XVIII. 2 и 4 не бъдат разбрани, за тълкувателите на Нāгāрджуна е естествено да се затруднят в обяснението на съдържанието на настоящата строфа. Тук отново се срещаме с употреба на формулата *iti*, този път използвана с термините *ātman* и *anātman* като *ātma-iti* и *anātma-iti.* Разликата между размишленията на Буда и спекулациите в това отношение е, че Буда не говори за същност (*kaścid*) като *ātman* или като *anātman*. Субстанциализирането на *ātman* води човек до етернализъм; а субстанциализирането на *anātman* го довежда до анихилационизъм. Без да прибягва до каквото и да е субстанциализиране, Буда показва значението на *ātman* (*ātmeti prajñapitaṃ*) и говори за импликациите на *anātman* (*anātmeti deśitaṃ*). Както *ātman*, така и *anātman* са обяснени чрез зависимия произход (*pratītya samutpāda*). Учението за зависимия произход премахва нуждата от допускането на перманентност или анихилация.

По този начин разграничението, което Инада се опитва да направи между *prajnapitam* като „условно употребено“ и *deśitam* като „предписано“, се оказва несъстоятелно. Ако „условното обяснение“ следва да се постигне чрез употребата на думи, то не би било по-

различно от „предписание“. И двете се нуждаят от употребата на език. Буда е можел да дава предписания както относно „истинската идея за *anātman*“, така и относно истинската идея за *ātman*, без да изпада в каквато и да е метафизика. Ако приложението на емпирично обяснение е подходящо в единия случай, няма причина да се допусне трудност относно използването му в другия. Следователно, проблемът не е свързан с езика „като такъв“, а само с начина, по който той бива използван или практикуван.

7. nivṛttam abhidhātavyaṃ nivṛtte citta-gocare |
anutpannāniruddhā hi nirvāṇam iva dharmatā ||

7. Когато сферата на мисленото изчезва,
означаваното също изчезва.
Подобно на свободата,
природата на нещата е не-възникнала и не-изчезнала.

„За когото е изчезнала мисълта, за него е изчезнала и речта“.

Abhidhātavya означава „онова, което подлежи на означаване“. Става дума за света на обектите. Терминът е същият като *abhidheya*, който, ако следваме метода на изложение, възприет от Нāгāрджуна, е взаимосвързан с *abhidhāna* – „означаване“. Така и *abhidheya*, и *abhidhāna* биха изчезнали заедно с изчезването на сферата на мисълта (*citta-gocara*).

„За което не може да се говори, за него трябва да се мълчи“.

Възможно е интерпретаторите на Нāгāрджуна да допуснат, че тук има отъждествяване на „неизразимото“ с „пустотата“ (*śūnyatā*), която обикновено се обяснява чрез негативни термини като „не-възникнала, не-изнчезнала“

(*anutpannāniruddha*). В последствие, въпросното негативно определение се отъждествява както с „истинска природа“ (*dharmatā*), така и със свободата (*nirvāṇa*). Така лесно се стига до вярата в т. нар. „не-концептуална“ (*nirvikalpa*) върховна реалност (*paramārtha*, *tattva*).

Първият стих от тази строфа обаче следва да възпре всеки от подобно заключение. Нāгāрджуна никъде не утвърждава форма на познание, превъзхождаща *шестте* сетива. Според него, това, което е възприемаемо, е също така и мислимо. Имайки предвид концептуализациите, Нāгāрджуна вероятно би се съгласил, че онова, което *не е* възприемаемо, също е мислимо. Въпреки това, не може да се приеме, че той би признал не-концептуалното (*nirvikalpa*) за възприемаемо. Концептуализиране и осмисляне не са две различни дейности. Оттук следва и изказването на Нāгāрджуна: „Когато царството на мисълта е изчезнало, това, което подлежи на означаване, също е изчезнало“.

Както е посочено във въведението, Буда прави подобно изказване във връзка с *tathāgata*, а настоящият контекст, в който се обсъжда понятието за Аз (*ātman*), не е различен от онзи, в който Буда прави това изказване.

Що се отнася до Нāгāрджуна, ясно е, че опровержението му е насочено преди всичко срещу метафизиката, независимо дали тя се изразява в понятието за перманентен или вечен Аз (*ātman*) или в понятието за субстанция (*svabhāva*). Заедно с перманентния и вечен Аз, Нāгāрджуна отхвърля и абсолютната „другост“ (*parabhāva*). Той отрича съществуване и не-съществуване в абсолютен аспект. Както беше посочено в анализа на Посвещението, „не-възникването“ (*anutpāda*) и „не-изчезването“ (*anirodha*) са предвидени като критика срещу такъв аспект. Ако човек признава субстанция, Нāгāрджуна би казал, че тя е не-изчезваща; ако човек

признава унищожение, Нāгāрджуна би определил последното като не-възникващо. Казано по друг начин, ако абсолютното възникване и абсолютното изчезване бъдат приети, те биха неутрализирали емпиричното възникване и изчезване, които са в основата на „зависимия произход“ (*pratītyasamutpāda*). Тъй като и природата на феномените (*dharmatā*), и свободата (*nirvāṇa*), обяснени чрез „зависимия произход“ (*pratītya-samutpāda*), се „невъзникнали и не-изчезнали“, по-уместно е, че тук те са отличени от абсолютното възникване и изчезване. В абсолютния си смисъл, възникването и изчезването представляват неудачни концептуализации. Нито природата на феномените, нито свободата следва да бъдат обекти на такива неудачни концептуализации.

8. sarvaṃ tathyaṃ na vā tathyaṃ tathyaṃ cātathyam
eva ca |
naivātathyaṃ naiva tathyam etad buddhānuśāsanam ||

8. Всичко е
такова,
не такова,
едновременно такова и не такова
и нито такова, нито не такова:
на това учи Буда.

Въз основа на това изказване, Инада, следвайки своите предшественици в интерпретацията на Нāгāрджуна, заключава, че „истината е не-релационна, не-описателна, не-разграничителна... тя не е това или онова“ (p. 113). Инада твърди, че във фрагмент XVIII. 8 „Нāгāрджуна въвежда прословутата четири-членна логика,... т. е., възможните твърдения „е“, „не е“, „е и не е“ и „нито е, нито

не е“ с цел да покаже, че крайната истина трансцендира всички тези възможности; това е *śūnyatā* per se[171]“ (ibid.).

Дотук нашият анализ върху изказванията на Нāгāрджуна не разкри никаква форма на четири-членна логика, използвана от него с цел да *утвърди* някаква върховна истина. Винаги, когато използва тази логика, Нāгāрджуна цели да отхвърли погрешни допускания, а не да утвърди някаква теория.

След като заявява, че абсолютистките възгледи, особено тези, свързани с *tathāgata* след смъртта, ни отвеждат извън сферата на мисълта (*citta-gocara*) (XVIII. 7), в настоящата строфа Нāгāрджуна разширява анализа с цел да изследва един от най-устойчивите проблеми, а именно – „всичко“ (*sarvam*). Това е проблемът, който принуждава сарвастивадините да подкрепят възгледа, че „всичко съществува“ (*sarvam asti*) под формата на субстанция (*svabhāva*). Нāгāрджуна се опитва да реши този проблем чрез употребата на взаимно отричащите се четири твърдения.

Несъмнено, изказването в настоящата строфа не е представено като „ученито“ или „посланието“ (*śāsana*) на Буда, както изглежда смята Инада. Напротив, това е „препоръка“ или „съвет“ (*anuśāsana*) за начина, по който спекулацията за „всичко“ може да бъде преодоляна, а именно – чрез демонстрация на неизбежните вътрешни противоречия. С други думи, Нāгāрджуна заявява, че както и да се обсъжда проблема за „всичко“, той не може да бъде разшрешен. Това е възглед, ясно изразен от Буда в неговата прочута „Беседа за всичко“ (*Sabba-sutta*, вж. коментара към IX. 3), с която Нāгāрджуна вероятно е бил запознат.

[171] Сама по себе си (лат., бел. прев.)

9. apara-pratyayaṃ śāntaṃ prapañcair aprapañcitaṃ |
nirvikalpam anānārtham etat tattvasya lakṣaṇam ||

9. Независимо постигната, тиха,
не-обладана от мании,
без разграничения и разнозначност:
такава е истината.

Това е едно от най-важните изказвания на Нāгāрджуна, цитирано често както от класическите, така и от съвременните му тълкуватели. Преводът и интерпретацията на Инада са най-нови и поради това могат да бъдат смятани за резюме на съществуващите възгледи. Ето защо е удачно преводът на Инада върху настоящия стих да бъде цитиран изцяло. Той гласи следното:

„Не-свързана причинно с която и да е същност, неподвижна, не-концептуализирана от концептуална игра, не-разграничаваща и не-разграничена. Това са характеристиките на реалността (т. е., описание на човек, който е достигнал будистката истина)“ (p. 115).

Терминът *apara-pratyaya* тук е взет от Инада като означаващ специфичен тип връзка, който трансцендира всяка форма на емпирична обусловеност. *Śānta* означава „неподвижност“, която е резултат от избягването на всяка концептуалност. Вероятно това са онези мир и спокойствие, изпитвани от човек, който временно е прекратил функционирането на шестте сетивни способности чрез постигане на състояние на изчезване (*nirodha-samāpatti* или *saññа-vedayita-nirodha*). Това е състояние на разтваряне (*nir-vikalpa*) на дихотомията субект-обект и елиминиране на разноцветните преживявания в света и на многообразието от значения или плодове (*nānārtha*). В такъв контекст истината не може да е по-различна от тази, изложена в Упанишадите или във Веданта. Става

дума за „изхвърляне“ на всяко мислене (*citta-vṛtti-nirodha*) и за преобразуване на емпиричния опит в опит за абсолютна, върховна истина или реалност.

Въпреки това, един поглед върху „Беседа с Кāтя̄яна“, основният източник на формулировката, която Нāгāрджуна дава на „средния път“, ще разкрие несъстоятелността на такова обяснение.

Макар да изглежда, че тази строфа описва характеристиките на истината или реалността (*tattvasya lakṣaṇam*), всяко предшестващо я изказване посочва *начините*, по които се достига до концепция за истината. Ето защо това е едно от най-важните изказвания по отношение на епистемологията. Основните черти на тази епистемология са въплътени в беседата с Кāтя̄яна под формата на отговор на въпроса „какво е правилен възглед (*sammā-diṭṭhi*)“. Съдържанието на настоящата строфа може да бъде разгледано в светлината на тази беседа по следния начин.

Терминът *apara-pratyaya* не реферира истина, която е не-каузално свързана с която и да било същност. Вместо това, той изразява начина, по който познанието (*ñāṇa*) бива постигнато от човек с „правилен възглед“ (*sammā-diṭṭhi*). След като отхвърля възгледите, отнасящи се до перманентното съществуване (*atthitā*) и вярата в перманентна и субстанциална личностна същност (*attā... me*) – вяра, която изисква *свидетелство* от страна на друга личност, твърдяща, че познава абсолютното начало на нещата – емпирикът Буда заявява, че познанието (на човек с правилен възглед) е възможно без да зависи от друга личност (*apara-paccayā ñāṇam evāssa ettha hoti, S* 2. 17). Това е познание, за което човек не се нуждае от друг, най-вече защото то се отнася до възникването и изчезването на емпиричните феномени. Такова познание изисква проверка от първо лице, която може бъде из-

вършена преди човек да започне формулировката на какъвто и да било правилен възглед.

Стремежът към достигане на перманентна същност чрез ограничените епистемологически средства, с които човек разполага, поставят последния пред нерешими въпроси . Той продължава да се съмнява. Той постоянно е смутен и угрижен. Търсейки перманентност, той пропуска емпирично даденото. Издирването на невижданата „царица на красотата“ (*janapada-kalyānī, D* 1. 193; *M* 2. 40) го кара да забрави актуалните проблеми (*M* 2. 40). Така умът му е лишен от спокойствие. Въпреки това, ако той насочи вниманието си към непосредствено даденото и разбере човешкото положение в собствената му ситуация, без да се интересува от същности (*dukkham eva uppajjamānaṃ uppajjati dukkhaṃ nirujjhamānaṃ nirujjhatiti na kaṅkhati na vicikicchati*, *ibid*.), неговият ум би бил спокоен (*śāntam*). В едно от прочутите си изказвания Буда твърди, че когато един размишляващ човек разбере възникването и изчезването на феномените, всички негови съмнения изчезват (*Ud* 1). Покоят на ума се постига не чрез пренебрегване на релевантното в човешката ситуация, а чрез пренебрегване на ирелевантните и неразрешими проблеми.

Такова състояние на покой (*śānti*) не може да бъде постигнато, докато човек е окован от собствените си предубеждения (*upāyupādānābhinivesa-vinibandho, ibid*.). Тази окованост се представлява от „манията“ (*prapañca*), за която Нāгāрджуна говори в настоящия контекст. В беседата с Кāтя̄яна няма свидетелства за концептуална пролиферация.

Нāгāрджуна вече е обяснил как подобни мании насърчават търсенето на върховни истини, допринасяйки за правенето на безразборни разграничения, например съществуване/не-съществуване (*bhāva-abhāva*) или себе-

природа/друго-природа (*svabhāva-parabhāva*). Това са разграниченията, които следва да бъдат избягвани в търсенето на истината. *Nirvikalpa* реферира отсъствието на такива разграничения.

Един плуралистичен възглед за света не е несъвместим със зависимия произход (*pratītyasamutpāda*). В контекста на зависимия произход плурализмът не имплицира съществуването на противоречащи си същности. Също така, не е необходимо плурализмът да води до понятието за Абсолют, което да трансцендира противоречащите си истини. Критерият за истина в рамките на зависимия произход е последствието или плода (*artha*). Когато Буда заявява, че „истината е една и няма втора“ (*ekaṃ hi saccaṃ na dutīyam atthi, Sn 884*), той със сигурност има предвид прагматисткия критерий за истината, базиран на зависимия произход. Не става дума за една абсолютна истина, която трансцендира всички форми на дуалност и множественост. Определението „непритежаваща разностранност на значенията“ (*anānārthaṃ*), което Нāгāрджуна дава на истината, е по-скоро отражение на концепцията на Буда за истина.

В обобщение, концепцията за истина и епистемологическите средства, чрез които тя е формулирана, показват, че истината, за която става дума тук, е „възникналото по зависимост“ (*pratītyasamutpanna*). Принципът на зависимия произход (*pratītyasamutpāda*) не е нищо повече от израз на начина, по който биват обяснявани „зависимо възникнали“ феномени. Това са две страни на една и съща монета.

Както беше казано по-горе обаче, най-големите недоразумения се отнасят до „зависимо произлезлите феномени“ (*pratītyasamutpanna-dharma*). Ето защо, след като изследва средствата, чрез които се стига до концепцията за истината като „възникналото по зависимост“, в

следващия стих Нāгāрджуна се заема с погешните интерпретации на концепцията за зависимост.

10. pratītya yad yad bhavati na hi tāvat tad eva tat |
na cānyad api tat tasmān nocchinnaṃ nāpi śāśvatam ||

10. Което и да възниква в зависимост от друго,
то не е нито идентично, нито различно спрямо него.
Следователно, то нито е нищожно, нито е вечно.

Нищо, което е възникнало в зависимост от (*pratītya*) друго, т. е., което е зависимо възникнало (*pratītyasamutpanna*), не може да бъде обяснено удачно чрез идентичност или различие. Както често подчертава Нāгāрджуна, абсолютната идентичност е свързана с перманентност, а абсолютното различие имплицира унищожение. Зависимият произход е средният път, използван от Буда при обяснението на промяната и причиняването.

11. anekārtham anānārtham anucchedam aśāśvatam |
etat tal lokanāthānāṃ buddhānāṃ śāsanāmṛtam ||

11. Това е без вариации на значения
или едно единствено значение,
то нито е мимолетно, нито е вечно.
Такова е безсмъртното послание на Будите,
покровители на света.

Онтологията на идентичността или различието, на едното или на многото, на перманентността или на унищожението може да бъде доказана или да не бъде доказана. До този момент не е намерено свидетелство в подкрепа на която и да е от тези концепции. Единственото достъпно свидетелство показва, че нещата се променят и

произлизат зависимо. Промяната и зависимият произход не изпадат в дуалността на еднои много или в тази на унищожение и перманентност. Зависимият произход е това, което до момента е познато. Освен ако не настъпи радикална промяна в устройството на нещата, зависимият произход ще продължи да бъде налице. Това е безсмъртното учение на Буда.

Настоящата строфа представлява още едно размишление на Нāгāрджуна относно епистемологията на зависимия произход.

12. sambuddhānāmanutpāde śrāvakānāṃ punaḥ kṣaye |
jñānaṃ pratyeka-buddhānām asaṃsargāt pravartate ||

12. Когато съвършено просветлени не се явяват;
когато учениците изчезват,
мъдростта на просветлените
се постига без общуване.

Ученията на Буда са запазени във времето благодарение на множество ученици (*śrāvaka*). Дори тази традиция да прекъсне, ученията на Буда биха могли да се възстановят. Нāгāрджуна вероятно е запознат с метафората за „древния град“ (*nagara*), чието откриване е сравнено с откриването на „зависимия произход“, направено от самия Шāкямуни (*S* 2. 104–107; *Tsa* 12. 5 [*Taisho* 2. 80]). Така, влизайки в противоречие с редица школи, които считат не-нарушената приемственост в традицията за основен източник на познание относно мъдростта на Буда, тук Нāгāрджуна твърди, че такава мъдрост (*jñāna*) може да се открие без никакъв контакт или връзка (*asaṃsargāt*), какъвто например е случаят със себепросветлените (*pratyeka-buddha*).

Глава Деветнадесета

ИЗСЛЕДВАНЕ НА ВРЕМЕТО

(kāla-parīkṣā)

1. pratyutpanno 'nāgataś ca yady atītam apekṣya hi |
pratyutpanno 'nāgataṣ ca kāle 'īte bhaviṣyati ||

1. Ако настояще и бъдеще са обусловени от минало,
то настояще и бъдеще
биха съществували в миналото.

2. pratyutpanno 'nāgataś ca na stas tatra punar yadi |
pratyutpanno 'nāgataś ca syātāṃ katham apekṣya tam ||

2. Ако настояще и бъдеще
не съществуват в миналото,
как би могло настояще и бъдеще
да са зависими от него?

Както беше споменато във фрагмент XVII. 14, концепцията за време е важен фактор в обяснението на плодовете на действие (*karma-phala*). Не всички действия носят плод веднага. Несъмнено, проблемите се увеличават, когато Буда признава възможността за оцеляване на човешката личност през неизброими животи. В Абхидхарма са изброени четири типа карма според функционирането им, като всички те могат да бъдат проследени обратно до самите беседи. Четирите категории са както следва: (1) карма, която дава плодове веднага или

в настоящия живот (*diṭṭha-dhamma-vedanīya*); (2) карма, която дава плодове в следващия живот (*upapajja-vedanīya*); (3) карма, която дава плодове в някой следващ живот (*aparāpariya-vedanīya*) и (4) карма, която не дава плодове (*ahosi-kamma*) (*Vism,* 601). Нāгāрджуна употребява метафората за „нетленния договор“ поради факта, че някои карми произвеждат последствия напред във времето.

Така концепцията за време е неизменно свързана с понятието за карма. Ето защо каквито и спекулации да се появяват по отношение на учението за карма, като например тези, споменати в XVII. 7–10, те биват присъединени и към концепцията за време. Изследвайки времето като отделна същност, метафизиците допускат, че ако има каквато и да е взаимовръзка между настоящето и бъдещето от една страна и миналото от друга, то, тъй като те са различни същности, настоящето и бъдещето следва да бъдат заложени в миналото. С други думи, миналото произвежда настоящето и бъдещето от самото себе си. Това съвпада с теорията за идентична каузалност (*svatotpatti*). Допълнителната импликация тук е, че ако човек познава миналото, той познава с абсолютна сигурност настоящето и бъдещето. Тези схващания без съмнение представляват някои от основните спекулации на сарвастивадините.

3. anapekṣya punaḥ siddhir nātītaṃ vidyate tayoḥ |
pratyutpanno ‘nagataś ca tasmāt kālo na vidyate ||

3. Не-обусловени от миналото,
настоящето и бъдещето
не могат да се установят.
Следователно, нито настояще,
нито бъдеще са налични.

Настоящата строфа изразява критиката на Нāгāрджуна срещу понятието за време, описано във фрагменти XIX. 1–2. Изведена от този контекст, тя би изглеждала като отхвърляне на понятието за време изобщо. Критиката на Нāгāрджуна обаче се отнася само до обусловеността (*apekṣā*), разбрана в светлината на една теория за наследяване на времето. В предишен фрагмент (X. 8–12) Нāгāрджуна убедително показа трудностите, свързани с обясняването на обусловеността или свързаността в контекста на теории за идентичността (които се имплицират и от неотделимостта) и различието.

Аргументацията на Нāгāрджуна изглежда протича по следния начин:

1. Голяма предпоставка:

Настоящето и бъдещето не са налични като необусловени от миналото.

2. Среден термин:

Обусловеността на настоящето и бъдещето от миналото имплицира субстанциалното съществуване на настоящето и бъдещето в миналото, а това не е възприемаемо.

3. Заключение:

Следователно, настоящето и бъдещето като субстанциални същности не съществуват.

Ако бъде пренебрегнат средния термин, толкова ясно дефиниран във фрагменти XIX. 1–2, заключението на Нāгāрджуна ще изглежда като абсолютно отричане на времето. Ето как би звучало то:

1. Първа предпоставка:

Настоящето и бъдещето не са обусловени от миналото.

2. Втора предпоставка:

Настоящето и бъдещето не са не-обусловени от миналото.

3. Малка предпоставка:

Настоящето и бъдещето не могат да бъдат едновременно обусловени и не-обусловени от миналото.

4. Заключение:

Настоящето и бъдещето не съществуват.

4. etenaivāvasiṣṭau dvau krameṇa parivartakau |
uttamādhama-madhyādīn ekatvādīṃś ca lakṣayet ||

4. В същата форма следва да се определят
настояще и бъдеще
и свързаните с тях концепции като
най-високо, най-ниско и средно, идентичност и т. н.

Нāгāрджуна настоява, че същият аргумент трябва да се приложи към концепцията за настоящето по отношение на миналото и бъдещето и към бъдещето по отношение на миналото и настоящето. Освен това, той твърди че този аргумент може да бъде разширен до подобни понятия, например най-високо, най-ниско, средно и т. н. При всички тези случаи метафизичните проблеми се появяват като резултат от правенето на *абсолютни разграничения*. Такива абсолютни разграничения често се правят в логическия анализ без да се поддържат от емпирични доказателства. Времето *като преживяно* не може да бъде разделено на три неделими части като минало, настояще и бъдеще. (вж. обяснението на един съвременен психолог за преживяното време в Увода).

5. nāstito gṛhyate kālaḥ sthitaḥ kālo na vidyate |
yo gṛhyetāgṛhītaś ca kālaḥ prajñapyate katham ||

5. Не-статично време не се възприема.
Статично време не се възприема.
Дори ако невъзприетото време се възприеме,
как може то да бъде познато?

Не-статичното време е темпорален поток, наричан от тълкувателите на Абхидхарма „течащо настояще“ (*santati paccuppanna, DhsA* 421), където бъдещето продължава да тече в миналото през настоящето. Всеки опит за неговото улавяне би бил напразен, защото докато бъде направен самият опит, настоящето вече е изчезнало в миналото. За да го улови, човек трябва да спре течението. Ето защо философите признават статичен момент (*sthiti-kṣaṇa*). Нāгāрджуна вече е изследвал импликациите на тази тяхна теория в глава VII. Времето, разбрано като поток от отделни същности, не би могло да обясни опита. Тази теория разглежда настоящето като мигновеното настояще (*khaṇa-paccuppanna*, цит. пр.). Дори ако не-уловимото време бъде уловено, въпросът на Нāгāрджуна би бил: „Как може то да бъде познато?“. Така емпирикът стига до „измамно“ време (*addhā-paccuppanna*), защото при всеки опит да бъде уловено отделно или независимо от темпоралните събития, то изчезва като мираж. То не може да бъде познато чрез каквито и да било средства. Според Нāгāрджуна абсолютното време е лишено от смисъл.

6. bhāvaṃ pratītya kālaś cet kālo bhāvād ṛte kutaḥ |
na ca kaścana bhāva ‘sti kutaḥ kālo bhaviṣyati ||

6. Ако се допусне, че времето съществува
в зависимост от нещо съществуващо,
как е възможно да има време без съществуващо?
Никое съществуващо, каквото е,

не съществува реално.
Как тогава е възможно времето?

Нāгāрджуна вече отхвърли единичното съществуващо (*bhāva*) в качеството му на същност, притежаваща собствена природа (*svabhāva*). Той отрича времето (*kāla*) като абсолютно време. Това е време, реално като мигновени същности (*kṣaṇa*) или като нещо, което отлита (*santati*) от само себе си. В настоящата строфа Нāгāрджуна твърди, че две отделни същности – съществуващо (*bhāva*) и време (*kāla*) – не могат да бъдат зависими една от друга. Ако те зависят една от друга (*bhāvaṃ pratītya kālaś cet*), то не може да има време, независимо от съществуващото. Съществуващото „като такова“ е несъществуващо. По какъв начин тогава може да има време? Това не е отричане на темпоралните феномени, а на времето *и* феномените, както и на тяхната взаимозависимост при условие, че двете биват схващани като независими същности.

Глава Двадесета

ИЗСЛЕДВАНЕ НА ХАРМОНИЯТА

(sāmagrī-parīkṣā)

1. hetoś ca pratyayānāṃ ca sāmagryā jāyate yadi |
phalam asti ca sāmagryāṃ sāmagryā jāyate katham ||

1. Ако следствието възниква от хармония
на причина и условия
и ако то съществува в хармонията,
как е възможно то да възникне от нея?

2. hetoś ca pratyayānāṃ ca sāmagryā jāyate yadi |
phalaṃ nāsti ca sāmagryāṃ sāmagryā jāyate katham ||

2. Ако следствието възниква от хармония
на причина и условия
и ако то не съществува в хармонията,
как е възможно то да възникне от нея?

Терминът, използван в ранните беседи за „събиране“, е *saṅgati* (*M* 1. 111–112). Например за погледа, видимата форма и визуалното съзнание се смята, че се събират в съприкосновението (*phassa*). В случая зрението, видимата форма и визуалното съзнание са сравними, а не несравними фактори. Въпреки това начинът, по който събитията са разграничени в Абхидхарма, кара тълкувателите да изтъкнат по-скоро „хармонията“ (*sāmāgrī*), отколкото простото „събиране“ (*saṅgati*). Така понятието „хармо-

ния“ привлича вниманието на Нāгāрджуна, но по-късно в тази глава той се връща на понятието „събиране“.

В началото на настоящата глава Нāгāрджуна се опитва да изследва концепцията за хармония и да предотврати всяка метафизична интерпретация на тази концепция. Спекулациите биват насърчени от разграничението, което Сарвāстивāда прави между причина (*hetu*) и условие (*pratyaya*). Това разграничение, подкрепено от концепцията на Сарвāстивāда за себе-природа (*svabhāva*), кулминира в идеята за себе-причиняване (*svata utpatti*).

Ето защо още в първата строфа Нāгāрджуна подхваща три идеи: (1) хармония; (2) разграничение между причина и условия и (3) възникването на следствието *от* хармонията на причина и условия. (Трябва да се отбележи, че Нāгāрджуна употребява *hetu* в единствено число, а *pratyaya* – в множествено).

Критиката на Нāгāрджуна е насочена първо срещу идеята за себе-причиняване. Ако плодът възниква *от* хармонията (в аблатив *sāmagryā*) на причина и условия (*hetoḥ pratyayānāṃ ca*), то той е вече в хармонията (в местен падеж *sāmagryāṃ*). Тогава как е възможно той да възникне *от* хармонията (*sāmagryā*)? Причинният процес, представен по този начин, имплицира идентичност между „хармония на причина и условия“ и плодът или следствието, които възникват от нея. Теорията за идентичност на причиняването вече е критикувана в глава I.

От друга страна, както е посочено в настоящата строфа, ако плодът или следствието, възникващи от такава хармония, не са в хармонията, т. е. ако следствието е различно от тази хармония, то никога не може да възникне от нея. Това е критика срещу теорията за неидентичността на причиняването, обсъдена в глава I. Следователно, тези две строфи излагат трудностите,

свързани с приемането на теории за идентичност и различие.

3. hetoś ca pratyayānāṃ ca sāmagryām asati cet phalaṃ |
gṛhyeta nanu sāmagryāṃ sāmagryāṃ ca na gṛhyate ||

3. Ако следствието съществува
в хармонията на причина и условия,
не следва ли то да бъде наблюдавано в нея?
То обаче бе е наблюдавано в хармонията.

4. hetoś ca pratyayānāṃ ca sāmagryāṃ nāsti cet phalaṃ|
hetavaḥ pratyayāś ca syur ahetu-pratyayaiḥ samāḥ ||

4. Ако следствието не съществува
в хармония на причина и условия,
то причината и условията
биха били сравними с не-причина и не-условия.

Ако теорията на идентичността е валидна, то плодът би могъл да бъде наблюдаван (*gṛhyeta*) в самата хармония, дори преди да бъде произведен от нея. Нāгāрджуна обаче приема, че той не е наблюдаван или схванат по този начин. Това още веднъж потвърждава нашия възглед, че Нāгāрджуна не е просто диалектик, а емпирик, който се обръща към опита – например във фрагмент I.5.

Ако, обратно, плодът не се намира в хармонията, то причината и условията биха се оказали неефективни.

5. hetukaṃ phalasya dattvā yadi hetur nirudhyate |
yad dattaṃ yan niruddhaṃ ca hetor ātma-dvayaṃ
bhavet ||

5. Ако причината би изчезвала,

след като е предала статуса на следствието,
то би имало две форми на причината:
налична и изчезнала.

6. hetuṃ phalasyādattvā ca yadi hetur nirudhyate |
hetoḥ niruddhe jātaṃ tat phalam āhetukaṃ bhavet ||

6. Ако причината би изчезвала,
без да предаде статуса на следствието,
то следствието,
родено след изчезването на причината,
би било без причина.

Метафизиците признават два типа причини – съпътстващите (*sahabhū*) и свързаните (*saṃprayuktaka*) – за съществуващи по настоящем и пораждащи следствието (*sahabhū-saṃprayuktaka-hetū vartamanau phalaṃ prayacchati, Akv,* 99). Смята се, че те би трабвало да дадат начало на следствието в едно и също време (*samānakālaṃ... phaladāna*, ibid.). Въпреки това, поради влиянието на линейния възглед за причиняването, както и поради теорията за мигновеното унищожение (*kṣaṇa-bhaṅga*) на феномените, се повдига въпросът как причината в настоящия момент може да даде начало на следствието в следващия момент. Отговорът е, че следствието настъпва без прекъсване или пролука (*samanantara nirvarttanāt*). Следствието е едновременно дадено (*datta*) в смисъл на доведено (*prayacchati*) от причината и недадено (*na punaḥ dattam*), защото не е идентично (*tad eva*) с причината (ibid.).

Това са някои от спекулациите, които Нāгāрджуна критикува. Той настоява, че ако причината осигурява каузална ефективност и изчезва в същото време, то тя би трябвало да притежава двойна природа (*ātma-dvayam*).

Ако напротив, тя изчезва, без да предаде каузалност, то следствието би било без причина. Това без съмнение са импликациите от заключенията на един мислител (споменат в *Abhidharma-kośabhāṣya*), според който следствието е едновременно дадено (*datta*) и не дадено (*na datta*).

7. phalaṃ sahaiva sāmagryā yadi prādurbhavet punaḥ |
eka-kālau prasajyete janako yaś ca janyate ||

7. Ако пък следствието се появява
заедно с хармонията,
то би следвало, че
произвеждащото и произведеното са едновременни.

8. pūrvam eva ca sāmagryāḥ phalaṃ prādurbhavet yadi|
hetu-pratyaya-nirmuktaṃ phalam āhetukaṃ bhavet ||

8. Ако следствието се появява преди хармонията,
следствието, различно от причини и условия,
би било без причина.

Преминавайки от индивидуалната причина към хармонията на условията (*sāmagrī*), Нāгāрджуна изследва тези проблеми. Ако следствието се появяваше (*prādurbhavet*) заедно с хармонията на условията, то разграничението между произвеждащо и произведено би рухнало. Обратно, ако следствието предшестваше хармонията, причиняването би се оказало безсмислено.

9. niruddhe cet phalaṃ hetau hetoḥ saṃkramaṇaṃ bhavet |
purva-jātasya hetoś ca punar-janma prasajyate ||

9. Ако при преставане на причината,

следствието се превърне
в преобразуване на причината,
то следва, че има пре-възникване на причина,
която е вече възникнала.

Сред множеството причини, формулирани като обяснение на траещото следствие (*niṣyanda-phala*), са допълващите се (*sabhāga*) и универсалните (*sarvatraga*) (*Akb,* 94). Обяснена в светлината на теорията за миговете, една универсална причина би означала непрекъснатото възникване на една и съща причина с цел обяснение на траещото следствие. Така траещото следствие (*niṣyanda-phala*) се оказва преобразуване (*saṃkra-maṇa*) на причината (*hetu*). Нāгāрджуна отказва да признае прераждането на *същата* причина, която е изчезнала.

10. janayet phalam utpannaṃ niruddho'sthaṃgataḥ
kathaṃ |
tiṣṭhann api kathaṃ hetuḥ phalena jānayed vṛtaḥ ||

10. Как е възможно причина, която е изчезнала,
да даде начало на следствие,
което е вече възникнало?
Как е възможно причина, макар и траеща,
да произведе следствие,
когато тя е отделена от него?

В процеса на цялото изследване до момента беше показано, че философският метод, възприет в Абхидхарма, не създава никакви проблеми, докато тълкувателите на Абхидхарма не приемат теорията на миговете, последвана от теориите за идентичността и различието. Многообразието от причини (*hetu*) и условия (*pratyaya*), описано в Абхидхарма, макар да не е представено в съ-

щата дълбочина и терминология, както в беседите, не е несъвместимо с ученията, събрани в тях. Но дори бегъл поглед върху начина, по който тълкувателите на Абхидхарма третират тези различни причини и условия (вж. *AK* глава II, *Akb,* 38–110), е достатъчен да покаже сериозността на стоящите пред тях проблеми.

Нāгāрджуна продължава изследването си като показва, че една причина, която е изчезнала (*niruddha*) или която остава (*tiṣṭhan*) и при това се различава от следствието (*phalena vṛtaḥ*), никога не би могла да даде начало на следствие.

11. athāvṛtaḥ phalenāsau katamaj jānayed phalaṃ |
na hi adṛṣṭvā vā dṛṣṭvā vā hetur jānayate phalam ||

11. Каква причина,
дори не отделена от следствието,
ще даде начало на следствие?
Една причина не произвежда следствие
както невидимо, така и видимо.

Когато аналитичният процес бъде доведен до неговата крайност, много събития, които при нормални обстоятелства не биха били поставени под въпрос, стават обект на съмнение. Например, вместо да отчете едно свързано събитие, анализът произвежда две: една връзка и едно събитие. Когато в последния случай се приложи обикновения емпиристки критерий, човек е принуден да приеме, че връзката не е възприета по същия начин, по който е възприето събитието. Така метафизикът е принуден да настоява на субстанциалното съществуване на връзката. „Раждането е възникването на онова, което следва да бъде родено и това не протича без причини и условия“ – това се казва в *Abhidharmakośa* (*janyasya janikā jātir na*

hetu-pratyayair vinā, II. 49). В същия пасаж той продължава да се спори по отношение на природата на това „раждане“ (*jāti*), като настоява, че родителният падеж (*ṣaṣṭhi*) (като например в изказването „възникване *на* онова, което следва да бъде родено“) губи смисъла си, ако раждането (*jāti*) не е възприето по същия начин, по който е възприемаемо „онова, което следва да бъде родено“ (*janikā*). Представителят на Саутрāнтика Васубандху спори с тази позиция като казва, че „числата, границите, разграничението, обединението, анализът, другостта, еднаквостта“ са припознати като реалности (*sattva*) в спекулациите на еретиците (*tīrthakāra*) и че са нужни само за установяване на познанието (*buddhi*) за реалността на „едното, дуалното, великото, отличеното, обединеното, разделеното, другото, същото и т. н.“. За да илюстрира становището си, той се позовава на примера за „обединението на формата“ (*rūpasya saṃyoga*) и твърди, че родителният падеж показва собствената природа (*svabhāva*) на „формата“. Според неговия възглед в качеството му на представител на Саутрāнтика това е само обозначение (*prajñapti-mātram, Akb,* 79).

Когато използва термините *dṛṣṭvā* (видяно) и *adṛṣṭvā* (невидяно) в настоящата строфа, Нāгāрджуна има предвид този спор по отношение на реалността или нереалността на числата, свързванията, разделянията и т. н. (спор, продължаващ да тормози философите и в съвременния свят).

12. nātītasya hy atītena phalasya saha hetunā |
nājātena na jātena saṃgatir jātu vidyate ||

12. Без съмнение, съчетаване на минало следствие
с минала, бъдеща или настояща причина,
не е налично.

13. na jātasya hy ajātena phalasya saha hetunā |
nātītena na jātena saṃgatir jātu vidyate ||

13.Без съмнение, съчетаване на настоящо следствие с бъдеща, минала и настояща причина, не е налично.

14. nājātasya hi jātena phalasya saha hetunā |
nājātena na naṣṭena saṃgatir jātu vidyate ||

14. Без съмнение, съчетаване на бъдещо следствие с настояща, бъдеща и минала причина, не е налично.

След като изследва концепцията за „хармония“ (*sāmagrī*), Нāгāрджуна се завръща към по-ранното понятие за „събиране“ (*saṃgati*) (вж. коментарите към фрагмент XX. 1). Понятието за събиране вероятно не е създавало философски проблеми на ранните будисти, които приемат емпирична теория за промяна и причиняване. За Нāгāрджуна обаче концепцията за събиране, подобно на понятието за хармония, не върши работа, докато се свързва по някакъв начин с етерналистката концепция за време.

Като представител на Саутрāнтика, Васубандху повдига важния въпрос как умът (*manas*), който вече е изчезнал, може да се съедини с бъдещите и настоящите понятия (*dharma*) и с мисловното съзнание (*manovijñāna*) (*Akb,* 143, *manindriyasya punar niruddhasyānagatavartamānābhyāṃ dharma-manovijñānābhyāṃ kathaṃ saṃnipātaḥ*). След това Васубандху се позовава на многообразието от прозрения (*bhedaṃ gatā buddhayaḥ*) на различни учители и заявява, че дискусията е прекалено сложна. Той отхвърля всички прозрения, казвайки: „Дотук с този спор“ (*alaṃ prasaṅgena*). Следователно,

неохотата на Нāгāрджуна да приеме който и да било от тези възгледи се дължи на осъзнаването, че всички те са възгледи, не допускащи никакви конкретни отговори или решения.

15. asatyāṃ saṃgatau hetuḥ kathaṃ janayate phalaṃ |
satyāṃ saṃgatau hetuḥ kathaṃ janayate phalam ||

15. Когато едно съчетание не съществува,
как е възможно причина да произведе следствие?
Когато едно съчетание съществува,
как е възможно причина да произведе следствие?

Тук причината (*hetu*) е определена чрез събирането (*saṃgati*), което е или съществуващо (*sat*) или не-съществуващо (*asat*). Причина, определена по такъв начин, може да се окаже или субстанциалистка, или не-субстанциалистка. Първото имплицира перманентност, а второто – унищожение. Нāгāрджуна отхвърля и двете.

16. hetuḥ phalena śūnyaś cet kathaṃ janayate phalaṃ |
hetuḥ phalenāśūnyaś cet kathaṃ janayate phalam ||

16. Ако се приеме, че
причината е пуста от следствие,
как е възможно тя да произведе следствие?
Ако се приеме, че
причината не е пуста от следствие,
как е възможно тя да произведе следствие?

Нāгāрджуна се връща на концепцията за следствие или плод (*phala*). Ако причината е пуста (*śūnya*) от следствие, тя никога не може да произведе следствие. Нито пък е уместно да се приеме, че следствието бива

произведено от причината, ако то вече се намира в нея. В този случай причината би била не-пуста (*aśūnyam*) от следствие.

17. phalaṃ notpatsyate ‘śūnyam aśūnyaṃ na nirotsyate |
aniruddham anutpannam aśūnyaṃ tad bhaviṣyati ||

17. Не-пусто следствие няма да възникне;
не-пусто следствие няма да изчезне.
Защото не-изчезнало и не-възникнало
биха били не-пусти.

Тази строфа би трябвало да изясни значението на прочутите термини *aniruddham* („не-изнезнало“) и *anutpannam* („не-възникнало“) в по-голяма степен от всяко друго изказване на Нāгāрджуна. Всеки феномен (*dharma*), който Нāгāрджуна характеризира като „пуст“ (*śūnya*) е без себе-природа. Ако нещо притежава себе-природа, тогава то не е пусто (*aśūnya*). Като не-пусто, то не може нито да изчезне, нито да възникне (*anirodham anutpādam*). Така едно следствие, което е не-пусто и следователно притежава себе-природа, няма да възникне (*notpatsyate*) и няма изчезне (*na nirotsyate*).

18. katham utpatsyate śūnyaṃ kathaṃ śūnyaṃ
nirotsyate|
śūnyam apy aniruddhaṃ tad anutpannaṃ prasajyate ||

18. Как пустото ще възникн
и как пустото ще изчезне?
Ако нещо е пусто, то е не-изчезнало и не-възникнало.

Разгледана извън контекста си, тази строфа може да бъде използвана в подкрепа на възгледа, че според

Нāгāрджуна „пустотата“ (*śūnyatā*) е върховната истина отвъд всички форми на описание. Свидетелство за това би било негативното описание „не-изчезнала“ (*ani-ruddhaṃ*) и „не-възникнала“ (*anutpannaṃ*).

Ако обаче се вземе под внимание фрагмент XX. 17, отхвърлящ понятието за идентичност, представено от сарвастивадините като себе-природа (*svabhāva*), която според Нāгāрджуна е „не-пуста“ (*aśūnya*), онова, което в настоящата строфа е означено като „пусто“ (*śūnya*), следва да бъде разбрано като препратка към теорията за не-идентичност на Саутрāнтика. Трябва да припомним, че първата будистка школа, отхвърлила теорията на Сарвāстивāда за себе-природа, е Саутрāнтика. Как теориите на Саутрāнтика за „пустотата“ или „отсъствието на субстанция“ (*niḥ-svabhāva*) и за „мигновеното унищожение“ (*kṣaṇa-bhaṅga*) довеждат до отричане на възникването и изчезването, вече беше показано във фрагмент VII. 17.

Настоящото изказване на Нāгāрджуна е направено след отрицанието на идентичността и в този смисъл би трябвало да води до отрицание на различието. Така биха били отхвърлени и двете крайности, които Нāгāрджуна постоянно и настоятелно критикува. С други думи, и теориите на Сарвāстивāда, и тези на Саутрāнтика обезсмислят възникването и изчезването.

19. hetoḥ phalasya caikatvaṃ na hi jātūpapadyate |
hetoḥ phalasya cānyatvaṃ na hi jātūpapadyate ||

19. Тъждеството на причина и следствие
несъмнено не е смислено.
Различието между причина и следствие
несъмнено не е смислено.

20. ekatve phala-hetvoḥ syād aikyaṃ janaka-janyayoḥ |

pṛthaktve phala-hetvoḥ syāt tulyo hetur ahetunā ||

20. Ако имаше идентичност на причина и следствие,
то би имало единство
на произвеждащо и произведено.
Ако имаше различие между причина и следствие,
тогава причината би била
равностойна на не-причина.

21. phalaṃ svabhāva-sadbhūtaṃ kiṃ hetur janayiṣyati |
phalaṃ svabhāvāsadbhūtaṃ kiṃ hetur janayiṣyati ||

21. Как е възможно една причина
да произведе следствие,
което протича чрез собствена природа?
Как е възможно една причина
да произведе следствие,
което не протича чрез собствена природа?

Импликациите на теориите за идентичност и различие, обсъдени във фрагменти XX. 17–18, се разглеждат по-подробно в тези три строфи.

22. na cājanayamānasya hetutvam upapadyate |
hetutvānupapattau ca phalaṃ kasya bhaviṣyati ||

22. Освен това, каузалната ефективност на нещо,
което не произвежда, не е смислена.
В отсъствието на каузална ефективност,
към какво ще спада следствието?

Тук идентичността и различието са показани в конфликт не само с възникването, но и с каузалния или зависимия произход. Каузалната ефективност (*hetutvaṃ*) се

обезсмисля, ако няма произвеждане, т. е., ако възникването на дадено следствие не може да бъде обяснено чрез причина. Невъзможността на това обяснение е резултат от теориите на Сарвāстивāда и Саутрāнтика. Ако каузалната ефективност не може да бъде обяснена, как е възможно човек да говори за следствие или плод?

23. na ca pratyaya-hetūnām iyam ātmānam anātmanā |
yā sāmagrī janayate sā kathaṃ janayet phalam ||

23. Каквато и хармония на причини и условия да има,
тя не е произведена от себе си или от друго.
Ако е така, как е възможно
тя да произведе следствие?

След като написва изчерпателен анализ относно връзката между причина (*hetu*) и следствие/плод (*phala*), Нāгāрджуна се завръща към въпроса, с който е започнал главата – хармонията на причини и условия. Отхвърляйки теориите за идентичността и не-идентичността, той още веднъж заявява, че за каквато и хармония да става дума, тя не е произведена от причините и условията в самите тях (*ātmanā = svabhāvata*) или извън тях (*anātmanā = parataḥ*). След като хармонията не може да бъде обяснена по никой от *тези два* начина, не е възможно да се приеме, че от една такава хармония може да възникне следствие.

24. na sāmagrī-kṛtaṃ phalaṃ nāsāmagrī-kṛtaṃ phalam |
asti pratyaya-sāmagrī kuta eva phalaṃ vinā ||

24. Следствието не е обусловено от хармонията,
нито не е обусловено от хармонията.
Наистина,

как може да има хармония на условия без следствие?

Следствието не е произведено от хармонията на причини и условия, обяснена по горе споменатия начин. Нито пък е произведено от не-хармония. Последният въпрос на Нāгāрджуна е: къде може да има хармония без плод или следствие? Това заключение не следва да се разбира като отхвърляне на плода или следствието. Напротив, то може да е твърдение на прагматик, който настоява, че не може да има хармония на причини и условия *без* плод или следствие.

Глава Двадесет и първа

ИЗСЛЕДВАНЕ НА СТАВАНЕТО И ПРЕСТАВАНЕТО

(saṃbhava-vibhava-parīkṣā)

1. vinā vā saha vā nāsti vibhavaḥ saṃbhavena vai |
vinā vā saha vā nāsti saṃbhavaḥ vibhavena vai ||

1. Преставането не съществува със или без ставане.
Ставането не съществува със или без преставане.

2. bhaviṣyati kathaṃ nāma vibhavaḥ saṃbhavaṃ vinā |
vinaiva janma maraṇaṃ vibhavo nodbhavaṃ vinā ||

2. Как е възможно да има преставане без ставане,
смърт без раждане, изчезване без възникване?

Термините *saṃbhava* и *vibhava* следва да бъдат преведени с оглед на предназначението на тази част от трактата. В нея Нāгāрджуна се опитва да обясни жизнения процес (*saṃsāra*) или човешката личност, без да прибягва до теория за вечен „Аз“ или душа (*ātman*, *pudgala*). Както беше споменато по-рано, целият този раздел е посветен на утвърждаването на идеята за не-субстанциалност на човешката личност (*pudgala-nairātmya*). Това следва да се постигне не само чрез разкриване на несъстоятелността на теорията за перманентност/етерналъзъм, но и на концепцията за унищожение.

Ето защо в настоящата глава *saṃbhava* в смисъл на ставане се отнася до „раждането“ (*janma*) на човешко същество, обусловено от различни фактори и не притежаващо никаква подлежаща перманентна същност, която да преминава от един живот в друг. *Vibhava*, в смисъл на преставане, означава „смърт“ (*maraṇa*) без това да имплицира пълно унищожение. Така в жизнения процес раждането не е абсолютното начало, нито пък смъртта е абсолютният край.

Първите две строфи отхвърлят случването на смъртта без (*vinā*) раждане или в същото време (*saha*) с раждането. Точно както смъртта не настъпва без раждане, така няма и възникване (*udbhava*) без преставане (*vibhava*). Един рационалист би могъл твърди, че „не всички човешки същества са смъртни“, защото не всички, които са се родили, са умрели. Този рационалистки аргумент не възпира Буда от приемането на тленността като факт от живота. Според него свидетелството за тленността се състои във факта, че до този момент всички човешки същества, които са умрели, са били родени. Това обаче не отвежда Буда до утвърждаването на възгледа, че смъртта е заложена в раждането.

3. saṃbhavenaiva vibhavaḥ kathaṃ saha bhaviṣyati |
na janma-maraṇaṃ caivaṃ tulya-kālaṃ hi vidyate ||

3. Как е възможно да има
преставане заедно с появата?
Без съмнение,
едновременно раждане и смърт също не са налице.

Това е категорично отрицание на възгледа, според който смъртта е заложена в раждането. Ако жизненият процес (*saṃsāra*) бъде разбран като редици от мигнове-

ни съществувания (*saṃtāna, saṃtati*), както смятат представителите на Саутрāнтика, то семената на смъртта следва да се случат в самия момент на раждане. Това логическо обяснение не е приемливо за емпирика Нāгāрджуна.

4. bhaviṣyati kathaṃ nāma saṃbhavo vibhavaṃ vinā |
anityatā hi bhāveṣu na kadācin na vidyate ||

4. Как е възможно да има ставане без преставане,
след като потокът на феномените винаги е налице?

Ставането (*saṃbhava*) като едно абсолютно ново начало тук е отречено, когато Нāгāрджуна утвърждава, че без преставане ставането не може да се осъществи.

В беседата с Кāтāяна е използван емпиричният аргумент, че вярата в перманентна същност е изоставена, когато човек възприема изчезването на света (*loka-nirodhaṃ... yathābhūtaṃ sammappaññāya passato yā loke atthitā sā na hoti*). Аргументът на Нāгāрджуна тук не е че „съществува друго измерение или аспект на битието, който хората винаги са пропускали да забележат. Това е измерението или аспектът на *bhāva*, [който] препраща към истински динамичното земно съществуване“ (Inada, 125). По-скоро, тук срещаме отрицание на *bhāva*, най-вече защото не-перманентността (*anityatā*) е несъвместима с *bhāva*, която имплицира перманентност. Нāгāрджуна вероятно е наясно, че Буда винаги си е служел с термина *bhava*, а не с абстрактния термин *bhāva*, за да обясни процеса на „ставане“. Несъмнено, *bhāva* или неговата по-специфична употреба *svabhāva* е еквивалентен на *astitva* (*atthitā*) и Нāгāрджуна го разбира по-често именно в този смисъл.

5. saṃbhavo vibhavenaiva kathaṃ saha bhaviṣyati |
na janma-maraṇaṃ caiva tulya-kālaṃ hi vidyate ||

5. Как е възможно
ставането да бъде налице заедно с преставането?
Без съмнение,
едновременно раждане и смърт
по подобен начин няма.

Във фрагмент XXI. 3 Нāгāрджуна постави под въпрос възможността на допускането, че смъртта настъпва заедно с (*saha*) раждането. В настоящата строфа, той поставя под въпрос обосноваността на допускането, че раждането може да се случи заедно със (*saha*) смъртта. Казано по друг начин, той се осъмнява във възможността на допускането за неизменна връзка между смъртта и прераждането – връзка, която Буда никога не е признавал. Това, което Буда утвърждава, е че една умираща личност, в зависимост от условията, може да се прероди. Неизменна връзка между смърт и прераждане се признава само от субстанциалистите.

6. sahānyonyena vā siddhir vinānyonyena vā yayoḥ |
na vidyate tayoḥ siddhiḥ kathan nu khalu vidyate ||

6. Появата на неща заедно или отделно не е налице.
Ако е така, как може тяхното установяване
да е очевидно?

Това заключение на Нāгāрджуна е свързано с критиките му от миналите строфи. Тук той просто поставя под въпрос твърденията, свързани със ставане и преставане, раждане и смърт.

7. kṣayasya saṃbhavo nāsti nākṣayasyāsti saṃbhavaḥ |
kṣayasya vibhavo nāsti vibhavo nākṣayasya ca ||

7. Ставане на онова, което избледнява,
не съществува,
нито пък има ставане на онова, което не избледнява.
Преставане на онова, което избледнява,
не съществува,
нито пък има преставане на не-избледняващото.

Терминът *kṣaya* е използван в будистките текстове в контекст на избледняване или пълно изчезване. Докато терминът *nirodha* може да означава изчезване, което може да бъде последвано от възникване (*utpāda*) и по този начин двете могат да се използват като взаимнодопълващи се с цел да обяснят промяната, не-перманентността и зависимия произход, терминът *kṣaya* не притежава такъв комплементарен термин с изключение на отрицанието си – *a-kṣaya*, което имплицира перманентност. На това основание Нāгāрджуна твърди, че няма нито абсолютно изчезване (*kṣaya*), нито перманентност (*a-kṣaya*) на появата (*saṃbhava*) и преставането (*vibhava*).

8. saṃbhavo vibhavaś caiva vinā bhāvaṃ na vidyate |
saṃbhavaṃ vibhavaṃ caiva vinā bhāvo na vidyate ||

8. Без съществуващо няма ставане и преставане.
Без ставане и преставане няма съществуващо.

9. saṃbhavo vibhavaś caiva na śūnyasyopapadyate |
saṃbhavo vibhavaś caiva nāśūnyasopapadyate ||

9. Ставането или преставането на пустото
не са смислени.
Ставането или преставането на не-пустото
не са смислени.

10. saṃbhavo vibhavaś caiva naika ity upapadyate |
saṃbhavo vibhavaś caiva na nānety upapadyate ||

10. Не е удачно да се приеме,
че ставането и преставането са идентични.
Не е удачно да се приеме,
че появата и преставането са различни.

Вероятно употребата на термина *bhāva* във фрагмент XXI. 8 кара Инада да допусне, че този термин означава уникално измерение на съществуване, признато от Нāгāрджуна. Ако обаче се имат предвид двете школи – Сарвāстивāда и Саутрāнтика – и техните учения за идентичността и различието, изказването от осма строфа и двете след него могат да се разтълкуват като директна критика срещу тези две школи.

Например, даден представител на Саутрāнтика, който отрича *bhāva* или *svabhāva*, може да твърди, че ставането и преставането могат да се осъществят без перманентна същност (*bhāva, svabhāva*). Ставането и преставането в този случай биха означавали отсъствие на продължителност. Нāгāрджуна отхвърля това.

Обратно, един сарвастивадин може да твърди, че *bhāva* или *svabhāva* могат да съществуват без ставане и преставане, което би обяснило продължителността, но би анулирало различието. Това също е отхвърлено от Нāгāрджуна.

Освен това, ставането и преставането са несъвместими с „пустото“ (*śūnya*), така, както го разбира предста-

вителят на Саутрāнтика, или с „не-пустото“ (*aśūnya*), както го обяснява сарвастивадинът (вж. XX. 16–18). Нещо повече, в метафизичен смисъл ставането и преставането не са нито идентични (*naika*) нито различни (*nānā*).

11. dṛśyate saṃbhavaś caiva vibhavaś caiva te bhavet |
dṛśyate saṃbhavaś caiva mohād vibhava eva ca ||

11. Може да се възприемат ставането
и преставането.
Обаче ставането и преставането се виждат
само по грешка.

Безразсъдно би било да се допусне, че ставането и преставането са възприети (*dṛśyate*). Нито Буда, нито Нāгāрджуна биха желали да отстояват такава позиция. Ставането и преставането в самите тях са невъзприемаеми. Те са възприети само във връзка с феномените, които стават и престават. Проблемите, които възникват по времето на Нāгāрджуна в резултат от радикалния разбор на феномените на събития и отношения, вече бяха споменати (вж. фрагмент XX. 11).

12. na bhāvāj jāyate bhāvo bhāvo ‘bhāvān na jāyate |
nābhāvāj jāyate ‘bhāvo ‘bhāvo bhāvān na jāyate ||

12. Съществуващо не възниква от съществуващо;
нито пък съществуващо възниква
от не съществуващо.
Не-съществуващо не възниква от не-съществуващо;
нито не съществуващо възниква от съществуващо.

13. na svato jāyate bhāvaḥ parato naiva jāyate |
na svataḥ parataś caiva jāyate jāyate kutaḥ ||

13. Едно съществуващо не възнива
от себе си, от друго или едновременно
от себе си и от друго.
По какъв начин може да възникне то?

Bhāva и *abhāva*, за които става дума тук, могат да бъдат сравнени със *sat* и *asat* в пред-будистката индийска философия. Неразрешимите въпроси, които тормозят индийската философия векове наред, въпроси като „Съществуването (*sat*) от не-съществуване (*asat*) ли е възникнало?“ и други от този род, биват въведени в будистката традиция от представителите на Сарвāстивāда и Саутрāнтика. Теориите за идентичност и не-идентичност на причиняването, теориите за себе-причиняване и външно причиняване и много други възгледи, които се появяват в будистката традиция, на няколко пъти са споменават и отхвърлят от Нāгāрджуна.

14. bhāvam abhyupapannasya śāśvatoccheda-darśanaṃ|
prasajyate sa bhāvo hi nitya ‘nityo ‘tha vā bhavet ||

14. За онзи, който е погълнат в съществуването,
необходимо ще последват
етернализъм или нихилизъм,
защото той би приел,
че то е или перманентно или не-перманентно.

Тук Нāгāрджуна представя неизбежните заключения, до които ще стигне човек, заплетен в спекулации по отношение на *bhāva*. Ако *bhāva* бъде призната за перманентна, той ще стигне до понятие за етернализъм. Ако, обратно, на *bhāva* се гледа като на не-перманентна, той ще поддържа унищожение.

Трябва да се отбележи, че сарвастивадините, обвързани с понятието за *bhāva*, стигат до вяра във вечна себеприрода (*svabhāva*) или субстанция (*dravya*). Същото обвързване ги води до приемането на мигновеното унищожение (*kṣaṇa-bhaṅga*) на не-перманентни свойства или характеристики на *bhāva*.

15. bhāvam abhyupapannasya naivocchedo na śāśvatam|
udaya-vyaya-saṃtānaḥ phala-hetvor bhavaḥ sa hi ||

15.[Обратно], за онзи,
който схваща съществуващото,
не би имало нито анихилационизъм,
нито етернализъм,
защото, несъмнено, ставането е
верига от поява и изчезване на причина и следствие.

16. udaya-vyaya-saṃtānaḥ phala-hetvor bhavaḥ sa cet |
vyayasyāpunarutpatter hetucchedaḥ prasajyate ||

16. Ако се приеме, че ставането е
верига от поява и изчезване на причина и следствие,
то с повторното не-възникване
на онова, което изчезва,
би следвало, че има унищожение на причината.

Позицията на Саутрāнтика не е по-различна. Те приемат, че *bhāva* не е нищо друго освен *bhava* – процесът на ставане, изобразен чрез редиците (*saṃtāna*) на възникване и изчезване на следствие и причина (*phala-hetvoḥ*). Представителите на Саутрāнтика смятат, че по този начин концепцията им за съществуване не попада нито при етернализма, нито при анихилационизма.

Нāгāрджуна обаче не мисли така. Той приема, че ако процесът на ставане (*bhava*) бъде разделен на редици от възникване и изчезване на следствието и причината, както правят представителите на Саутрāнтика, човек ще бъде принуден да признае не-прераждането (*a-punar-utpatti*) на онова, което е изчезнало, и така би се стигнало до пълно унищожение на причината. Това наподобява аргумента, използван във фрагмент XXI. 7.

17. sadbhāvasya svabhāvena nāsadbhāvaś ca yujyate |
nirvāṇa-kāle cocchedaḥ praśamād bhava-saṃtateḥ ||

17. Не-съществуването на онова,
което има съществуване чрез себе-природа,
не е смислено.
[Обратно], в часа на свободата
ще настъпи унищожение
в резултат на умиряване на потока на ставането.

Сега вниманието на Нāгāрджуна е насочено директно към възгледа на Саутрāнтика, защото в крайна сметка именно той допринася за „личностната теория“ (*pudgala-vāda*) на Vātsīputriya. Саутрāнтика отхвърлят възгледа на Сарвāстивāда, настоявайки, че няма начин, по който *nirvāṇa* да се обясни чрез тяхното понятие за себе-природа (*svabhāva*), най-вече защото онова, което е реално съществуващо (*sadbhāva*) от само себе си (*svabhāvena*) не може да се превърне в не-съществуващо (*asadbhāva*).

Един представител на Саутрāнтика обаче би казал, че в резултат на разтварянето на редиците на ставане (*bhava-saṃtati*), по време на *nirvāṇa* настъпва унищожение. Отчитайки тази позиция, Нāгāрджуна преминава към изследване на импликациите □.

18. carame na niruddhe ca prathamo yujyate bhavaḥ |
carame nāniruddhe ca prathamo yujyate bhavaḥ ||

18. Не е удачно да се приеме,
че има първо ставане,
когато последното е престанало.
Нито пък е удачно да се приеме,
че има първо ставане,
когато последното не е престанало.

Тук се изследва теорията на Саутрāнтика за редиците от мигновени съществувания. Както беше споменато преди, представителите на Саутрāнтика често се сблъскват с проблема за обяснението на възникването (*utpāda*). Ето защо Нāгāрджуна твърди, че първият (миг на) ставане (*prathamo bhavaḥ*) не може да се случи, когато последният (*carama*) е изчезнал, защото така не би имало какво да даде начало на първия. Това се има предвид във фрагмент XXI. 16 под „унищожение на причината“ (*hetuccheda*). Алтернативата е да се приеме, че същността от последния момент не е изчезнала (*aniruddha*), а това, разбира се, затруднява осъществяването на първото ставане изобщо.

19. nirudhyamāne carame prathamo yadi jāyate |
nirudhyamāna ekaḥ syāj jāyamāno ‘paro bhavet ||

19. Ако първото се раждаше,
когато последното изчезва,
то това, което изчезва, би било едно,
а това, което се ражда, би било друго.

Да допуснем, че първото ставане се осъществява по времето, когато последното изчезва (*nirudhyamāna*)

Нāгāрджуна настоява, че в този случай онова, което изчезва е едно нещо, а това, което възниква е нещо съвсем различно (*aparo*). Тук Нāгāрджуна има предвид импликациите на теорията за миговете, а именно – признаването на абсолютни разграничения.

20. na cen nirudhyamānaś ca jāyamānaś ca yujyate |
sārdhaṃ ca mriyate yeṣu teṣu skandheṣu jāyate ||

20. Ако се твърди, че изчезващото също се ражда,
това не би било смислено.
Защото, в такъв случай,
каквото и да се ражда във връзка с агрегатите,
би умирало в същото време.

Ако се приеме, че нещо, което изчезва, възниква по същото време, ще се появят допълнителни усложнения. Нāгāрджуна не е готов да приеме такова понятие, защото това би означавало едновременно смърт и раждане на агрегатите. Следователно, едно явление не може да бъде обяснено чрез мигновената теория за съществуването, защитавана от представителите на Саутрāнтика.

21. evaṃ triṣv api kāleṣu na yuktā bhava-saṃtatiḥ |
triṣu kāleṣu yā nāsti sā kathaṃ bhava-saṃtatiḥ ||

21. Така потокът на ставане не е смислен
в контекста на минало, настояще и бъдеще.
Как е възможно да има поток на ставане,
който не съществува през трите времеви периода?

Заключението е, че редиците на ставане (*bhava-saṃtati*) не са правилно обяснени чрез трите времеви пе-

риода – концепция, която, както беше показано в предишната глава, няма емпирична обосновка.

Глава Двадесет и втора

ИЗСЛЕДВАНЕ НА ТАТХĀГАТА[172]

(tathāgata-parīkṣā)

1. skandhā na nānyaḥ skandhebhyo nāsmin skandhā na teṣu saḥ |
tathāgataḥ skandhavān na katamo 'tra tathāgataḥ ||

1. Tathāgata нито е тъждествен с агрегатите,
нито е различен от тях.
Агрегатите не са в него; нито той е в агрегатите.
Той не е обсебен от агрегатите.
В такъв контекст кой е Tathāgata?

2. buddhaḥ skandhān upādāya yadi nāsti svabhāvataḥ |
svabhāvataś ca yo nāsti kutaḥ sa parabhāvataḥ ||

2. Ако Буда е зависим от агрегатите,
той не съществува чрез себе-природа.
Този, който не съществува чрез себе-природа,
как е възможно да съществува чрез друго-природа?

В допълнение към някои от термините, използвани от Буда при обяснението на собствените му постижения, неговите ученици използват внушителен брой епитети при възхваляването на добродетелите му. Никой от тези

[172] Tathāgata – име на Буда, „онзи, който е преминал", „така преминалия";понятие за „таквина" (бел. ред.).

епитети не причинява толкова недоразумения, колкото този, който се обсъжда в настоящата глава, а именно – *tathāgata*. Изглежда, че самата концепция за *tathāgata* предизвиква недоразумения.

Терминът може да бъде преведен на български като „така преминалия“ (*tathā-gata*). Концепцията за „така преминалия“ веднага извиква в съзнанието идеята за „агент“ (вж. глава II). Ето защо въпросите, зададени във връзани със „съдбата“ на просветления, неизбежно са задавани винаги по отношение на *tathāgata*.

Нāгāрджуна е бил наясно, че въпроси, отнасящи се не само до крайната съдба, но и до природата на живия светец, са били задавани по времето на Буда. В *Saṃyutta-nikāya* е записана дискусия между Сāрипутта и монах с името Ямака, който споделя убеждението, че *tathāgata* е унищожен след смъртта (*paraṃ maraṇā*) (*S* 3. 109–115; *Tsa* 5. 2 [*Taisho* 2. 30c–31c]). Четейки първата част от тази дискусия, човек придобива усещането, че Сāрипутта не е склонен да отъждестви *tathāgata* с агрегатите или да отличи *tathāgata* от агрегатите. Въз основа на това е възможно да се заключи, че *tathāgata* е трансцендентен спрямо езика.

Ако обаче дискусията бъде проследена до края □, читателят ще разбере, че такова заключение не е основателно. Сāрипутта не иска да признае *tathāgata* в абсолютен смисъл (*saccato thetato*), защото това би го уподобило на Аз (*ātman*), за който се смята, че е перманентен и вечен. В края на дискусията Сāрипутта преминава от концепцията за *tathāgata* към понятието за аз (*atta*) и отказва да признае аз, бил той идентичен с агрегатите или различен от тях.

Нāгāрджуна, все едно че е чел тази беседа, започва настоящата глава по същия начин – първо твърди, че

tathāgata нито е идентичен с агрегатите, нито е различен от тях, а след това поставя под въпрос съществуването или не-съществуването на *tathāgata* след смъртта. Подобно на пасажа от *Saṃyutta*, Нāгāрджуна веднага определя начина, по който ще говори за живия *tathāgata*, като казва, че изследваният *tathāgata* или *буда* е човек, притежаващ себе-природа (*svabhāva*). Това го доближава до понятието за аз (*atta*), което е отхвърлено от Сāрипутта. Веднага след това Нāгāрджуна използва прочутия си аргумент, че ако *tathāgata* не е намерен чрез себе-природа, той не може да бъде намерен и чрез друго-природа (*para-bhāva*).

3. pratītya para-bhāvaṃ yaḥ so 'natmety upapadyate |
yaś cānātmā sa ca kathaṃ bhaviṣyati tathāgataḥ ||

3. Онзи, който е зависим от друго-природа,
би бил без аз.
Но как може той, който е без аз, да бъде tathāgata?

Ако себе-природата (*svabhāva*) е еквивалентна на Аза (*ātman*) като същност в самата себе си, тогава всичко, което е от „друго-природа“ (*para-bhāva*), ще бъде „не-аз“ (*anātmā*). „Не-аз“ в конкретния смисъл, имплициращ различие, не е приемлив за Нāгāрджуна, защото допуска разлика между *tathāgata* и психофизичната личност.

4. yadi nāsti svabhāvaś ca para-bhāvaḥ kathaṃ bhavet |
svabhāva-parabhāvābhyām ṛte kaḥ sa tathāgataḥ ||

4. Ако не съществува себе-природа,
как може да има друго-природа?

Без себе-природа и друго-природа,
кой е този tathāgata?

Идеята, че ако нямаше себе-природа, друго-природата също не би била налична, вече е изтъкната във фрагмент I. 3. Тук бива отхвърлен третия вариант, който трансцендира както себе-природа, така и друго-природа.

5. skandhān yady anupādāya bhavet kaścit tathāgataḥ |
sa idānīm upādadyād upādāya tato bhavet ||

5. Ако tathāgata съществуваше
поради не-вкопчване в агрегатите,
той все пак би разчитал на тях в настоящето.
Така той би бил зависим.

В ранните беседи човекът в окови, т. е., страдащият (*dukkha*), е обяснен чрез петте агрегата на вкопчване (*upādānakkhandha*). За освободения човек се смята, че е без вкопчване (*anupādāna*), но не и без агрегати. Герундивната форма *upādāya* е употребена в беседите по два различни начина, а именно – (1) „вкопчено в“ (вж. *an-upādāya*, *Vin* 1. 14; *A* 1. 162; 4. 290 и т. н.) и (2) „зависещо от“ (*D* 1. 205, *kālañ ca samayañ ca upādāya*). За личността се казва, че е освободена от агрегатите само в смисъла на първата употреба и никога в смисъла на втората. С развитието на субстанциализма обаче, когато на освободения започва да се гледа като на съвършено различен от окования, като всеки от двамата има своя собствена природа (*svabhāva*) (вж. глава XXV), освободеният започва да означава не само някой, който не се вкопчва (*anupādāya*) в агрегатите, но също така и някой, който е независим от тях. Нāгāрджуна критикува именно тази

субстанциалистка интерпретация, когато посочва, че макар *tathāgata* да съществува без вкопчване в агрегатите (*skandhān anupādāya*), той все пак би бил зависим от (*upādadyād*) тях в настоящето (*idānīṃ*), т. е., докато е жив. Така Нāгāрджуна се завръща към определението, което Буда дава за освободения.

6. skandhān cāpy anupādāya nāsti kaścit tathāgataḥ |
yaś ca nāsty anupādāya sa upādāsyate katham ||

6. Не съществува tathāgata,
независим от агрегатите.
Как е възможно той, ако не съществува зависимо,
да бъде схванат?

Нāгāрджуна използва пасивната степен *upādāsyate* в епистемологически смисъл. В миналата строфа той твърдеше, че живият *tathāgata* е зависим от агрегатите, въпреки че не се вкопчва в тях. Тук Нāгāрджуна препотвърждава същата позиция, като казва: „Не съществува *tathāgata*, независим от агрегатите“. Основанието за това е, че такъв независим *tathāgata*, в качеството му на същност, подобна на *ātman*, не може да бъде проумян или познат.

7. na bhavaty anupādattam upādānaṃ ca kiṃcana |
na cāsti nirupādānaḥ kathaṃcana tathāgataḥ ||

7. Няма сфера на не-вкопчване,
нито има нещо като вкопчване.
Нито пък има някой, който е без вкопчване.
Как е възможно да има tathāgata?

Спекулациите по отношение на идентичността и различието (*svabhāva*, *parabhāva*) обезсмислят зависимото и вкопченото (*upādatta*), зависимостта и вкопчването (*upādana*), както и този, който е свободен или независим (*nirupādānaḥ*). Как е възможно да има *tathāgata*? Следващата строфа ясно показва, че тук не се отхвърля нищо друго освен обяснението на *tathāgata* чрез идентичност и различие.

8. tattvānyatvena yo nāsti mṛgyamāṇaś ca pañcadhā |
upādānena sa kathaṃ prajñapyate tathāgataḥ ||

8. Онзи, който е търсен в петкратното състояние,
не съществува във формата
на различна идентичност.
Но как е възможно tathāgata
да бъде познат чрез вкопчване?

Субстанциалисткото обяснение на *tathāgata* би имплицирало някой, който се е преобразувал изцяло в различна същност, т. е., в *tathāgata*, притежаващ своя собствена природа (*svabhāva*) и не притежаващ никаква връзка с личността в окови. В изследването на петкратните агрегати обаче такава същност не може да бъде открита. Такъв *tathāgata* не може да бъде обяснен чрез зависимост (*upādānena*).

Концепцията за зависимост (*upādāna*) е несъвместима както с идентичността, така и с различието. Това, което се опровергава тук, не е нито зависимостта, нито *tathāgata*, а само метафизичния подход към зависимостта и *tathāgata*.

9. yad apīdam upadānaṃ tat svabhāvān na vidyate |

svabhāvataś ca yan nāsti kutas tat parabhāvataḥ ||

9. Това вкопчване не е чрез себе-природа.
Как може това, което не е чрез себе-природа,
да настъпи чрез друго-природа?

Точно както *tathāgata* не може да бъде обяснен адекватно чрез теорията за идентичността (*svabhāva*) или чрез тази за различието (*parabhāva*), по същия начин самото вкопчване (*upādāna*) не може да бъде открито чрез себе-природа или друго-природа. С други думи, не е уместно вкопчването да се обясни като неизбежно действие или като неминуема склонност на човешките същества.

10. evaṃ śūnyam upādānam upādātā ca sarvaśaḥ |
prajñapyate ca śūnyena kathaṃ śūnyas tathāgataḥ ||

10. Така, вкопчването и вкопчващият се
са пусти във всяко отношение.
Как е възможно един пуст tathāgata
да бъде познат чрез нещо, което е пусто?

Както вкопчването, така и вкопчващият се са пусти във всяко едно възможно отношение. Те са свободни от всякава субстанция.

Според един субстанциалист, както *tathāgata*, така и агрегатите, макар че се различават помежду си, притежават субстанция или себе-природа. Субстанциалистът може да обясни *tathāgata*, чиято себе-природа (*svabhāva*) е свобода, противопоставяйки го на този, който е окован в резултат на статута му на „вкопчващ се“ (*upadātṛ*) и чиято природа е различна (*para*) от тази на *tathāgata*. Тази остра дихотомия се разтваря с опровергаването на се-

бе-природата от страна на Нāгāрджуна. Последният настоява, че един пуст *tathāgata* не може да бъде познат по отношение на също толкова пуст „вкопчващ се“ (*upādātṛ*) или също толкова пусто „вкопчване“ (*upādāna*), за което стана дума в миналата строфа.

11. śūnyam iti na vaktavyam aśūnyam iti vā bhavet |
ubhayaṃ nobhayaṃ ceti prajñapty arthaṃ tu kathyate ||

11. „Пусто“, „не-пусто“, „двете заедно“
или „нито едно от двете“ –
тези определения
не следва да бъдат провъзгласявани.
Те се изказват само с цел общуване.

Тук отново е употребена *iti*-формулата. Нāгāрджуна отхвърля всяко *теоретизиране* по отношение на „пустото“, на „не-пустото“, на двете заедно и на нито едното от двете. Нито пустото, нито не-пустото следва да бъдат субстанциализирани. Тези термини са използвани само с цел общуване или изразяване на опита, който, в качеството му на зависим (*pratītyasamutpanna*), не притежава статична себе-природа (*svabhāva*) и следователно не може да бъде отграничен и субстанциализиран. Важно е да се отбележи фината разлика между *vaktavya* („следва да се провъзгласява“) и *kathyate* („се говори за, се изказва“). За Нāгāрджуна провъзгласяването и изказването са две различни дейности: първата претендира за безпрекословно приемане на истинността – нещо като категоричен императив, а втората оставя място за изменение в зависимост от контекста.

Това изказване на Нāгāрджуна може да бъде разбрано по-добре в светлината на изследването на Уилиям Джеймс върху понятията. Последният приема прагма-

тистки възглед за езика и истината в контраст със субстанциалистки философи като Платон, за който „идеите“ са нетленни реалности.

12. śāśvatāśāśvatādy atra kutaḥ śānte catuṣṭayam |
antānantādi cāpy atra kutaḥ śānte catuṣṭayam ||

12. Как е възможно тетралемата на
вечно, не-вечно и т. н. да важи за усмирения?
Как е възможно тетралемата на
крайно, безкрайно и т. н. да важи за усмирения?

Śānta означава успокоен човек. Това е *tathāgata*, който е успокоил нагласите, маниите и обекта (вж. коментарите към V. 8). За него четворните варианти, описващи или продължителността на феномените, например вечността (*śāśvata*) и не-вечността (*aśāśvata*), или сферата на феномените, например крайното (*anta*) и безкрайното (*ananta*), не съществуват. Той е престанал да мисли за миналото и да преследва бъдещето.

13. yena grāho gṛhītas tu ghano ‘stīti tathāgataḥ |
nāstīti sa vikalpayan nirvṛtasyāpi kalpayet ||

13. Разграничавайки вкопчване и вкопчвано,
и твърдейки,
че tathāgata „съществува“ или „не съществува“,
човек би мислил по подобен начин дори за някой,
който е изчезнал.

Основанията за отхвърляне на понятието за *tathāgata* в пасажа от *Saṃyutta*, споменат по-горе (вж. коментарите към XXII. 1–2), са изтъкнати ясно от Нāгāрджуна. Буда [Сāрипутта – бел. прев.] отрича *tathāgata*, доколкото не-

говото съществуване е утвърдено в реален или абсолютен смисъл (*saccato thetato*). Когато Нāгāрджуна критикува догматичното вкопчване (*grāha*) в нещо, например в реалното или субстанциалното (*ghana*) съществуване или не-съществуване (*astīti... nāstīti*) на *tathāgata*, той изразява мнение, близко до това на Буда. Нещо повече, аргументирайки се по подобен на Буда начин, Нāгāрджуна твърди, че същият тип субстанциалистки спекулации води до възгледите за съществуване и не-съществуване на *tathāgata* дори след смъртта му. Тук не се отхвърля *tathāgata*, а само субстанциалната същност. Следващата строфа недвусмислено показва това.

14. svabhāvataś ca śūnye 'smiṃś cintā naivopapadyate |
paraṃ nirodhād bhavati buddho na bhavatīti vā ||

14. Тъй като Буда е пуст от себе-природа,
мисълта, че съществува
или не съществува след смъртта,
не е смислена.

Тук терминът *asmin*, склон ‖ н в локативна абсолютна конструкция (*asmin svabhāvataś ca śūnye*), реферира *tathāgata.* Ако *tathāgata*, който е жив, е пуст от себе-природа, тогава не е смислено да се допусне, че той съществува или не съществува след смъртта. Само субстанциалисткото мислене (*cintā*) води до въпроси, които остават неповдигнати (*avyākṛta*) от Буда.

15. prapañcayanti ye buddhaṃ prapañcātītam avyayaṃ |
te prapañcahatāḥ sarve na paśyanti tathāgatam ||

15. Онези, които създават фикс-идеи относно Буда,
който е преминал отвъд тази сфера и е свободен,

всички те, накърнени от обсебеност,
не разбират tathāgata.

Тук напълно се разграничаваме от преобладаващите интерпретации, според които *prapañca* означава мисъл, различна от реалността (вж. Inada, 135). Отричайки разпространения възглед, според който будизмът признава „неизразима“ (*avācya*) и „неопределима“ (*anirva-canīya*) истина или реалност (*tattva*), възглед, който води до споменатата интерпретация на *prapañca*, ние преведохме въпросния термин като „мания“.

Буда стои настрана от манията (*prapañcātītaṃ*). Така той остава неразбран от онези, които са обладани. Човек, който е обладан от идеята за идентичност, би разбрал Буда по начин, различен от този, по който би го разбрал човек, обладан от идеята за различие. Единият би казал, че Буда „съществува“ (*asti*), а другият би настоявал, че Буда „не съществува“ (*nāsti*).

Буда, който е превъзмогнал подобни „мании“, „не е толкова непостоянен“ (*avyayaṃ*). Неговите схващания не се изменят по същия начин като контролираните от маниии схващания на непросветлените. Нāгāрджуна не може да не е бил наясно с определението за Буда като „онзи, който е станал устойчив и стабилен“ (*ṭhitaṃ ānejjappattaṃ*, *A* 3. 377; *ṭhitaṃ cittaṃ*, *S* 5. 74). В настоящия контекст терминът *avyaya* изразява същата идея за стабилност и устойчивост, постигнати от Буда. От това не следва да се допуска перманентното му съществуване.

16. tathāgato yat svabhāvas tat svabhāvam idaṃ jagat |
tathāgato niḥsvabhāvo niḥsvabhāvam idaṃ jagat ||

16. Каквато и да е себе-природата на tathāgata,
това е също и себе-природата на вселената.

Tathāgata е свободен от себе-природа.
Тази вселена също е свободна от себе-природа.

Първото изказване на Нāгāрджуна в тази строфа може се интерпретира в смисъл, че *tathāgata* има себе-природа, която е идентична с тази на вселената. Това би било реабилитация на вярата в перманентна същност, която е идентична с реалността на вселената и е сравнима с *ātman* и *brahman* в хиндуистката традиция. Веднага след това обаче Нāгāрджуна предупреждава, че такава себе-природа няма както в *tathāgata*, така и във вселената. Това означава, че не-субстанциалността (*nairātmya*) важи не само за индивида (*pudgala* = *tathāgata*), но и за всички феномени (*dharma* = *jagat*).

Глава Двадесет и трета

ИЗСЛЕДВАНЕ НА ПОРОЦИТЕ[173]

(viparyāsa-parīkṣā)

1. Saṃkalpa-prabhavo rāgo dveṣo mohaś ca kathyate |
śubhāśubha-viparyāsān saṃbhavanti pratītya hi ||

1. За страст, омраза и объркване се смята,
че имат мисълта за свой източник.
Пороците относно приятното и неприятното
възникват в зависимост от тези.

След обсъждането на *tathāgata* и връзката му със света – обсъждане, което не навлиза в абсолютна идентичност или абсолютно различие – Нāгāрджуна повдига въпроса за пороците (*viparyāsa*), които различават човека в окови от освободения човек.

Четирите порока се дискутират от Буда в *Aṅguttara* 2. 52. Те се отнасят до възприятията (*saññа*), мислите (*citta*) и възгледите (*diṭṭhi*). Опорочаването (*vipallāsa*) на възприятието, мисълта или възгледа настъпва при идентификацията на:

(1) не-перманентно с перманентно (*anicce niccan ti*);
(2) не-задоволително със задоволително (*adukkhe dukkhanti*);

---

[173] Viparyāsa е преведено от Калупахана като ‘perversion’, а Гарфилд го превежда като ‘error’ (бел. прев.).

(3) не-субстанциално със субстанциално (*anattani attā ti*);

(4) неприятно с приятно (*aśubhe śubhan ti*).

Важно е да се отбележи, че второто опорочаване се основава на първото, а четвъртото – на третото. За разлика от второто и четвъртото опорочаване, които се отнасят до субективни склонности, първото и третото са познавателни по своя характер.

Признаването на субективни пороци (т. е., 2 и 4) не означава, че преживяванията, спрямо които пороците възникват, не съществуват. Без съмнение, преживявания на приятни (*śubha* = *manāpa*) и неприятни (*aśubha* = *amanāpa*) усещания се срещат дори при просветлените (*Itivuttaka* 38). Опорочаването е погрешна идентификация на тези преживявания. Това обаче не важи за познавателните пороци, защото Буда не е склонен да допусне, че има преживяване, което да съответства на нещо перманентно или субстанциално.

Според Нāгāрджуна второто и четвъртото опорочаване не се дължат изцяло на умствен или познавателен дефицит при индивида. Те са причинени в по-голяма степен от субективните елементи, преобладаващи в мислите, като например страст и омраза, които възникват заедно с мислите (*saṃkalpa-prabhavo*), макар последните да не са част от света на опита. Това обяснение на Нāгāрджуна се основава на един пасаж от *Saṃyutta*, в който Буда отъждествява желанието (*kāma*) с мислите за страст (*saṃkappa-rāga*), без ги смесва с красивото (*citrāni*) в света (вж. *S* 2. 22; *Tsa* 48. 20 [*Taisho* 2. 345b]).

След казаното дотук не е изненадващо, че Нāгāрджуна започва своето изследване с последното от опорочаванията, а именно – идентификацията на приятното с неприятното (*aśubhe śubhan ti*) – субективна

грешка, основана на познавателно объркване (*anattani attā ti*). В началото на изследването си Нāгāрджуна вероятно е заинтересуван от субективната грешка поради философите, които отвеждат аналитичния процес отвъд границите му и така се затрудняват да обяснят появата на усещания като приятно и неприятно.

2. śubhāśubha-viparyāsān saṃbhavanti pratītya ye |
te svabhāvān na vidyante tasmāt kleśa tattvataḥ ||

2. Всички пороци на приятното и неприятното,
които се появяват зависимо,
не са налични чрез себе-природа.
Следователно, осквернението не са в самите тях.

Опорочаванията на приятното и неприятното са зависимо възникнали. Както беше споменато преди, те са продукти на страстта и омразата и възникват в рамките на индивида. Ето защо, те не се намират в самите тях (*na svabhāvataḥ*). Каквито и осквернения (*kleśa*) да се появят в резултат на такива пороци, те не могат да са част от света на опита. По-скоро, те се отнасят към начина, по който светът се възприема от индивида. Само в този смисъл на тях се гледа като на не-реални (*na tattvaḥ*).

3. ātmano ‘stitva-nāstitve na kathamic ca sidhyataḥ |
taṃ vināstitva-nāstitve kleśānāṃ sidhyataḥ katham ||

3. Съществуването или не-съществуването на Аза
не е установено по никакъв начин.
Тогава как може да се установи
съществуването или не-съществуването
на осквернението?

Опорочаването спрямо това кое е приятно и кое не е приятно може да бъде проследено до опорочаването, в което не-субстанциалното (*anātman*) се идентифицира със субстанциалното (*ātman*). Субстанциалното и не-субстанциалното в очите на един метафизик се отнасят респективно до съществуването (*astitva*) и не-съществуването (*nāstitva*) (вж. V. 8; XV. 7, 11). В беседата с Кāтѓяна и двата възгледа са отхвърлени.

Тук Нāгāрджуна твърди, че нито съществуването, нито не-съществуването на субстанциален Аз може да бъде потвърдено. Ако нямаше такъв Аз, оскверненията, свързани с него, също не биха могли да съществуват. От друга страна, ако в отсъствието на субстанциален Аз съществуваха осквернения, те биха притежавали себе-съществуване – идея, отхвърлена във фрагмент XXIII. 2. Така субстанциалното съществуване не може да бъде утвърдено нито спрямо Аза, нито спрямо оскверненията.

4. kasyacidd hi bhavantīme kleśāḥ sa ca na sidhyati |
kaścid āho vinā kiṃcit santi kleśā na kasyacit ||

4. Тези осквернения
без съмнение принадлежат на някого.
Въпреки това, такава личност не е установена.
При отсъствието на Аз,
тези осквернения изглежда съществуват,
без да са нечии.

Оскверненията не са установени нито като субстанциални елементи, нито като свойства. Ако оскверненията се схващат като принадлежащи на някой (*kaścid*), който е субстанциално съществуващ, отсъствието на такава субстанциална същност би означавало отсъствие на оскверненията като свойства.

5. svakāya-dṛṣṭivat kleśāḥ kliṣṭe santi na pañcadhā |
svakāya-dṛṣṭivat kliṣṭaṃ kleśeṣv api na pañcadhā ||

5. Осквернението са като възгледа на човек
за собствената му личност.
В осквернението те не се намират
в петкратното състояние.

Тук продължава критиката срещу субстанциалистките понятия за „осквернения“ (*kleśa*) и за „осквернено“ (*kliṣṭa*). Тези субстанциалистки перспективи са сравними с възгледите за „въплътена личност“ (*svakāya-dṛṣṭi*), която не е може да бъде открита при разбора на личността на пет агрегата.

6. svabhāvato na vidyante śubhāśubha-viparyayāḥ |
pratītya katamān kleśāḥ śubhāśubha-viparyayān ||

6. Пороците в сферата
на приятното и неприятното
са не налични от гледна точка на себе-природа.
От кои пороци на приятното и неприятното
са зависими тези осквернения?

Подобно на петната (*kleśa*) и опетненото (*kliṣṭa*), пороците, които дават начало на петната, не са налични в субстанциална форма. Тогава въпросът е: каква е природата на опетняването, която се отнася до приятното и неприятното и в зависимост от която се смята, че възникват пороците? Тук няма отричане нито на пороците, нито на петната. Единственото, което се поставя под въпрос, е *начинът*, по който пороците и осквернението биват концептуализирани.

7. rūpa-śabda-rasa-sparśā gandhā dharmāś
ca ṣaḍvidhaṃ|
vastu rāgasya dveṣasya mohasya ca vikalpyate||

7. Телесна форма, звук, вкус, допир,
обоняние и понятие –
са шесткратни корени на страстта,
омразата и объркването.

При изследването на страстта, омразата и объркването през четирите опорочавания може да се твърди, че страстта и омразата са субективни нагласи (манталитет), докато объркването реферира познавателния аспект на разбирането (вж. коментара към XXIII. 1). Познавателните и психологическите аспекти обаче са зависими едни от други. Тук Нāгāрджуна подчертава зависимостта на познавателните и менталните аспекти на опита от обектите на сетивния опит.

8. rūpa-śabda-rasa-sparśā gandhā dharmāś ca kevalāḥ |
gandharvanagarākārā marīci-svapna-saṃnibhāḥ ||

8. Телесна форма, звук, вкус, допир и понятие –
всички те са сравними с град на гандхарви
и приличат на миражи и сънища.

Сравненията със „сън“ (*svapna*), „град на *гандхарви*“ (*gandharva-nagara*) и „илюзия“ (*māyā*) вече бяха използвани за обусловените от нагласи феномени (*saṃskṛta*) (вж. фрагмент VII. 34). Шестте форми на опита, за които стана дума във фрагмент XXIII. 7, без съмнение са обусловени от нагласи. Те не са неща в самите себе си (*svabhāvataḥ*), нито пък са абсолютно не-съществуващи.

9. aśubhaṃ vā śubhaṃ vāpi kutas teṣu bhaviṣyati |
māyā-puruṣa-kalpeṣu pratibimba-sameṣu ca ||

9. Как е възможно приятното и неприятното
да се изпитват от хора,
които са измислени или сравними
с огледални образи?

Дотук критиката на Нāгāрджуна беше насочена срещу субстанциалистката теория за приятно и неприятно (*svabhāvato... śubhāśubha-viparyayān* XXIII. 6). Аргументът му в този стих е насочен срещу вярването, че в ума на човешките същества могат да протекат субстанциални преживявания. Това е невъзможно, защото хората са *не-субстанциални* и могат да бъдат сравнени с огледални образи или отражения (вж. коментара към XVII. 31–32).

10. anapekṣya śubhaṃ nāsti aśubhaṃ prajñapayemahi |
yat pratītya śubhaṃ tasmāc chubhaṃ naivopapadyate ||

10. Ние казваме, че неприятното
не настъпва независимо от приятното
и че приятното, на свой ред,
е зависимо от неприятното.
Следователно,
приятно самò по себе си не е възможно.

11. anapekṣyāśubhaṃ nāsti śubhaṃ prajñapayemahi |
yat pratītyāśubhaṃ tasmād aśubhaṃ naiva vidyate ||

11. Ние известяваме, че приятното
не съществува независимо от неприятното
и неприятното, на свой ред,

е зависимо от приятното.
Следователно,
неприятно самò по себе си не е възможно.

Това е недвусмислено отрицание на субстанциалистките възгледи за приятното и неприятното. Нāгāрджуна настоява, че приятното и неприятното са зависими едно от друго. Те не са независими преживявания, при които едното просто замества другото, както в случая с теорията за „постигането“ (*prāpti*) и „не-постигането“ (*aprāpti*) (вж. коментарите към XVI. 10, XXIV. 32).

12. avidyamāne ca śubhe kuto rāgo bhaviṣyati |
aśubhe avidyamāne ca kuto dveṣo bhaviṣyati ||

12. Когато приятното не е налице,
къде може да има страст?
Когато неприятното не е налице,
къде може да има омраза?

Освен че са взаимозависими, приятното и неприятното представляват условия за възникване на субективни склонности като страстта и омразата. Така ако приятното не е налично, страстта би била не-съществуваща. По подобен начин, ако неприятното не е налично, омразата би била не-съществуваща. Това е заключението на пасажа от *Saṃyutta*, за който стана дума в XXIII. 1. В контекста на този пасаж Буда не отрича приятните и неприятните преживявания в света. Той твърди само, че когато настъпват такива преживявания, един мъдър човек удържа копнежа си (*chanda*) спрямо тях.

13. anitye nityam ity evaṃ yadi grāho viparyayaḥ |
nānityaṃ vidyate śūnye kuto grāho viparyayaḥ ||

13. Ако се вкопчваме във възгледа
„Което е не-перманентно, е перманентно“,
това е изкривяване.
Не-перманентното не е налично
в контекста на пустото.
Как е възможно тогава
да има вкопчване или извращение?

Дотук Нāгāрджуна се стремеше да покаже, че опорочаването по отношение на приятното и неприятното е резултат от познавателно объркване, довело до вярата в субстанция или Аз (*ātman*). В настоящото изказване Нāгāрджуна започва да изследва концепцията за не-перманентност (*anitya*) с цел да обясни познанието на *tathāgata* за света на опита. Това познание позволява на *tathāgata* да премахне пороците, свързани със щастието и страданието.

Според настоящата строфа порокът състои във вкопчване в не-перманентното все едно, че е перманентно. В такъв случай, перспективата, в която *tathāgata* гледа на света, следва да бъде перспектива на не-перманентност. За съжаление, понятието за не-перманентност, преобладаващо в будистката традиция по времето на Нāгāрджуна, е по-скоро метафизично (вж. коментара към глава VII), отколкото емпирично. За един метафизик отсъствието на перманентност имплицира реалността на мигновеното. Нāгāрджуна с право смята, че вкопчването в реалността на мигновеното (= *kṣaṇika*) е не по-малък порок от вкопчването в перманентността. Отхвърлянето на перманентността не обвързва човек с другата крайност, т. е., с мигновеното унищожение (*kṣaṇa-bhaṅga*). Пустотата (*śūnyatā*) не имплицира тази крайност.

14. anitye nityam ity evaṃ yadi grāho viparyayaḥ |

anityam ity api grāhaḥ śūnye kiṃ na viparyayaḥ ||

14. Ако вкопчването във възгледа
„Което е не-перманентно е перманентно“ е грешка,
как е възможно вкопчването във възгледа
„Което е пусто е не-перманентно“ да не е грешка?

След като вкопчването в перманентното или в не-перманентното е порок, някой би могъл да повдигне въпроса дали вкопчването в пустото би било порок. Тук Нāгāрджуна повдига този въпрос и се заема с отговора му в следващата строфа.

15. yena gṛhṇāti yo grāho grahītā yac ca gṛhyate |
upaśāntani sarvāṇi tasmād grāho na vidydate ||

15. Онова, чрез което се вкопчваме,
вкопчващият се, както и това, в което се вкопчва –
са поначало мирни.
Следователно, никое вкопчване не е реално.

Средният път, изложен в беседата с Кāтяāяна, отбягва двете крайности. Той се постига чрез успокояване на нагласите и премахване на вкопчването. В следствие на не-вкопчването, всички въпроси, отнасящи се до сетивата (*yena gṛhṇāti*), процеса на разбиране (*grāha*), личността, участваща в разбирането (*grahītā*) и обекта на разбиране (*yac ca gṛhyate*), се разтварят. Успокоеният (*śānta*) не задава въпроси и не се съмнява отвъд *определена граница*, но не защото знае всичко, нито пък защото не се интересува, а защото съзнава конфликтите, които възникват от стремежа към извънопитно знание.

Фактът, че вкопчването в пустотата може да доведе до тип опорочаване (*śūnyatā dṛṣṭi*) вече е обяснен от

Нāгāрджуна (XIII. 8). Това не означава, че самата концепция за пустота е невалидна по начина, по който са невалидни концепциите за перманентност и мигновеност. Понятията за перманентност/субстанция и мигновеност не са емпирично обосновани за разлика от концепциите за зависимия произход, не-субстанциалността или пустотата. Буда и Нāгāрджуна биха категоризирали първите като погрешни мисли (*mithyā saṃkalpa*), а вторите като правилни или удачни мисли (*saṃyak saṃkalpa*, *kalpanā yātra yojyate*, XVII. 13). Това е контекстът за разбиране на следващата строфа.

16. avidyamāne grāhe ca mithyā vā samyag eva vā |
bhaved viparyayaḥ kasya bhavet kasyāviparyayaḥ ||

16. Когато вкопчването, погрешно или правилно,
не е реално,
у кого би имало порок и у кого би имало не-порок?

След изчезването на вкопчването, независимо дали то е било вкопчване в правилно или погрешно нещо, просветленият не се ангажира с никакво субстанциалистко мислене по отношение на порока или не-порока. Това е състоянието на светеца, който е постигнал свобода от вкопчване (*anupādāya vimukti*).

17. na cāpi viparītasya saṃbhavanti viparyayāḥ |
na cāpy aviparītasya saṃbhavanti viparyayāḥ ||

17. Пороците не се появяват у човек,
който вече е в процес на опорочаване.
Пороците не се появяват у човек,
който не е в процес на опорочаване.

18. na viparyasyamānasya saṃbhavanti viparyayāḥ |
viṃṛśasva svayaṃ kasya saṃbhavanti viparyayāḥ ||

18. Пороците не се появяват у човек,
който бива подлаган на пороци.
Помислете сами! У кого ще се появят пороците?

При достигането на такова равнище на нравствено и интелектуално развитие (споменато в миналата строфа), човек не се обвързва със спекулации като например дали пороците възникват у някой, който вече е засегнат/не е засегнат/бива засяган от пороци. Избягването на спекулацията се отнася не само до миналото и бъдещето, но и до настоящето. Така човек избягва метафизиката, дискутирана във втора глава. Когато самите пороци не са възприети като субстанциални, как е възможно някой да смята порочната личност за субстанциална същност?

19. anutpannā kathaṃ nāma bhaviṣyanti viparyayāḥ |
viparyayeṣv ajateṣu viparyaya-gataḥ kutaḥ ||

19. Как е възможно да има не-възникнали пороци?
Ако пороците са неродени,
как може да има личност, подложена на пороци?

Използвайки аргумента от миналата строфа, тук Нāгāрджуна отхвърля субстанциалистките понятия за пороци и за порочна личност. Ако пороците са субстанциални или притежават себе-природа (*svabhāva*), те не могат да се разглеждат като възникнали (*utpanna*). Ако те са не-възникнали или неродени (*ajāta*), не е възможно да има личност, в която биха възникнали, защото в такъв случай те не биха могли да изпълняват ролята на свойства.

20. na svato jāyate bhāvaḥ parato naiva jāyate |
na svataḥ parataś ceti viparyaya-gataḥ kutaḥ ||

20. Едно съществуващо не възниква от себе си,
нито възниква от друго,
нито едновременно от себе си и от друго.
Ако е така, как може да има личност,
която е подложена на пороци?

Тази строфа, липсваща в превода на Кумāраджӣва, прилага анализа на субстанциалното съществуване (*bhāva*) от първа глава върху проблема за субстанциална личност или същност. Почти идентична е с фрагмент XXI. 13.

21. ātmā ca śuci nityaṃ ca sukhaṃ ca yadi vidyate |
ātmā ca śuci nityaṃ ca sukhaṃ ca na viparyayaḥ ||

21. Ако Азът, приятното, перманентното
или щастието са реални, то
нито Азът, нито приятното,
нито перманентното, нито щастието са порочни.

Нāгāрджуна започна своето изследване върху пороците (*viparyāsa*) с употребата на същите термини, използвани от Буда в *A* 2. 52. В настоящата строфа Нāгāрджуна възприема малко по-различна терминология по отношение на пороците. Вместо *śubha* и *aśubha*, той използва двойката термини *śuci* и *aśuci*, а вместо *adukkha* използва *sukha*. Тази терминология е използвана от тълкувателите на Абхидхарма при обсъждането на пороците (вж. *Akb,* 286). Това е ясен знак, че Нāгāрджуна познава както

ранните беседи, така и коментарната литература върху Абхидхарма.

Аргументът на Нāгāрджуна в настоящата строфа може да бъде разбран неправилно ако не се интрпретира в контекста на предишните изказвания за пороците, особено на това във фрагмент XXIII. 20. Ако Азът, приятното, перманентното и щастливото са налични *като себесъществуващи същности*, те не създават пороци. За съжаление преводът на Инада изглежда не успява да улови импликацията на Нāгāрджуна за себе-съществуването.

22. nātmā ca śuci nityaṃ ca sukhaṃ ca yadi vidyate |
anātmā 'śucy anityaṃ ca naiva duḥkhaṃ ca vidyate ||

22. Ако нито Азът, нито приятното,
нито перманентното, нито щастието са реални,
то нито не-Азът, нито неприятното,
нито не-перманентното,
нито страданието биха били реални.

След като отхвърля субстанциалното съществуване на четирите порока, тук Нāгāрджуна подчертава тяхната относителност. Относителността в този контекст обаче не следва да се разбира като важаща по еднакъв начин за всичките четири порока. Както беше посочено по-рано (вж. коментарите към XXIII. 1), четирите порока се отнасят към две различни категории – познание и мантелитет. Фактът, че *anātman* и *anitya* са концептуално съотносими с *ātman* и *nitya*, не означава, че последните са когнитивно обосновани. Те са съотносими само на концептуално ниво. От друга страна, *śuci* и *aśuci*, както и *sukha* и *duḥkha*, са част от опита, макар че е възможно при идентификацията им да настъпи объркване.

23. evaṃ nirudhyate 'vidyā viparyaya-nirodhanāt |
avidyāyāṃ niruddhāyāṃ saṃskārādyāṃ nirudhyate ||

23. Така, с изчезването на грешките,
невежеството изчезва.
Когато невежеството е изчезнало,
нагласите и т. н. изчезват.

Споменатото по-горе (XXIII. 1, 22) разграничение между двата типа пороци изглежда се подкрепя от настоящото изказване. Когато пороците бъдат прекратени, незабавният резултат ще бъде изчезването на невежеството (*avidyā*). Следователно, става дума по-скоро за познавателните пороци (1 и 3). Изчезването на невежеството на свой ред би имплицирало изчезване на пороците, свързани с нагласите (2 и 4).

24. yadi bhūtāḥ svabhāvena kleśāḥ kecidd hi kasyacit |
kathaṃ nāma prahīyeran kaḥ svabhāvaṃ prahāsyati ||

24. Наистина, ако нечии осквернения са настъпили
въз основа на себе-природа,
как би могло те да бъдат премахнати?
Кой някога би премахнал себе-природа?

25. yady abhūtāḥ svabhāvena kleśāḥ kecidd hi kasyacit |
kathaṃ nāma prahīyeran ko 'sadbhāvaṃ prahāsyati ||

25. Наистина, ако нечии осквернения
не са настъпили въз основа на себе-природа,
как би могло те да бъдат премахнати?
Кой някога би премахнал не-съществуващо?

Заключението на Нāгāрджуна към тази глава е, че оскверненията (*kleśa*), които са резултат от разгледаните по-горе пороци, не могат да бъдат премахнати ако се смятат за субстанциални, т. е., за такива, които са се случили (*bhūta*) чрез себе-природа (*svabhāva*) или за несубстанциални, т. е., за такива, които не са се случили (*abhūta*) поради отсъствието на реална природа (*asadbhāva*). И в двата случая изоставянето на оскверненията не е възможно, от което следва, че постигането на състоянието на *tathāgata* също не е възможно.

Глава Двадесет и четвърта

ИЗСЛЕДВАНЕ НА БЛАГОРОДНИТЕ ИСТИНИ

(ārya-satya-parīkṣā)

1. yadi śūnyam idaṃ sarvam udayo nāsti na vyayaḥ |
caturṇām ārya-satyānām abhāvas te prasajyate ||

1. Ако всичко е пусто,
то не съществува възникване и изчезване.
Това имплицира не-съществуване
на четирите благородни истини.

Обсъждането на четирите истини е неизбежно следствие от анализа на пороците (глава XXIII), който на свой ред беше предпоставен от нуждата да се обясни възгледа за *tathāgata* (глава XXII). Четирите истини засягат проблема за страданието и темите за две от опорочаващите грешки – объркването на неприятно с приятно (*aśubhe śubhan ti*) и на страдание с не-страдание (*aduḥkhe duḥkhan ti*).

Строфи от 1 до 6 на настоящата глава разискват един сериозен проблем, с който са се сблъскали будистите (и не само те) при обясняването на страданието (*duḥkha*) и четирите благородни истини в контекста на „пустотата“ (*śūnyatā*). Важните въпроси са: кои са тези будисти (или не-будисти) и защо са се изправили пред такъв проблем? Отговорите на тези въпроси се намират *Abhidharmakośa-bhāṣya* на Васубандху.

Васубандху споменава теория, предлагана от някои мислители: „Наистина, няма чувство за щастие“ (*nāsty eva sukhā vedanā*) и „Всичко е или страдание, или е неудовлетворително“ (*duḥkhaiva tu sarvaṃ*) (*Akb,* 330). Почти няма съмнение, че тази интерпретация на учението на Буда се появява у мислители и учени, принадлежащи към брахманската традиция, и бива поддържана от тях до новите времена. Като пренебрегват едно изключително важно местоимение (става дума за *idaṃ* – „това“), брахманските тълкуватели преобразуват учението на Буда от емпирична в абсолютистка система. Така изказването на Буда: *sarvam idaṃ duḥkhaṃ* („цялото това страдание“) се превръща в неуточнено универсално твърдение: *sarvaṃ duḥkhaṃ* („всичко е страдание“). По подобен начин, конкретно изказване като *sunyam idaṃ sarvaṃ* („всичко това е пусто“) се превръща в абсолютистко – *sunyaṃ sarvaṃ* („всичко е пусто“; това е проблем, който Инада не забелязва – p. 144).

Попаднали в тази проблематична ситуация, будистките метафизици стигат до крайната позиция да отстояват абсолютни форми на щастие, твърдейки: „Щастливите чувства наистина съществуват като уникално свойство“ (*asty eva svalakṣaṇataḥ sukhā vedanā, Akb,* 331). Все пак, съзнавайки, че Буда не представя света като „постеля от рози“, те са принудени да признаят, че някои преживявания са изначално неудовлетворителни (*svabhāvenaiva duḥkhā*, ibid., 329).

Така, без да разбират, че създалата се ситуация се дължи на погрешното брахманическо тълкуване на беседите на Буда, и допускайки, че става дума за действителен проблем, тези будистки мислители признават както страданието и незадоволителността (*duḥkha*), така и щастието (*sukha*) за субстанциално съществуващи. Вместо

да коригират брахманическата интерпретация, те се мъчат да дадат обяснение:

„Когато [Буда] каза: „Човек следва да възприема щастливите чувства като страдание“ [т. е. възприятие на човек, който е премахнал отклоненията], и двете [щастието и страданието] са заедно. В щастието изначално има приятност. Въпреки това, в крайна сметка тук има страдание поради промяната и преходната му природа. Когато това [чувство] е възприето като щастие, то допринася за просветлението чрез радостта от него. Когато е възприето като страдание, то води до освобождаване чрез непривързване“ (*Akb,* 331, *Yad uktaṃ sukhā vedanā duḥkhe ti draṣṭavye ti ubhayaṃ tasyām asti. Sukhatvaṃ ca svabhāvato manāpatvāt, duḥkaṃ ca paryāyato vipariṇā-mānitya-dharmatvāt. Sā tu sukhato dṛśyamānā buddhāya kalpate, tad āsvādanāt, duḥkhato dṛśyamānā mokṣāya kalpate, tad vairāgyād iti*.).

Термините за субстанция в горния пасаж ясно показват коя будистка школа представя това обяснение – сарвастивадините. Поддържането на концепцията за субстанция прави „пустото“ (*śūnya*) неудобно за тях. Те не успяват да създадат причинна концепция за „пустото“ (*śūnya*), макар че „пустотата“, схваната като „сама по себе си“, може да съвпадне с подобни субстанциалистки интерпретации (вж. XXIV. 14).

Редно е да се подчертае, че Нāгāрджуна започва главата с референция към „пустото“ (*śūnya*, като в *yadi śūnyam idaṃ sarvam*), а не към абстрактната концепция за „пустота“ (*śūnyatā*). Според Нāгāрджуна, за да се запази не-абсолютистко гледище на Буда, това, което следва да се възстанови, е „пустото“, а не „пустотата“. „Пустотата“ е зависима от „пустото“, но всяко подчертаване на „пустотата“ би могло да заличи „пустото“, както става в случая с абсолютистите и субстанциалистите.

Представянето на онтологическата дилема по този начин свидетелства, че Нāгāрджуна е по-обезпокоен от грешката на своите будистки събратя, отколкото от погрешните тълкувания върху будистките текстове, извършени от брахманическите мислители. Ето защо той не се позовава на тези тълкувания като на „*sarvaṃ śūnyam*“.

2. parijñā ca prahāṇaṃ ca bhāvanā sākṣikarma ca |
caturṇām ārya-satyānām abhāvān nopapadyate ||

2. В отсъствието на четирите благородни истини
разбиране, напускане, култивиране и освобождаване
не биха били смислени.

„Разбирането“ (*parijñā*) се отнася за първата от четирите благородни истини, а именно, че страданието съществува. „Изоставянето“ (*prahāṇa*) препраща към втората благородна истина, в която причината за страданието се обяснява като желание (*tṛṣṇa*). „Осъществяването“ (*sākṣikarma*) се касае до третата, в която става дума за състоянието на свобода от страдание, т. е., за нирвана. „Култивирането“ или „практиката“ (*bhāvanā*) са свързани с четвъртата от благородните истини. В нея е посочен пътя, който води до прекратяване на страданието.

3. tad abhāvān na vidyante catvāry ārya-phalāni ca |
phalābhāve phalasthā no na santi pratipannakāḥ ||

3. Без тази [четиристепенна дейност],
четирите благородни плода не биха се родили.
Без плодовете не съществуват
нито онези, които са ги достигнали,
нито онези, които са достигнали пътя.

Не-абсолютисткото становище на ранния будизъм е ясно въплътено в учението за четирите плода (*āryaphala*). Макар че свободата без вкопчване (*anupādā vimukti*) се споменава като най-важна цел (*ekāyana*), няма преднамерен опит за установяване на йерархия, според която някои постижения да са по-нисши от други. Подобно на впряг от колесници (*rathavinīta*), всяка част от пътя е не по-малко важна от останалите, а „безстрастието“ (*vairāgya*) е преобладаващото отношение, проникващо във всички части. Това положение е важно с оглед на концепцията за истина, която ще бъде обсъдена по-нататък.

4. saṃgho nāsti na cet santi te ‘ṣṭau puruṣa-pudgalāḥ |
abhavāc cārya-satyānāṃ saddharmo ‘pi na vidyate ||

4. Ако осемте типа индивиди не съществуваха,
не би имало общност (sangha).
При не-съществуване на благородните истини,
истинското учение (dharma) не би съществувало.

Като превежда част от първия стих като „осемте стремежа на хората не съществуват“, Инада вероятно допуска, че *cet* значи мисълта (*citta*). По-уместно е обаче *cet* да се преведе като условна частица.

Нāгāрджуна обвързва истинското учение (*saddharma*) с четирите благородни истини (*ārya-satya*) до степен, в която отсъствието на истините имплицира премахването на самото учение. Това поражда въпроси, свързани с общоприетото разпределение на учения между различните школи. Според това разпределение четирите благородни истини принадлежат към така наречената Хīнаяна, а превъзхождащата я Махāяна може да предложи по-съвършени учения. Въпросното разпреде-

ление обаче става доста съмнително, щом като Нāгāрджуна, велик мислител от Махāяна, сам признава взаимовръзката между четирите благородни истини и истинското учение (XXIV. 30).

Тази взаимовръзка е важна и поради друга причина. Освен „учение“, *Dharma* означава също и „изказване“ в рамките на доктрина. Някои съвременни лингвистични философи биха предпочели да използват термина „истина“ по отношение на изказвания, а не по отношение на факти. Отъждествяването между *sad-dharma* и четирите благородни истини изглежда се съгласува с подобно предпочитание.

5. dharme cāsati saṃghe ca kathaṃ buddho bhaviṣyati |
evaṃ trīṇy api ratnāni bruvāṇaḥ pratibādhase ||

6. śūnyatāṃ phala-sadbhāvam adharmaṃ dharmam eva ca|
sarva-saṃvyavahārāṃś ca laukikān pratibādhase ||

5. Ако учението и общността са не-съществуващи,
как е възможно да има просветлен?

6. Говорейки по този начин за пустотата,
вие противоречите на трите скъпоценности [buddha, dharma, sangha],
както и на реалността на плодовете –
добри, лоши и всички подобни конвенции.

Тази строфа е отговор по адрес на метафизик, който е поставил на дневен ред понятието за „пустота“ (*śūnyatā*). За него пустотата е проблем, защото имплицира „пустото“ (*śūnya*). „Пустото“ не оставя място за субстанциално съществуване (*sad-bhāva*) нито на плодовете

(*artha*) на доброто и злото, нито на някоя от светските конвенции.

Преводът на Инада на *dharma*/*adharma* като „удачно“/„неудачно“ служи като коректив на превода му на тези два термина във фрагмент VIII. 5 като „фактор“ и „не-фактор“. Неговата интерпретация на *saṃvyavahāra* като допълнение към *dharma* и *adharma* обаче може да се постави под съмнение в светлината на употребата на *vyavahāra* във фрагмент XVII. 24, където *vyavahāra* реферира подобен, но не идентичен набор от категории (*puṇya-pāpa*, „заслуга и слабост“). Несъмнено, тази специфична употреба на термина *vyavahāra* (= *saṃvṛti*) до голяма степен разяснява разграничението между двете истини, обсъдени във фрагмент XXIV. 8.

7. atra brūmaḥ śūnyatāyāṃ na tvaṃ vetsi prayojanaṃ |
śūnyatāṃ śūnyatārthaṃ ca tata evaṃ vihanyase ||

7. Ние казваме, че вие не разбирате
смисъла на пустотата.
Така вие сте измъчвани от пустотата и смисъла □.

Изследвайки характера на възраженията, повдигнати от будистките метафизици срещу понятието за „пустота“, Нāгāрджуна твърди, че те не разбират „смисъла на пустотата“ (*śūnyatāyāṃ prayojanaṃ*). Означава ли това, че „пустотата“ има по-скоро функционална или прагматическа стойност и не е абсолютно понятие? Следва ли тя да бъде субстантивирана от „пустото“, а не само да субстантивира „пустото“? Кое е по-важно – „пустото“ или „пустотата“, или и двете са с еднаква важност? Ако „пустото“ се отчита като по-важно, „пустотата“ би била обикновена идея без основание в опита. Ако „пустотата“ се разглежда като по-важна, „пустото“ би се оказало из-

мислица. Ако двете се смятат за еднакво важни, те биха могли да предизвикат цикличност в разсъжденията, основани върху тях. Ако обаче „пустото“ се схване като база на опита, а „пустотата“ бъде изведена от този опит, последната би могла да бъде условна и да подлежи на коригиране чрез бъдещ опит. В този случай цикличността, свързана със спора за двата термина, би могла лесно да се премахне. В следващите три строфи Нāгāрджуна пристъпва към конкретни отговори на повечето от тези въпроси.

8. dve satye samupāśritya buddhānāṃ dharma deśanā |
loka-saṃvṛti-satyaṃ ca satyaṃ ca paramārthataḥ ||

8. Преподаването на доктрината от Будите
е основано на две истини:
истината относно светските конвенции
и истината като върховен плод.

Това е едната от двете най-обсъждани строфи в *Кāрикāта*. Съвременните трактати върху концепцията за двете истини вероятно могат да запълнят няколко дебели тома. Вместо мъчително да си пробива път по отъпкана земя, настоящият текст ще се ограничи до сравнението на концепцията за двете истини в ранния будизъм и нейната метафизична версия, представена от тълкувателите на *Абхидхарма*. Ще бъде направен и обзор, изясняващ позицията на Нāгāрджуна. Тази позиция ще бъде изследвана в светлината на проблемите, поставени в началото на настоящата глава, както и с оглед на отношението на Нāгāрджуна към светските конвенции в миналите глави.

В *Sutta-nipāta* Буда порицава всеки опит да се поддържа възглед (*diṭṭhi*) за върховното (*paramaṃ*) (*Sn*

796ff). Отказвайки да признае каквото и да е познание на „нещата, както те са наистина“ и предявявайки потрезвото изискване за познание на „нещата, както те се явяват“ (*yathābhūta*), Буда не е склонен да схване „*paramartha*“ като „върховна реалност“. Вместо това, той твърди, че познава „зависимо възникналото“ (*paṭicca samuppanna*) и, въз основа на това формулира концепцията за „зависимия произход“ (*paṭicca samuppāda*). Според него в такъв контекст е по-смислено да се говори за *attha* (санскр. *artha*) и *paramattha* (санскр. *paramārtha*) в смисъл на плод, следствие или резултат (= *phala,* както в *sāmaññа-phala*, „плодът на отшелничеството“). Така едно добро действие е действие, което е плодоносно (*attha-saṃhita*), а лошо действие е онова, което е неплодоносно (*an-attha-saṃhita*).

Буда приема също, че възгледите за добро и зло и чистота и нечистота в повечето случаи са относителни конвенции (*Sn* 878–894). Според същия текст, доброто (*kusala*) и злото (*akusala*) са конвенции, които варират според контекста (*sammutiyo puthujjā, Sn* 897). Така стоят нещата в света (*loka*); тяхното положение често се характеризира като *sammuti, vohāra* (*D* 3. 232) или *paññatti* (*S* 4. 39–40). Въпреки това, няма свидетелства, че Буда поддържа непознаваемост на добро и зло, само защото последните са относителни.

След като е дефинирал доброто като плодоносно, Буда характеризира върховното добро като свръхплодоносно. Така излиза, че терминът *paramattha* е използван като означение за „върховен плод“, а не за „върховна реалност“. Следователно, *sammuti* и *paramattha не са* две контрастиращи една с друга истини (конвенционална и върховна). *Sammuti* наподобява разбъркана кесия, а *paramattha* представлява върховния идеал или образец. Като резултат от постигането на *nibbāna*, която е

пълно изкореняване на страстта (*rāga*), омразата (*dosa*) и невежеството (*moha*), Буда се наслаждава на върховния плод без да наранява себе си или другите (*na attantapo na parantapo, D* 3. 232). Така *paramattha* се превръща в нравствения идеал, въплътен в постигнатите от самия Буда свобода и щастие.

Теорията за зависимия произход (*paṭiccasamuppāda*) обяснява зависимо възникналите (*paṭiccasamuppanna*) феномени и по този начин се съгласува както с четирите, така и с двете истини. Тъй като всички истини са прагматически, няма място за „абсолютна или върховна реалност“. Епистемологическата позиция на Буда не позволява подобни спекулации.

Важно е да се отбележи, че когато будистките метафизици се изправят пред проблема за съгласуването на четирите истини със собствената им концепция за субстанция (*svabhāva*), те биват принудени да отстъпят и да приемат концепцията за две истини (*Akb,* 33). Разбирането им за двете истини обаче е съвършено различно от това на Буда и на практика изглежда противоположно на неговото. Тук като източник отново ще използвам Васубандху.

В качеството си на философ от Саутрāнтика, Васубандху само споменава двете истини (*satya*) и тихомълком продължава с обсъждане на съществуващите (*sat*): *saṃvṛti-sat* и *paramārtha-sat* (*Akb,* 334). След това той дава два примера, за да илюстрира характера на *saṃvṛti-sat*. Първият е „делва“ (*ghata*). Не може да има познание за делва, когато тя е натрошена на части. Вторият е вода (*ambu*). Водата не може да бъде позната *не*-зависимо от познанието за „форма“ (*rūpa*). Познанието за *paramārtha-sat* контрастира с тези два примера. „Материалната форма“ (*rūpa*) е пример за *paramārtha-sat* – когато един обект е разбит на своите крайно неделими елементи, т.

е., на атоми (*paramāṇu*), има познание за „уникалната природа“ (*svabhāva = svalakṣaṇa*) на тези атоми. За метафизика тази уникална природа винаги остава епистемологическа загадка, независимо дали се нарича *svabhāva* или *svalakṣaṇa*.

Такава интерпретация на двете истини напълно отсъства от ранните беседи и от каноническата Абхидхарма. В така наречената Тхеравада традиция, въпросната интерпретация се появява за пръв път в не-канонически текстове (*Miln* 160), допринасяйки, както в случая със школите Сарвāстивāда и Саутрāнтика, за пораждането на нерешими проблеми (например дихотомията на ум и материя). Изказването на Васубандху за двете истини (*saṃvṛti* и *paramārtha*) в цитирания по-горе контекст изразява възгледа на Саутрāнтика и остава в остро противоречие с учението на Буда за „не-субстанциализма“. Това противоречие несъмнено предоставя интересен фон за анализ върху позицията на Нāгāрджуна относно двете истини.

9. ye ‘nayor na vijānanti vibhāgaṃ satyayadvayoḥ |
te tattvaṃ na vijānanti gambhiraṃ buddha-śāsane ||

9. Онези, които не разбират разликата
между тези две истини,
не разбират дълбоката истина,
въплътена в посланието на Буда.

Нāгāрджуна критикува своите опоненти за това, че не разбират посланието на Буда. В такъв случай обяснението на Нāгāрджуна за двете истини не би следвало да се доближава до това на Васубандху, според който *saṃvṛti* представлява обикновено обозначение, а не върховна реалност или *paramārtha*. Това е онтологическа

спекулация, която не се подкрепя от концепцията за зависимия произход, формулирана от Буда.

10. vyavahāram anāśritya paramārtho na deśyate |
paramārtham anāgamya nirvāṇaṃ nādhigamyate ||

10. Без да се разчита на конвенцията,
върховният плод не е оповестим.
Без разбиране на върховния плод,
свободата не е постигната.

Освен ако не става дума за теория, според която върховната истина или реалност е трансцендентна, няма основание употребата на термините *saṃvṛti, vyavahāra* или *prajñapti* да се ограничи само до езиковата конвенция. Тези термини могат да означават всеки тип конвенция, независимо дали е езикова, обществена, политическа, нравствена или религиозна. Както беше споменато по-рано (вж. коментарите към XXIV. 8), всички такива конвенции са прагматически и контекстуални.

Изключително важен е фактът, че при предишните два случая Нāгāрджуна беше използвал термина *vyavahāra* (XVII. 24; XXIV. 6) в контекста на обсъждане на нравствеността. Това е същият контекст, в който Буда използва термините *vohāra* (*D* 3. 232 *anariya-vohara = musāvāda* и т. н. и *ariya-vohara = musāvādā veramaṇī* и т. н.), както и термина *sammuti* (= *saṃvṛti*, *Sn* 897, 911). Следователно, тук става дума за нравствените конвенции на света (*loka, laukika* вж. XXIV. 6), които са прагматически и контекстуално валидни. Една образцова нравствена истина обаче не може да бъде строго ограничена до специфичен контекст – тя следва да бъде по-обща, по-универсална. Без съмнение, в това до някаква степен се е състоял и проблемът на Кант. Нāгāрджуна е верен на

решението, което Буда дава на този проблем (вж. коментарите към XXIV. 7) и следователно не може да пренебрегне прагматисткия компонент в универсалния нравствен закон, формулиран от Буда. Но нравствен закон, неспособен да се приспособи към изключения, може да бъде напълно безполезен и дори вреден. Както отбелязва Уилиям Джеймс, „Между идеалното и актуалното винаги има *срив*, който може да бъде преодолян единствено чрез отказ от част от идеалното“ („Moral Philosophies and Moral Philosophers“ в *Essays in Pragmatism*, ed. Albury Castell, New York: Hafner 1948, 78). Това дължи на факта, че идеалното е абстракция от конкретното и следователно подлежи на промяна в светлината на нови конкретни ситуации.

Изказването на Нāгāрджуна: „Без да се разчита на конвенционалното, не може да се изрази върховния плод“ (*vyavahāram anāśritya paramārtho na deśyate*), маркира еднопосочно отношение, а не взаимовръзка между две неща. Нāгāрджуна *не* казва: „Без да се разчита на върховния плод, не може да се изрази конвенционалното“. По този начин той отрича деонтологичния нравствен закон, който постановява абсолютен източник за всички нравствени идеи, без да прави отстъпки за индивидуални или конкретни ситуации.

Вторият стих подчертава нуждата от разбиране на този нравствен закон преди човек да мисли за постигане на свобода (*nirvāṇa*). Възможно е обаче да се твърди, че въпросният нравствен закон е формулиран от Буда, който е постигнал нирвана и че без постигане на нирвана човек не би бил в позиция да разбере смисъла на този закон. Нито Буда, нито Нāгāрджуна биха защитавали подобна позиция. Ако първо се постигне свобода и след това се търси нравствен закон, който да я обясни, не е изключено да се изпадне във фантазии и утопии. Следо-

вателно, придобиването на познание за *paramartha* („върховен плод“, *lokottara artha*) е зависимо от разбирането на *saṃvṛti* („светски плод“, *laukika artha*), което може да послужи като „пътеводител“ към постигането на свободата (*nirvāṇa*). В *Therīgāthā* се натъкваме на случай, при който един ученик твърди, че разбира съвършената *dhamma* (*addasaṃ virajaṃ dhammaṃ*) и пътя към свободата, макар че все още води семеен живот (*agārasmiṃ vasantī 'haṃ*). Впоследствие той напуска семейния живот и постига свобода от всички осквернения (*Thig* 97 ff.). Истина е, че Буда постига просветление и свобода по силата на чиста случайност. Поради това той не е склонен да признае какъвто и да било учител (вж. *M* 1. 171). Преди да проповядва пред света обаче, той прекарва много време в размишления, подобно на учен, който изпитва направеното от него откритие, преди да го оповести. Нāгāрджуна вероятно смята, че хората могат да се облагодетелстват от опита на Буда и да не пилеят време в експериментиране с практики, които самият Буда намира за не-плодоносни (*an-artha*).

11. vināśayati durdṛṣṭā śūnyatā mandamedhasaṃ |
sarpo yathā durgṛhīto vidyā vā duṣprasādhitā ||

11. Неправилно разбраната пустота
разрушава личността с оскъден ум.
Тя е като погрешно хваната змия
или погрешно култивирано знание.

След като е обяснил двете истини и е установил важна взаимовръзка между конвенционалното и образцовото, конкретното и всеобщото, Нāгāрджуна се завръща към проблема за „пустотата“ (*śūnyatā*). Абстрактната концепция за „пустота“ (*śūnyatā* като абстрактно

съществително), изведена от опита за „пустото“ (*śūnya*), би могла да бъде също толкова пагубна, колкото и погрешно хванатата змия. Чрез внимателно и непредубедено изследване на човешката история може да стане ясно как фаворизирането на образцовото и всеобщото за сметка на конкретното или ситуативното често е водило до опустошение и хаос.

12. ataś ca pratyudāvṛttaṃ cittaṃ deśayituṃ muneḥ |
dharmaṃ matvāsya dharmasya mandair
duravagāhatām||

12. Така, мисълта на Мъдреца се отдръпна
от оповестяване на учението,
след като видя трудността да се разбере то
от хора с оскъден ум.

Това е препратка към събитие, разказано в „Беседа за благородната мисия“ (*Ariyapariyesana-sutta*, *M* 1. 167–168). Там Буда описва характера на своето просветление и събитията, настъпили непосредствено преди и след него. Нāгāрджуна не може да не е бил наясно с описанието, дадено в тази беседа, а също и с мотивите за неохотата на Буда да проповядва. Изказването на Буда е следното:

„Ето какво ми се случи, монаси: „Тази *dhamma*, достигната от мен, е дълбока, трудна за схващане, трудна за разбиране, тиха, превъзходна, отвъд разсъждаване *a priori*, фина, разбираема за опитните. Но някои човешки същества намират удоволствие в обсесиите (*ālaya*), те се наслаждават на обсесиите, те се веселят в тях. Така че за човешките същества, които намират удоволствие, наслаждават се на обсесиите и се веселят в тях, това е нещо трудно за виждане, а именно – успокояването на всички

нагласи, отказването на всяко привързване, избледняването на желанието, отсъствието на страстта, угасването, свободата. И ако аз преподавах тази *dhamma*, а другите не ме разбираха, това би било изтощение за мен, това би било неприятност за мен“ (*M* 1. 167).

Този пасаж следва да разсее всякакви съмнения по отношение на мотивите за неохотата на Буда да проповядва. Тя не се дължи на някакъв интелектуален дефицит при човешките същества, а преди всичко на емоционалните трудности, които те биха изпитали при откъсването от приетите схващания, в които са намерили утешение и сигурност. Тази сигурност е вид „закотвяне“ (*ālaya*), възпрепятстващо приемането на по-малко абсолютистки или фундаментално не-субстанциалистки (*anatta*) начин на мислене и живеене. Както беше посочено по-горе, изразът, използван от Буда, за да изясни манталитета на човешките същества, е *ālaya-ratā* („наслаждавайки се в *ālaya*“, където *ālaya* е изведено от *a* + ... -*li*, означаващо някакъв тип обвързване или мания). *Ālaya* означава мания не само като сетивно удоволствие, но също така като идеи, догми, теории и т. н.

13. śūnyatāyām adhilayaṃ yaṃ punaḥ kurute bhavān |
doṣa-prasaṅgo nāsmākaṃ sa śūnye nopapadyate ||

13. Ако вие създадете каквато и да е зависимост
относно пустотата,
придружаващата я грешка не е наша.
Такава фикс-идея не е смислена
в контекста на пустото.

Терминът *adhilaya* е преведен от Инада като „многократно отхвърлено“ (Inada, 147). *Adhilaya* обаче има по-тясна връзка с *ālaya* (вж. коментара към XXIV. 12) –

термин, използван от Буда, за да маркира емоционалното привързване към възгледи. Нāгāрджуна вероятно има предвид, че философите обикновено са очаровани от ясно очертани, красиво оформени теории и абстрактни понятия, които почитат като божествени, докато за конкретните възприятия смятат, че принадлежат към животинското (вж. William James, *Some Problems of Philosophy*, 34). Това отваря пътя към следващото изказване на Нāгāрджуна, което се отнася до *śūnyatā* и *śūnya* и е изключително важно.

14. sarvaṃ ca yujyate tasya śūnyatā yasya yujyate |
sarvaṃ na yujyate tasya śūnyaṃ yasya na yujyate ||

14. Всичко е ясно за този,
който възприема пустотата.
Всичко е неясно за този,
който не възприема пустото.

Това стегнато изказване на Нāгāрджуна, представляващо изключително полезна оценка на концепциите за „пустота“ (*śūnyatā*) и „пусто“ (*śūnyam*), може да бъде разбрано само на фона на миналото му изказване (XXIV. 13). В настоящата строфа се прави критика на абсолютисткото мислене, вследствие на което абстрактни понятия като „пустота“ придобиват статута на божествени и по този начин стават съвместими с всичко в човешкия опит (подобно, например, на Платоновите „идеи“). Всяко изтъкване на конкретното в контекста на такова мислене оставя цялата теория да виси във въздуха. Платоновите „идеи“, „субстанцията“ на Спиноза, „Брахманът“ на Веданта и „Дао“ на Лаодзъ – всички те са пленителни абстрактни понятия, които прилягат на всичко. Дори без се стига до другата крайност, както прави Хюм с негови-

те „впечатления“ и представителите на Саутрāнтика с техните „атоми“ (*paramāṇu*), всяко признание по отношение на конкретното, на множествеността и на промяната води до разстройване на чувството за сигурност, на което човек се наслаждава в един свят на абстракции. Сарвастивадините повдигат възражения срещу „пустото“ (*śūnya*) (XXIV. 1–6) не защото има действителен конфликт между понятието за „пусто“ и теорията за четирите истини, а защото концепцията за „пустото“ противоречи на тяхната теория за субстанция (*svabhāva*), към която те се ентусиазирано се придържат. Грешката, както посочва Нāгāрджуна в следващата строфа, е изцяло тяхна.

15. sa tvaṃ doṣān ātmanīyān asmāsu paripātayan |
aśvam evābhirūḍhaḥ sann aśam evāsi vismṛtaḥ ||

15. Вие, приписващи ни собствените си грешки,
сте като човек, яхнал коня си, но не знаещ за това.

Както беше споменато преди (вж. коментарите към XXIV. 14), проблемът пред будистките мислители се изразява в съвместяването на концепцията за „пусто“ (*śūnya*) с четирите благородни истини. Този проблем се дължи както на обяснението, което те дават на четирите истини по отношение на понятието за субстанция (*svabhāva*), така и на явния конфликт между понятието за субстанция и концепцията за „пустото“. Ако Нāгāрджуна разчиташе само на абстрактното понятие за „пустота“ (*śūnyatā*), пренебрегвайки „пустото“ (*śūnya*), будистките метафизици не биха се натъкнали на трудности, защото „пустотата“ като абстрактно понятие лесно може да се съгласува с понятието за субстанция. Както става ясно от следващата строфа на Нāгāрджуна, проблемът е създаден от набляганeто на не-емпиричната

„субстанция“ и пренебрегването на емпиричните феномени. Затова Нāгāрджуна напомня, че „те яздят собствения си кон без да съзнават това“.

16. svabhāvād yadi bhāvānāṃ sad-bhāvam anupaśyasi |
ahetu-pratyayān bhāvāṃs tvam evaṃ sati paśyasi ||

16. Ако схващате
съществуването на съществуващите
чрез себе-природа,
тогава ще схванете тези съществуващи
като без-условни условия.

Според Нāгāрджуна всяко съществуващо е каузално обусловено. Такова съществуващо е несъвместимо със себе-природа или субстанция, защото по дефиниция субстанцията е перманентна и вечна. Това означава, че концепцията на Нāгāрджуна за „пустота“ (*śūnyatā*) не споделя характеристиките „перманентност“ и „вечност“. „Пустотата“ и „себе-природата“ са абстракции от конкретни преживявания и Нāгāрджуна отстоява първенството на конкретните преживявания спрямо абстракциите. Според Нāгāрджуна конкретните преживявания са „пустото“, а „пустотата“ е *зависима от* „пустото“. Обратно, метафизиците разглеждат себе-природата като *независима* и по този начин я откъсват от конкретното.

17.kāryaṃ ca kāraṇaṃ caiva kartāraṃ karaṇaṃ kriyām|
utpādaṃ ca nirodhaṃ ca phalaṃ ca pratibādhase ||

17. Вие също ще противоречите на [понятията за]
следствие, причина, агент, действие,
дейност, възникване, изчезване, както и плод.

В многобройните предшестващи глави. вече беше подробно обяснено по какъв начин признаването на себе-природа (*svabhāva*) противоречи на всички форми на емпирично познание, приети от Буда във връзка със зависимия произход, нравственото поведение (*karma*) и отговорността (*karma-phala*). Тук Нāгāрджуна просто обобщава всички свои изводи.

18. yaḥ pratītyasamutpādaḥ śūnyatāṃ tāṃ pracakṣmahe|
sā prajñaptir upādāya pratipat saiva madhyamā ||

18. Ние казваме, че каквото и да е зависим произход, това е пустота.
То е зависимо от конвенция.
Това самото е средният път.

Може би в цялата *Кāрикā* няма по-оспорвано изказване на Нāгāрджуна от това в настоящата строфа. В резултат на интерпретацията (или неправилната интерпретация) на тази строфа в китайския будизъм се появява цяла школа [вж. Hadjime Nakamura, „The Middle Way and the Emptiness View“, *Journal of Buddhist Philosophy*, ed. Richard S. Y. Chi, Indiana University, Bloomington, Indiana, 1 (1984):81–111].

В първия стих Нāгāрджуна утвърждава тъждеството между зависимия произход (*pratītyasamutpāda*) и „пустотата“ (*śūnyatā*). Тълкуването на Инада върху този стих е по-добро от това на Накамура, тъй като последният приема, че тук става дума за събития (op. cit., 81), а не за принцип, чрез който събитията биват обяснявани. Както беше подчертано по-рано, „зависимият произход“ и „пустотата“ са абстрактни понятия, изведени от конкретни емпирични събития, а именно, „зависимо възникналото“ (*pratītyasamutpanna*) и „пустото“ (*śūnya*). Ако

отношението между абстрактното и конкретното не бъде разгледано внимателно, интерпретацията на втория стих ще си остане мистерия, каквато е била откакто Нāгāрджуна съставя трактата си.

Във втория стих става дума за средния път (*madhyamā pratipat*). Въпросът е: по какъв начин могат зависимият произход и пустотата, като синоними, да представляват средния път? Отговорът на този въпрос е в израза *sa prajñaptir upādāya*.

Ако този израз бъде преведен като „Това е условно име“ (Inada, 148) или като „Това е временно обозначение“ (Nakamura, 81) – стандартен превод, предлаган от повечето учени, то при обяснението на зависимия произход и/или пустотата човек би се ангажирал или с крайна форма на номинализъм, или със също така краен абсолютизъм. В такъв случай, зависимият произход и пустотата биха били или обикновено описание *без* основа в познавателния опит, или опит, който не може да бъде изразен/изказан. Първият вариант би противоречал на всичко, което Нāгāрджуна се опитва да установи, а именно – реалността на възникването и изчезването, на човешкото поведение и т. н. (XXIV. 16–17). Вторият вариант би направил всяко философско начинание безсмислено и би подкопал твърдението на Нāгāрджуна от фрагмент XXIV. 10.

С оглед на приемането на *saṃvṛti, vyavahāra* и *prajñapti* за синоними, предопределено от самия Буда (*D* 3. 202) и осмислянето на контекстите, в които Нāгāрджуна използва термините *saṃvṛti* и *vyavahāra* (XVII. 24; XVIV. 6, 8), а именно – по отношение на дискусиите за светски конвенции, като най-важните от тях са тези за добро и зло, *dharma/adharma* (тази насока е уловена в превода на Инада на *saṃvṛti* и *vyavahāra*, вж. p. 146), по-удачно би било „зависимият произход“ и

„пустотата“ да бъдат характеризирани като *всеобщи*, а не като *абсолютни* истини. Това би означавало, че и *saṃvṛti* (и следователно *vyavahāra* и *prajñapti*), и *paramārtha* са „мисловни конструкции“, базирани на опита. Те не са абсолютно реални или абсолютно нереални. Това, следователно, е междинната позиция (*madhyamā pratipat*), която може да бъде използвана при разбирането на всички форми на опит, независимо дали те са езикови, социални, политически, нравствени или религиозни. Докато концепцията за зависимия произход обяснява всички конвенции, били те ситуативни (*saṃvṛti*) или образцови (*paramārtha*), концепцията за „пустото“ (*śūnya*) премахва абсолютизма в рамките на ситуативното, а „пустотата“ прави същото на универсално ниво.

19. apratītya-samutpanno dharmaḥ kaścin na vidyate |
yasmāt tasmād aśūnyo hi dharmaḥ kaścin na vidyate ||

19. Нещо, което не е зависимо възникнало,
не е реално.
На това основание, нещо, което е не-пусто,
несъмнено не е реално.

След като изяснява естеството на всеобщите конвенции, Нāгāрджуна се завръща към ситуативното, тъй като именно то поражда проблеми. Субстанциалистите осъзнават, че ако „зависимо възникналото“ (*pratītya-samutpanna*) бъде считано за „пусто“ (*śūnya*), то би противоречало на тяхното понятие за субстанция (*svabhāva*). Затова те се насочват към едно „зависимо възникнало“, което не е пусто от субстанция.

За Нāгāрджуна обаче субстанцията (*svabhāva*) не е зависимо възникнала (XV. 2). Нещо, което не е зависимо възникнало, не е налично. Следователно, субстанцията

също не е налична. Тъй като субстанцията е не-пуста, отсъствието на субстанция би означавало отсъствието на не-пустото (*a-śūnya*).

Това е открито и недвусмислено отрицание на субстанцията (*svabhāva*), на не-пустото (*a-śūnya*) и на независимото (*a-pratītyasamutpanna*) и утвърждаване на несубстанциалното (*niḥ-svabhāva*), пустото (*śūnya*) и зависимо възникналото (*pratītya-samutpanna*). Ако някой, в желанието да бъде *абсолютен не-абсолютист*, предположи, че и трите двойки взаимноизключващи се възможности – *svabhāva* и *niḥsvabhāva, aśūnya* и *śūnya*, *apratītya-samutpanna* и *pratītyasamutpanna* – са верни (или неверни), емпирикът Нāгāрджуна, следвайки Буда (*Sn* 884), би настоявал, че само едната от възможностите е вярна (*ekaṃ hi saccaṃ*), а другата не е (*na dutiyaṃ*). От това следва, че нито Буда, нито Нāгāрджуна могат да бъдат окачествени като абсолютисти в какъвто и да било смисъл.

Ако обаче и двете възможности бяха метафизични, тогава и Буда, и Нāгāрджуна биха били принудени да ги отхвърлят. Извадени от контекст, *svabhāva* и *niḥsvabhāva* могат да изглеждат като абсолютни противоположности. Същото важи за *aśūnya* и *śūnya*, но *apratītya-samutpanna* и *pratītyasamutpanna*, както ги разбират Буда и Нāгāрджуна, не могат да бъдат лесно конвертирани в такива крайности. Основанието за това е, че терминът *pratītyasamutpanna* в качеството му на минало причастие нито реферира строго което и да било *единствено* преживяване във времето, независимо дали то принадлежи към миналото, настоящето или бъдещето, нито пък трансцендира изцяло темпоралността. Макар да притежава сегашна конотация, *pratītyasamutpanna* не означава откъснатост от миналото. Следователно, това е термин,

който се използва най-удачно при описание на събития, схванати от Буда чрез неговото „познание за нещата, както те се случват“ (*yathābhūta-ñāṇa*). Става дума за събитията, преживени в така нареченото „измамливо настояще“ (вж. коментарите към XIX. 4).

Именно това емпирично *prajñapti* служи като коректив на всяко предложение, което би превърнало *pratītyasamutpāda* или *śūnyatā* в абсолютна, неизразима и атемпорална истина. Без съмнение, това е философският среден път, за който става дума във фрагмент XXIV. 18 и в беседата на Буда с Кāтя̄яна.

20. yady aśūnyam idaṃ sarvam udayo nāsti na vyayaḥ |
caturṇāṃ āryasatyānāṃ abhāvas te prasajyate ||

20. Ако всичко е не-пусто,
не съществува възникване и изчезване.
Това имплицира не-съществуването
на четирите благородни истини.

Като освобождава философския среден път от всяка абсолютистка или субстанциалистка интерпретация, Нāгāрджуна полага основата за обяснението на учението на Буда за четирите благородни истини. Фактите на възникване и изчезване са от изключително значение за четирите благородни истини. Ако имаше перманентна същност, която е не-пуста от субстанция, то зависимостта и четирите благородни истини биха били опровергани. *До момента* не е открита такава същност. Затова четирите истини остават валидни.

21. apratītya-samutpannaṃ kuto duḥkhaṃ bhaviṣyati |
anityam uktaṃ duḥkhaṃ hi tat svābhāvye na vidyate ||

21. Как може да има страдание,
което не е зависимо възникнало?
Страданието е описано като не-перманентно.
Като такова, то не е реално чрез себе-природа.

Тук Нāгāрджуна се завръща към интерпретацията на страданието на субстанциалистите (вж. коментарите към XXIV. 1), според които страданието съществува като себе-природа. Нāгāрджуна напомня, че концепцията на Буда за страдание се основава не само на идеята за зависимия произход, но и на понятието за не-перманентност. Объркването относно понятието за не-перманентност е причина за объркване относно концепцията за страдание (вж. коментарите към XXIII. 1).

22. svabhāvato vidyamānaṃ kiṃ punaḥ samudeṣyate |
tasmāt samudayo nāsti śūnyatāṃ pratibādhataḥ ||

22. Как е възможно това,
което е реално чрез себе-природа,
да възникне отново?
Затова, онзи, който противоречи на пустотата,
няма понятие за възникване.

Никъде в трактата си Нāгāрджуна не приема, че концепцията за себе-природа или субстанция оставя възможност за признаване на възникването и изчезването. Това е мярка срещу спекулациите. Тук Нāгāрджуна твърди, че концепцията за възникване (*samudaya*) губи всякакъв смисъл, когато се приложи към себе-природа.

Себе-природата не е нещо, което идва и си отива. Тя не е ставане. Тя е там завинаги. Така тя противоречи на теорията за пустотата, предвидена като обяснение за случването на събитията. Пустотата, както беше споме-

нато по-рано (XXIV. 18), е синонимна на „зависимия произход“.

23. na nirodhaḥ svabhāvena sato duḥkhasya vidyate |
svabhāvaparyavasthānān nirodhaṃ pratibadhāse ||

23. Няма изчезване на страдание,
което съществува чрез себе природа.
Вие противоречите на изчезването,
придържайки се към понятие за себе-природа.

Понятието за себе-природа не само противоречи на идеята за възникване, но и обезсмисля концепцията за изчезване. Трябва да се отбележи значението на сегашното причастие *santa* (което остава непреведено от Inada, 149), използвано за *duḥkha* и имплициращо „страдание, което съществува“ чрез себе природа. Съществуване, дефинирано по този начин, вече е разкритикувано от Нāгāрджуна (I. 6). В действителност Нāгāрджуна твърди, че понятието за съществуване (*sat*) може да е съвместимо с концепцията за себе-природа, но не се вписва в контекста на „онова, което се е случило“ (*bhūta*).

24. svābhāvye sati mārgasya bhāvanā nopapadyate |
athāsau bhāvyate mārgaḥ svābhāvyaṃ te na vidyate ||

24. Ако себе-природа съществува,
култивирането на пътя е невъзможно.
А ако пътят беше култивиран,
то никаква себе-природа на пътя не би била налице.

Принципът на себе-природата (добре е да се отбележи употребата на абстрактното съществително *svābhāvya* вместо *svabhāva*) обяснява начина, по който себе-

природата функционира. Така, ако за някои неща се приема, че притежават себе-природа, допускането е, че нещата настъпват от само себе си (*svo bhāvo*) без подкрепата на нещо друго. В този смисъл те са независими. Ако пътят (*mārga*), водещ до изчезване на страданието (*duḥkha*), бъде обяснен чрез себе-природа, то той би работил от само себе си, без никакво усилие от страна на човека, от който се очаква да го практикува или култивира. За да култивира пътя, човек трябва да положи усилия. Култивирането не настъпва автоматично.

25. yadā duḥkaṃ samudayo nirodhaś ca na vidyate |
mārgo duḥkha-nirodhatvāt katamaḥ prāpayiṣyati ||

25. Ако страданието, възникването и изчезването му не са реални,
в резултат на изчезването на страданието
накъде ще води пътят?

Настоявайки за признаване на себе-природа, метафизиците са принудени да отрекат факта на страдание, неговото възникване и изчезване. Следователно, би било безсмислено да се говори за път, водещ до изчезване на страданието. Субстанциалистката спекулация оставя само два варианта: или има изчезване на страданието, или няма изчезване на страданието. Ако има изчезване на страданието (*duḥkha-nirodhatva*), не би имало смисъл от пътя – това изчезване би се случило при всяко положение. Ако няма изчезване на страданието, би било безсмислено да се говори за път. Тъй като следствието и от двете гледища е фатализъм, понятието за път, водещ към каквато и да било цел, се оказва напълно безсмислено.

26. svabhāvenāparijñānaṃ yadi tasya punaḥ kathaṃ |

parijñānaṃ nanu kila svabhāvaḥ samavasthitaḥ ||

26. Ако не-разбирането се дължи на себе-природа,
как е възможно
човек да придобие разбиране впоследствие?
Не е ли себе-природата е неизменна?

Преводът на Инада на *nanu kila svabhāvaḥ samavasthitaḥ* като „себе-природата никога не остава неизменна“ вероятно се основава на неразбиране на важността на частица *nanu*, която означава „не е ли вярно, че“ и не е просто отрицание. Ако себе-природата е нещо, което „никога не остава неизменно“, това, което ни се представя тук е така нареченото :спинозистко“ решение на проблема за субстанцията. Нāгāрджуна не е склонен да приеме такава интерпретация на себе-природа, защото ако себе-природата се мисли като променяща се, намерението, с което субстанциалистите са формулирали понятието за себе-природа, би било подменено. Затова той просто задава въпроса: „Не е ли вярно, че себе-природата е неизменна?“. На практика, Нāгāрджуна твърди, че ако себе-природата не е неизменна, тя не е себе-природа. В неговите очи схващането за промяна на субстанцията е вътрешно противоречиво.

Ето защо той твърди: Ако има каквато и да е неспособност за разбиране на страданието, поради това, че такава неспособност е вродена чрез себе-природа, тогава никога не може да има разбиране на страданието. Нещо, което е непознаваемо по природа, никога не може да бъде познато впоследствие. Това е най-убедителната критика срещу използването на себе-природа (*svabhāva*) в обяснението на пътя към свободата (*nirvāṇa*).

27. prahāṇa-sākṣātkaraṇe bhāvanā caivam eva te |

parijñāvan na yujyante catvāry api phalāni ca ||

27. Както в случая с разбирането,
обяснението чрез себе-природа
не е удачно за дейностите
на изоставянето, осъществяването и развитието.
И така четирите плода биха били безсмислени.

Разбирането (*parijñā*) на природата на страданието (*duḥkha*) е необходимо условие за неговото изоставяне, за осъществяването на свободата и за култивирането на пътя, водещ към нея. В миналата строфа Нāгāрджуна обясни как вярата в себе-природа би създала трудности при обяснението на разбирането (*parijñā*) или на неговото отсъствие (*aparijñā*).

Обясненията за изоставянето (*prahāṇa*) на страданието, осъществяването (*sākṣātkaraṇa*) на свободата и култивирането (*bhāvanā*) на пътя са свързани със същите трудности. За да подчертае тези трудности, Нāгāрджуна се съсредоточава върху плодовете или последствията (*phala*).

28. svabhāvenādhigataṃ yat phalaṃ tat punaḥ kathaṃ |
śakyaṃ samadhigantuṃ syāt svabhāvaṃ parigṛhṇataḥ ||

28. Как би било възможно за онзи,
който поддържа понятие за себе-природа,
да осъществи плод, който вече е бил осъществен
чрез себе-природа?

Вярващият в себе-природа смята, че плодът се добива чрез себе-природа. Ако един плод не е постигнат чрез себе-природа, той никога не ще бъде постигнат по друг начин. Става дума за ситуация от типа „или/или“. Ако не

се приеме, че плодът идва от самосебе си, той никога няма да се случи. Това е субстанциалистки възглед за свободата (*nirvāṇa*, която по-късно ще бъде подробно изследвана от Нāгāрджуна). Става дума за фаталистично или детерминистично тълкуване на причинността. Или следствието съществува в причината, или не съществува изобщо (вж. обсъждането на *artha* [= *phala*] във фрагмент I. 6).

29. phalābhāve phalasthā no na santi pratipannakāḥ |
saṃgho nāsti na cet santi te 'ṣṭau puruṣa-pudgalāḥ ||

29. В отсъствието на плодове няма нито хора,
постигнали плодовете, нито хора, достигнали пътя.
Ако осемте типа индивиди не съществуватха,
то не би имало общност.

30. abhāvāc cārya-satyānāṃ saddharmo 'pi na vidyate |
dharme cāsati saṃghe ca kathaṃ buddho bhaviṣyati ||

30. От не-съществуването на благородните истини
би следвало не-съществуване на истинското учение.
В отсъствието на учение и общност,
как може да има просветлен?

След като показва, че обяснението за постигането на плодовете (*phala*) на живота става невъзможно или безсмислено поради придържането към понятието за себе-природа, Нāгāрджуна показва как отхвърлянето на пустотата (*śūnyatā*), а не нейното утвърждаване, би довело до опровергаване на всичко, което субстанциалистите се опитват да обяснят.

31. apratītyāpi buddhaṃ ca tava bodhiḥ prasajyate.

31. Вашата [концепция за] просветления
имплицира независимо просветление.
Вашата [концепция за] за просветление
имплицира независим просветлен.

Ако бъде обяснен чрез себе-природа, просветленият би бил безотносителен спрямо условията (*apratyaya*). По същия начин, просветлението би могло да се постигне без значение дали става дума за личност, която полага усилия или за такава, която не го прави. Такова субстанциалистко обяснение на просветлението и просветления, проведено чрез строго натуралистки или детерминистични похвати, би обезсмислило практиката на търсещия просветление и свобода човек.

32. yaś cābuddaḥ svabhāvena sa bodhāya ghaṭann api |
na bodhisattva-caryāyāṃ bodhiṃ te 'dhigamiṣyati ||

32. Който и да е по себе-природа непросветлен,
макар да се бори за просветление,
не ще постигне просветление
в попрището на бодхисаттва[174].

Това първият и последен път, в който Нāгāрджуна, така наречения защитник на Махāяна, говори за пътя (*caryā*) на *bodhisattva*. Критиката, направена на това място обаче, не дава защита на онези, които приемат определени доктрини в рамките на популярната *Махāяна*. Според възгледа на Нāгāрджуна, всяка субстанциалистка теория възпрепятства дейността на *бодхисаттва*.

[174] *Бодхисаттва*– санскр. просветлено същество (бел. ред.)

Да се поддържа възгледа, че човек е непросветлен по природа, е все едно да се каже, че той никога не ще успее да постигне плодовете на просветлението и свободата чрез полагане на усилия. По подобен начин, отстояването възгледите, че човек е просветлен по природа, че е потенциален *буда* или че притежава *bodhi-citta*, прави постигането на просветление безсмислено (XXIV. 28) или невъзможно.

Така на дневен ред идва въпросът за спекулациите на *Сарвāстивāда* и *Саутрāнтика* по отношение на характера и функцията на добрите (*kuśala = dharma*) или лошите (*akuśala = adharma*) мисли (*citta*). Проблемите, породени от анализа на феномените като цяло, бяха обяснени в глави I и II. Същите проблеми се появяват при обяснението на нравствените феномени. Спорът между *Сарвāстивāда* и *Саутрāнтика* по отношение на концепцията за „семена, които са с добра природа“ (*kuśala-dharma-bīja*), свидетелства за факта, че и двете школи са замесени в метафизична проблематика.

Атомистичният (и следователно – не-емпиричен) анализ на мисълта (*citta*) кара философите да допуснат остро разграничение не само между добри мисли (*kuśala-citta*) и лоши мисли (*akuśala-citta*), но също и между отделни мисловни мигове във всяка редица, независимо дали тя се състои от добри или лоши мисли. Така се появяват няколко проблема: как един миг на добра мисъл дава начало на друг подобен мисловен миг? Как е възможно два различни мисловни мига, единият от които е добър, а другият – лош, да съществуват в един и същи момент, особено когато са различни като светлината и мрака (*āloka-tamas,* вж. *Adv,* 170)? Ако те не могат да съществуват съвместно, как е възможно лош мисловен миг да даде начало на или да бъде последван от добра мисъл? Докато сарвастивадините използват концепциите

за *prāpti* и *aprāpti*, за да обяснят начина, по който това става, представителите на Саутрāнтика въвеждат понятието за семе (*bīja*) със същата цел.

Сарвастивадините, в качеството им на субстанциалисти, придържащи се към понятието за себе-природа (*svabhāva*), са принудени да твърдят, че всяко мисловно разнообразие има своя себе-природа. Когато обаче от тях бива изискано да обяснят ставането или не-ставането на добри или лоши мисли в потока на мисълта (*saṃtāna*) при отделната личност, те приемат, че не-постигането (*aprāpti*) на един тип мисъл може да освободи място за постигането (*prāpti*) на друг тип. Представителите на Саутрāнтика, отхвърлящи понятието за себе-природа, наблягат на идеята за потенциал/възможност (*śakti*), съществуващ под формата на семе (*bīja*). Така, когато настъпва добър мисловен миг, лошият мисловен миг може да остане латентен без да се проявява. По този начин имаме два потенциала – едният проявяващ себе си, а другият – не. И трите термина – *śakti*, *bīja* и *vāsanā* – биват употребявани, за да реферират втория потенциал.

Разграничение се прави не само между добрите (*kuśala*) и лошите (*akuśala*) семена, но и в рамките на самите добри семена. По такъв начин съществуват осквернени добри семена (*sāśrava-kuśala-bīja*) и не-осквернени добри семена (*anāśrave-kuśala-bīja*), като първите отговарят за светската доброта, а последните водят до свобода (*nirvāṇa*). За тези семена се смята, че са необикновено фини (*susūkṣma*) и че остават непокварени или неунищожени (*na samudghāta*). Биват сравнявани със злато (*kañcana*). Едно популярно изказване звучи така:

„Виждам неговото необикновено фино семе на освобождение като златен пласт, скрит в пукнатина на древни скали“ (*Mokṣa-bījam ahaṃ hy asya susūkṣmam*

upalakṣaye, dhātu-pāṣāṇa-vivare nilīm iva kañcanam, Sakv., 644, вж. също Jaini, *Adv* Introduction, 116).

Въпреки, че този субстанциалистки възглед се приписва на самия Буда (вж. Jaini, loc cit.) по повод на изказването му за „светлата мисъл“ (*pabhassaraṃ cittaṃ*), ние вече предоставихме свидетелства за обратното (вж. Увода), т. е., че мисълта бива сравнена със „златна руда“ (*jāta-rūpa*), а не със „злато“ (*suvaññа*). Така нито теорията за „семената на освобождение“ (*mokṣa-bīja*), нито тази за „изначално чистия ум“ (*prakṛti-prabhāsvara-citta*), предшестваща махаянското понятие за *bodhi-citta*, могат да бъдат съвместени с концепцията на Буда за несубстанциалност (*anatta*) или възгледа на Нāгāрджуна за „пустота“ (*śūnyatā*). Настоящото изказване на Нāгāрджуна очевидно е насочено срещу субстанциалистката позиция на късните тълкуватели, характерни с периодичното си желание за завръщане към *първичен източник*.

33. na ca dharmam adharmaṃ vā kaścij jātu kariṣyati |
kim aśūnyasya kartavyaṃ svabhāvaḥ kriyate na hi ||

33. Никой, несъмнено, не ще прави добро или зло.
Какво би могло да прави не-пустото?
Защото себе-природата не действа.

Инада за пореден път превежда термините *dharma* и *adharma* като „фактори“ и „не-фактори“ на опита, като по този начин припознава повече онтология, отколкото аксиология в изказването на Нāгāрджуна. Субстанциалистката интерпретация на добро и зло не оставя място за тяхното култивиране или извършване. Ако някой е добър по силата на себе-природа, не е нужно той да върши добро – доброто просто е налично. По същия на-

чин стоят нещата със злото. Себе-природата (*svabhāva*) имплицира абсолютно съществуване (*sad-bhāva*), а не ставане (*saṃbhava*, XXIV. 22).

34. vinā dharmam adharmaṃ ca phalaṃ hi tava vidyate |
dharmādharma-nimittaṃ ca phalaṃ tava na vidyate ||

34. Колкото до вас,
плодът би бил налице дори без добро и зло.
Това значи, че за вас няма плод,
причинен от добро и зло.

Тук се обясняват последствията от поддържането на идея за себе-природа в нравствената философия. Ако доброто и злото бъдат обяснени чрез себе-природа или субстанция, тогава би имало доброта и злост „в самите тях“. Те винаги биха били съществуващи. Един плод на добро действие, ако въобще възникне, винаги би бил добър и по този начин би имало идентичност на причина и следствие (вж. първа глава). Ако добро действие доведе до лошо последствие, действието не би имало никакъв смисъл, какъвто например е случаят с „добрата воля“. Представата за вътрешно-заложени добро или зло би направила концепцията за причина (*nimita*) почти безсмислена.

35. dharmādharma-nimittaṃ vā yadi te vidyate phalaṃ |
dharmādharma-samutpannam aśūnyaṃ te kathaṃ
phalam ||

35. Ако, обратно, един плод,
причинен от добро или зло,
е наличен за вас,
как е възможно плодът, възникнал от добро или зло,

да е не-пуст?

Нāгāрджуна твърди, че нравствения дискурс и субстанциалисткия светоглед са несъвместими. Ако нещо е добро по природа, добро чрез себе-пирида, добро в самото себе си, то следва *винаги* да бъде добро. Нещата не могат да стоят по друг начин. Такава абсолютистка теория не би успяла да се съвмести с някои индивидуални или специфични ситуации, които са в конфликт с нея и които със сигурност биха били валидни в определен контекст. Както посочва Нāгāрджуна в следващата строфа, това е сериозен недостатък на абсолютистката теория.

36. sarva-saṃvyavahārāṃś ca laukikān pratibādhase |
yat pratītyasamutpāda-śūnyatāṃ pratibādhase ||

36. Вие ще противоречите
на всички светски конвенции,
ако противоречите на пустотата,
свързана със зависимия произход.

Тук още веднъж е подчертана силната взаимовръзка между светските конвенции, които са ситуативни или контекстуални, и принципа на зависимия произход, който, както беше обяснено по-рано, е общовалиден. Единственият начин, по който общовалидното може да се съгласува със ситуативното, е на първото да не се гледа като на „върховна реалност“. Ето защо субстанциалистите, допуснали, че има върховна реалност, се сблъскват с безизходица. В този смисъл истинската функция на пустотата е премахването на субстанциалистките схващания (вж. коментарите към XXIV. 18).

37. na kartavyaṃ bhavet kiṃcit anārabdhā bhavet kriyā |
kārakaḥ syād akurvāṇaḥ śūnyatāṃ pratibādhataḥ ||

37. За човек, който не отрича пустотата,
не би имало нищо, което трябва да се направи;
дейността би била не-започната,
а деятелят би бил не-действащ.

Тук се изброяват злополучните последствия от поддържането на субстанциалистки теории и от отричането на пустотата. Всички тези последствия се отнасят до човешкото поведение и нравствената отговорност. Това до голяма степен изяснява проблемното поле на Нāгāрджуна, който, според популярното мнение, е по-скоро логик, занимаващ се с езика, истината и върховната реалност, отколкото морален философ, заинтересован от аксиологията и поддържащ концепцията за „върховен плод“. В този смисъл, за Нāгāрджуна се смята, че е презрял всяка една спекулация относно човешкото поведение (*karma*), относно какво трябва да бъде човешко поведение (*kartavya*) и относно човека-деятел (*kurvāṇa*), носещ отговорност.

Накратко, субстанциалисткият възглед води до отхвърлянето на човешкия елемент, функциониращ в света – елемент, който обикновено се описва като „нагласа“ (*saṃskāra*). Този възглед не само отрича обусловения от човешки нагласи (т. е. *saṃskṛta*) свят, но и отхвърля всяка дейност и творческа способност в рамките на природния свят (вж. следващия фрагмент XXIV. 38).

38. ajātam aniruddhaṃ ca kūṭasthaṃ ca bhaviṣyati |
vicitrābhir avasthābhiḥ svabhāve rahitaṃ jagat ||

38. В един субстанциалистки възглед

вселената ще бъде неродена, не-изчезнала,
неизменна и лишена от състояния.

Допускането за субстанция (*svabhāva*) би лишило природния свят – светът на зависимия произход – от цялото му многообразие (*vicitra*) и свежест и би го оставило стерилен и неплодотворен. Това наподобява критиката, която Буда отправя срещу етернализма (*sassata-diṭṭhi*), когато твърди, че според този възглед Азът и светът са безплодни, неподвижни и оставащи неизменни, подобно на стълб“ (*D* 1. 14; *S* 3. 202, 211 и т. н., *yathā sassato attā ca loko ca vañjho kūṭaṭṭho esikaṭṭhāyiṭṭhito*).

39.asamprāptasya ca prāptir duḥkha-paryanta-
karma ca |
sarva-kleśa-prahāṇaṃ ca yady aśūnyaṃ na vidyate ||

39. Ако не-пустото е реално,
то достигането до не-достигнатото,
прекратяването на страданието
и премахването на петната
не биха били реални.

Субстанциалисткият възглед би анулирал не само света, определен от човешките нагласи (*saṃskṛta*) и природния свят на зависимия произход (*pratītyasamutpanna*), но и образцовия свят – светът на свободата. Нирвана би останала неизразима в контекста на един субстанциалистки светоглед. Това е и темата на следващата глава. Преди да пристъпи към обясняване на свободата, Нāгāрджуна цитира Буда (XXIV. 40).

40. yaḥ pratītyasamutpādaṃ paśyatīdaṃ sa paśyati |
duḥkhaṃ samudayaṃ caiva nirodhaṃ mārgam eva ca ||

40. Който разбира зависимия произход,
разбира също страданието, неговото възникване,
неговото изчезване и пътя
[водещ към неговото изчезване].

Буда твърди, че онзи, който разбира зависимия произход, разбира *dhamma* (*M* 1. 190–191; *Chung* 7. 2 [*Taisho* 1. 467a]). Разбирането на зависимия произход не е просто схващане на „нещата, както те настъпват“ (*yathābhūta*), но и разбиране на начина, по който човек, поставен в контекста на зависимия произход, изпитва страдание (*duḥkha*); проумяване на причината за това страдание; разбиране на характера на свободата, която може да бъде постигната и разбиране на пътя, водещ до постигането на тази свобода. Така зависимият произход и четирите благородни истини са основите, на които е изградено цялото здание на будизма. Всяка будистка школа, която отказва да признае централното положение на тези учения, би изгубила правото да претендира за принадлежност към традицията. Тези учения съставляват истините, които Нāгāрджуна се опитваше да разясни в настоящата глава.

Глава Двадесет и пета

ИЗСЛЕДВАНЕ НА СВОБОДАТА

(nirvāṇa-parīkṣā)

1. yadi śūnyam idaṃ sarvam udayo nāsti na vyayaḥ |
prahāṇād vā nirodhād vā kasya nirvāṇam iṣyate ||

1. Ако всичко в света е пусто,
не съществува нито възникване, нито изчезване.
Така, чрез напускане и премахване на какво
човек очаква свобода?

Въпреки че някои от проблемите, свързани със свободата (*nirvāṇa*), вече бяха обсъдени в контекста на *tathāgata* (глава XXII) и четирите благородни истини (глава XXIV), Нāгāрджуна подлага темата на допълнително изследване с оглед на няколко сериозни недоразумения. Без да се опитват по какъвто и да е начин да определят какви са въпросните възгледи, много учени се впускат в твърдения относно концепцията за свобода при Нāгāрджуна и стигат до схващания, не по-малко метафизични от онези, които Нāгāрджуна отхвърля.

Настоящата строфа посочва трудностите, с които се сблъскват разбиранията за субстанциални феномени. Тези трудности възникват при опита за изясняване на свободата. Докато предишната глава се занимаваше с проблемите на субстанциалистите, приели концепция за „себе-природа“ и опитали се да обяснят чрез нея четирите благородни истини и емпиричния факт на страдание

(*duḥkha*), в настоящия контекст Нāгāрджуна е ангажиран преди всичко с въпроса за свободата от страдание. Субстанциалистката дилема тук е: как е възможно свободата (*nirvāṇa*) да бъде обяснена, ако концепцията за пустота се използва не само за тълкуване на емпиричния факт на страдание, но също така и за разясняване на *nirvāṇa*, която, макар да е описвана като изчезването на страданието (*duḥkha-nirodha*), е също така върховна или абсолютна реалност.

Ако, след като отрича каквато и да е субстанция (*svabhāva*) в конвенционалното или контекстуалното (*vyavahāra*), Нāгāрджуна *не* беше продължил да разширява това отрицание до образцовото или идеалното (*paramārtha*), субстанциалистите може би щяха да останат безмълвни. Когато обаче Нāгāрджуна универсализира „пустото“ (*śūnya*), казвайки „всичко това е пусто“ (*sarvam idaṃ śūnyaṃ*) – а това включва субстанциалистката концепция за „върховна реалност“ (*paramārtha*) във всичките модалности: „атомна реалност“ (*paramāṇu*), „семе на освобождение“ (*mokṣa-bīja*) или „изначално чиста мисъл“ (*prakṛti-prabhāsvara-citta*) (вж. фрагмент XXIV. 32) – той застрашава самата основа на субстанциалистката философия. В следващите двадесет и три строфи, Нāгāрджуна пристъпва към унищожението на тази основа.

2. yady aśūnyam idaṃ sarvam udayo nāsti na vyayaḥ |
prahāṇād vā nirodhād vā kasya nirvāṇam iṣyate ||

2. Ако всичко в света е не-пусто,
не съществува нито възникване, нито изчезване,
[и така,] чрез напускане и премахване на какво
човек очаква свобода?

Както и в предишната глава, Нāгāрджуна не е склонен да приеме субстанция, защото предпочита емпиричното обяснение на нещатачрез възникване и изчезване (*udaya-vyaya*). Оттук следва и аргументът му, че изоставянето (*prahāṇa*) и изчезването (*nirodha*) губят смисъла си в контекста на „не-пустото“ (*aśūnya*). Така, според Нāгāрджуна, не-емпиричният възглед е възглед, изразен като: „Всичко това е не-пусто“ (*sarvam idam aśūnyam*), а не като „Всичко това е пусто“ (*sarvam idaṃ śūnyam*). Ако субстанциалистите приемат, че емпиричните феномени са пусти, но продължават да схващат *nirvāṇa* като непуста, Нāгāрджуна би задал следния въпрос: ако *nirvāṇa* е перманентна и вечна субстанция, какъв е смисълът да се говори за възникване и изчезване, изоставяне и отказване, когато страданието (*duḥkha*) или оскверненията (*kleśa*), които трябва да бъдат изоставени, на практика нямат влияние върху изначално чистото съществуване?

Според Нāгāрджуна и според Буда нито емпиричните събития, нито върховният плод са субстанциални. Нито *saṃsāra*, нито *nirvāṇa* са абсолютни в какъвто и да било смисъл. Така това, което Нāгāрджуна предлага, не е по-различно от емпиричния възглед за окови и свобода, обяснен в беседата на Буда с Кāтя̄яна.

3. aprahīṇam asamprāptam anucchinnam aśāśvatam |
aniruddham anutpannam etan nirvāṇam ucyate ||

3. Не-напусната, не-достигната,
не-унищожена, не-вечна,
не-изчезнала и не-възникнала –
това се нарича свобода.

Ако, след като е отрекъл перманентна и вечна субстанция, която, както беше обяснено по-рано (XXIV. 38), „е неродена, не-изчезнала, оставаща неизменна и лишена от разностранни състояния“, Нāгāрджуна беше обяснил свободата чрез почти идентични термини, философията му не би била по-различна от тази на неговите опоненти – субстанциалистите. Освен това, самите субстанциалисти схващат свободата (*nirvāṇa*) както и не-осквернените добри семена (*anāśrava-kuśala-bīja*) или семената на освобождението (*mokṣa-bīja*) като фини (*susūkṣma*) и непокварени или не-унищожени (*na samudghāta*) (вж. XXIV. 32). Това оставя само една възможност пред интерпретатора на настоящата строфа, а именно – шестте отрицания, представени в нея, да бъдат изтълкувани като прости отрицания на абсолютното съществуване (*sat*) или неговото съответствие – не-съществуването (*asat*).

В XXIV. 27 вече беше обяснено как изоставянето (*prahāṇa*) става проблематично в случай, че човек приеме себе-природа (*svabhāva*). Както беше споменато в коментара към фрагмент XXIV. 32, субстанциалистите са поставени пред проблема с двете различни себе-природи: доброто (*kuśala*) и злото (*akuśala*). Проблемът е следния: как е възможно едната от тях да бъде изоставена, след като и двете са перманентни и вечни?

Отрицанието на Нāгāрджуна срещу допускането, че „семето на освобождението“ (*mokṣa-bīja*) е фино и непокваримо и че то създава свободата (*nirvāṇa*) като „върховен плод“ (*parama artha* или *phala*), е отбелязано ясно във фрагмент XXIV. 28. Там Нāгāрджуна обясни как достигането (*saṃprāpti* = *samadhigamana*) на плода става невъзможно поради приемането на перманентна и не-покварима себе-природа. Следователно, ако свободата (*nirvāṇa*) е обяснена като изоставяне (*prahāṇa*) и достигане (*saṃprāpti*), тези не следва да бъдат разбирани в

субстанциалистки план. *Ако те бъдат разбрани в такъв план*, единственият начин да се обясни емпиричната концепция за свобода е тези две понятия (напускането и достигането) да бъдат *анулирани*. По такъв начин, в свободата има „не-нещо“[175] (*na kaścit*) (XXV. 24) – защото, нещо, което е схванато като субстанциално или притежаващо себе-природа, е или изоставено (*prahīṇa*), или достигнато (*saṃprāpta*).

Останалите четири отрицания бяха обсъдени в коментарите към Посвещението (като част от осемте отрицания). Там беше посочено, че осемте отрицания трябва да премахнат абсолютните понятия за съществуване (*astitva*) и не-съществуване (*nāstitva*). Същото може да бъде казано за двустишието на настоящата строфа: *anucchinnaṃ/ aśāśvataṃ* и *aniruddhaṃ/ anutpan-naṃ*.

Така, шесткратната дейност – изоставяне, достигане, прекъсване, устояване, изчезване и възникване – *по начина, по който е обяснена от метафизиците*, следва да бъде неутрализирана, за да може на повърхността да изплува една емпирична теория. Такива обяснения могат лесно да бъдат елиминирани, ако основите им, т. е. концепциите за субстанциално съществуване (*sat* или *astitva*, *bhāva* или *svabhāva*) и тези за нихилистично несъществуване (*asat* или *nāstitva, abhāva* или *parabhāva*) бъдат отхвърлени. Именно това е задачата, която Нāгāрджуна си поставя в следващите строфи.

4. bhāvas tāvan na nirvāṇaṃ jarā-maraṇa-lakṣaṇaṃ |
prasajetāsti bhāvo hi na jarā-maraṇaṃ vinā ||

4. Свободата, фактически, не е съществуващо,

[175] Игра на думи на английски – „no thing“, букв. „не-нещо“ (бел. прев.)

защото ако беше, би следвало,
че тя носи тлеене и смърт.
Без съмнение,
няма съществуване без тлеене и смърт.

Инада схваща *bhāva* в настоящия контекст като природата на обикновеното съществуване. Вместо това е по-удачно терминът да бъде разтълкуван като референция към съществуване (*astitva*). Това тълкуване съвпада с употребите на термина на други места в *Кāрикāта* (вж. особено XXI. 15–16; също XXV. 10). Онези, които признават *bhāva* или *svabhāva* като вечни и перманентни същности, никога не са се опитвали да ги обосноват емпирично. Изглежда, те смятат, че тези същности са познати чрез „всеведение“ (*sarva-jñatva*). Нāгāрджуна е наясно с отношението на Буда към подобни познавателни претенции (вж. обсъждането на *Sabba-sutta* в IX. 3) и поради това въобще не споменава такъв тип познание в настоящия текст, а просто отбелязва импликациите на тази спекулация и настоява, че такова съществуване (*bhāva, svabhāva*) е неизменно свързано с характеристики (*lakṣaṇa*) като загниване и смърт (*jarā-maraṇa*). Ако свободата се изразяваше в такова съществуване,тя не би била свобода от загниване и смърт. Това би опровергало твърдението на Буда, че той се е освободил от периодичния цикъл на раждане и смърт. От друга страна, ако метафизиците твърдяха, че няма неизменна връзка между съществуване (*bhāva*) и характеристики (*lakṣaṇa*), тогава те биха могли да претендират, че след *parinirvāṇa* освободеният може да запази вечно съществуване и да загуби характеристиките. Нāгāрджуна е сигурен, че това е разширение на позицията, влизащо в конфликт с несубстанциалистките учения на Буда (фрагмент XXV. 17).

5.bhāvaś ca yadi nirvāṇaṃ nirvāṇaṃ saṃskṛtaṃ bhavet|
nāsaṃskṛto hi vidyate bhāvaḥ kvacana kaścana ||

5. Още повече, че ако свободата беше съществуване,
тогава свободата би била обусловена.
Но съществуване, което е необусловено, няма никъде.

Чрез превода на термините *saṃskṛta* и *asaṃskṛta* като „обусловено“ и „необусловено“ целя да запазя метафизичната интерпретация в настоящия контекст, защото именно тази интерпретация бива поставена под въпрос от Нāгāрджуна. Без съмнение, той има предвид теорията на Сарвāстивāда, която уеднаквява *saṃskṛta* и *pratītya-samutpanna* (вж. коментарите към VII. 1). Импликацията на това равенство е, че „необусловеното“ (*asaṃskṛta*) е също и „независимото“ или „не-причиненото“ (*apratītya samutpanna*) – импликация, неприемлива както за Нāгāрджуна, така и за Буда.

На практика строфи 4 и 6 от настоящата глава подчертават острото разграничение, което метафизиците допускат между свободата и оковите (вж. глава XVI). Именно това остро разграничение, което е в основата на субстанциалисткото обяснение за свободата и оковите, бива анализирано от Нāгāрджуна. Ако това обяснение не се има предвид, спекулациите по отношение на концепцията на Нāгāрджуна за свободата могат да се окажат също толкова неудачни, колкото и тези на метафизиците.

6. bhāvaś ca yadi nirvāṇam anupādāya tat kathaṃ |
nirvāṇaṃ nānupādāya kaścid bhāvo hi vidyate ||

6. Освен това, ако свободата беше съществуване,
как е възможно тази свобода да бъде независима,
след като независимо съществуване

със сигурност няма?

Тук отново се срещаме със субстанциалистка интерпретация на *upādāya* (вж. IV. 1–2), според която перманентното и вечно съществуване (*bhāva*) се превръща не само в „необусловено“ (XXV. 5), но и в абсолютно „независимото“ (*anupādāya*) (вж. отново XXII. 5). Нāгāрджуна не е готов да отъждестви свободата с такова неемпирично съществуване.

7. yadi bhāvo na nirvāṇam abhāvaḥ kiṃ bhaviṣyati |
nirvāṇaṃ yatra bhāvo na nābhāvas tatra vidyate ||

7. Ако свободата не е съществуване,
е ли свободата не-съществуване?
Където няма съществуване,
там не-съществуване е безсмислено.

Метафизичните понятия за съществуване и несъществуване, изразявани чрез термини като *astitva* и *nastitva*, тук са реферирани чрез *bhāva* и *abhāva*. Това ни връща към проблемите на идентичността и различието (вж. I. 3). Аргументът на Нāгāрджуна от фрагмент I. 3 е, че двете са съотнасящи се (релационни) понятия.

8. yady abhāvaś ca nirvāṇam anupādāya kathaṃ |
nirvāṇaṃ na hy abhāvo ‘sti yo ‘nupādāya vidyate ||

8. Ако свободата е не-съществуване,
как може тя да е независима?
Защото няма не-съществуване, което е независимо.

Ако няма перманентно съществуване, не може да има перманентно не-съществуване. Ако няма абсолютно

съществуване, не може да има нихилистично несъществуване. Свободата не е нито абсолютно съществуване, нито нихилистично не-съществуване. Тук Нāгāрджуна директно цели премахването на подобно обяснение на свободата. През цялата си история, будистите са били склонни да правят подобни разграничения, пренебрегвайки понякога междинната позиция, защитавана от Буда. В следващата строфа Нāгāрджуна възнамерява да обясни именно това.

9. ya ājavaṃ-javī-bhāva upādāya pratītya vā |
so 'pratītyānupādāya nirvāṇam upadiṣyate ||

9. Всичко, което е с природа на идващо и отиващо си,
противопоставено условно или зависимо.
Свободата е, следователно,
не-условна и не-зависима.

Макар че Буда набляга на въздържанието от крайности, тенденцията да се различават *saṃsāra* и *nirvāṇa* е налице. Кръговратът на раждане и смърт, „идвания и отивания" (*ājavaṃ-javiṃ*), се разглежда като притежаващ своя собствена природа (*bhāva*), която се изразява в зависимост. Тази собствена природа контрастира с природата (*bhāva*) на свободата, която е независима. Натрапването на субстанциални понятия под формата на *saṃvṛti* (конвенция) и *paramārtha* („върховна реалност") в будистката доктрина в схоластичния период вече беше споменато (вж. коментарите към XXIV. 8). Макар че повечето будистки мислители се въздържат от подобни спекулации в обяснението на света и свободата, будистките метафизици не успяват да избегнат дихотомиите. Ето защо в следващата строфа Нāгāрджуна при-

помня учението на Буда за ставане и друго-ставане (*bhava-vibhava*).

10. prahāṇaṃ cābravīc chastā bhavasya vibhavasya ca |
tasmān na bhāvo nābhāvo nirvāṇam iti yujyate ||

10. Учителят е говорил за изоставяне
както на ставането, така и на друго-ставането.
Затова е смислено да се допусне, че
свободата не е нито съществуване,
нито не-съществуване.

В допълнение към двете понятия за *saṃbhava* и *vibhava*, обсъдени по-рано (глава XXI), Нāгāрджуна въвежда друга двойка: *bhava* и *vibhava*. Важно е да се отбележи, че когато Нāгāрджуна отхвърля *astitva* и *nāstitva*, той цитира Буда (XV. 7), както и когато говори за *bhava* и *vibhava* (XXV. 10). Когато обаче отхвърля *bhāva* и *abhāva*, две понятия, които не се появяват в ранните беседи, освен в ролята на наставки, Нāгāрджуна просто посочва, че Буда е бил наясно с техните импликации (*bhāvābhāva-vibhāvinā*, XV. 7) и не представя изказване на Буда. Това подкрепя нашето твърдение, според което *bhāva* и *abhāva* представляват опит от страна на брахманическите и будистките философи за връщане на *astitva* и *nāstitva* във философските дискусии.

Една значителна разлика между понятията за *bhāva* и *abhāva* (*astitva* и *nāstitva*), от една страна, и *bhava* и *vibhava*, от друга, се състои в това, че първите са метафизични, а последните описват емпирични събития. От това следва, че и основанията за тяхното отхвърляне са различни. *Bhāva* и *abhāva* са отхвърлени, защото са абсолютистки понятия и следователно са непроверими в оптиката на епистемологическите схващания на Буда.

Обратно, *bhava* и *vibhava* биват квалифицирани като жизнени процеси, а именно – ставане и друго-ставане и основанието за отхвърлянето им е, че водят до страдание (*duḥkha*). *Bhava* е процесът на ставане, обусловен от нагласите. Затова и Буда говори за „жажда за ставане“ (*bhava-taṇhā*) – постоянен копнеж да станеш това или онова. *Vibhava* може да означава или „превръщане в нещо различно“, или унищожение на процеса на ставане (т. е. самоубийство). Това също се смята за форма на жажда (*vibhava-taṇhā*). Процесът на ставане или превръщане в нещо различно обаче може да се обясни с погрешни вярвания (*mithyā-dṛṣṭi*) в абсолютно съществуване (*bhāva*) или нихилистично не-съществуване (*abhāva*), а не чрез зависимия произход (*pratītyasamutpāda*). Подобни обяснения не могат да послужат като основа за свободата.

11. bhaved abhāvo bhāvāś ca nirvāṇam ubhayaṃ yadi |
bhaved abhāvo bhāvaś ca mokṣas tac ca na yujyate ||

11. Ако свободата беше
едновременно съществуване и не-съществуване,
То освобождението също би било
съществуване и не-съществуване.
Това също не е смислено.

Възможно е някой да допусне, че тази „свобода“ представлява особен тип съществуване, съчетаващ едновременно съществуване и не-съществуване. Ако свободата бъде разбрана като някакво загадъчно съществуване отвъд съществуването и не-съществуването, Нāгāрджуна напомня на своите опоненти, че тя не е повече от обикновено „освобождение“ (*mokṣa*), а това не следва да бъде описвано като едновременно съществуване и не-съществуване. Освобождението не е нищо дру-

го, освен освобождение от страдание – в него няма нищо трансцендентално.

12. bhaved abhāvo bhāvaś ca nirvāṇam ubhayaṃ yadi |
nānupādāya nirvāṇam upādāyobhayaṃ hi tat ||

12. Ако свободата беше едновременно
съществуване и не-съществуване,
свободата не би могла да бъде независима,
защото съществуването и не-съществуването
са наистина, зависещи едно от друго.

Както беше посочено по-рано, субстанциалисткото определение за свобода имплицира зависимост, а не отсъствие на вкопчване или на придържане (вж. коментарите към фрагмент XXII. 5). Ако метафизиците дефинират свободата като едновременно съществуване и несъществуване, тя не би могла да бъде, както те очакват, независима. Това е така, защото съществуването и несъществуването са зависими.

13. bhaved abhāvo bhāvaś ca nirvāṇam ubhyaṃ katham|
asaṃskṛtaṃ ca nirvāṇaṃ bhāvābhāvau ca saṃskṛtau ||

13. Как може свободата да бъде
едновременно съществуване и не-съществуване,
след като тя е необусловена,
а съществуването и не-съществуването
са обусловени?

Както и в миналата строфа, тук Нāгāрджуна взема дефиницията, предложена от опонент, и критикува неговата концепция за свобода. Това наподобява аргумента, приведен от Нāгāрджуна във фрагмент XXV. 6. Тук оба-

че Нāгāрджуна твърди, че ако нещо е едновременно съществуване и не-съществуване, не е смислено то да бъде наричано „необусловено“. Според подобно определение „необусловеното“ е „независимото“ (*apratītyasamutpanna*), а един елемент с две същности като негови части винаги ще бъде зависим и обусловен от тези две части.

14. bhaved abhāvo bhāvaś ca nirvāṇam ubhayaṃ kathaṃ |
na tayor ekatrāstitvam āloka-tamasor yathā ||

14. Как е възможно свободата
да бъде едновременно
съществуване и не-съществуване,
след като тяхното съ-съществуване не е възможно,
както е в случая със светлината и мрака?

Тук става дума за друг аспект на метафизичната концепция за свобода, а именно – монистичната импликация. Разглеждана като „върховната реалност“ (*paramārtha*), *nirvāṇa* не би могла да се съгласува с многообразието и разновидността. За абсолютистите има една върховна истина – всичко останало е условно. Нāгāрджуна обаче твърди, че те не успяват да утвърдят *nirvāṇa* като едновременно съществуване и не-съществуване.

15. naivābhāvo naiva bhāvo nirvāṇam iti yā ‘ñjanā |
abhāve caiva bhāve ca sā siddhe sati sidhyati ||

15. Твърдението, че свободата
не е нито съществуване, нито не-съществуване,
може да бъде потвърдено само когато
съществуването и не съществуването
са установени.

Añjanā от (...-*anj*, „помазвам“) може да означава символ. Тук Нāгāрджуна няма предвид логическо доказателство, което да потвърди валидността на даден символ или пропозиция. Той се интересува по-скоро от емпиричната обосновка. Така, ако няма свидетелства за емпиричната валидност на обяснените по метафизичен път съществуване и не-съществуване, техните отрицания също не биха означавали нищо.

16. naivābhāvo naiva bhāvo nirvāṇaṃ yadi vidyate |
naivābhāvo naiva bhāvo iti kena tad ajyate ||

16. Ако има свобода
нито като съществуване,
нито като не-съществуване,
чрез какво тя бива позната
като нито съществуване, нито не-съществуване?

Тази строфа изглежда представлява унищожителна критика срещу популярния възглед, че свободата не може да бъде изразена нито като съществуване, нито като не-съществуване. С други думи, това значи, че свободата е трансцендентна спрямо езика и е неизразима. Ако изказването „Свободата не е нито съществуване, нито несъществуване“ е предвидено да *изрази неизразимостта* на *nirvāṇa*, Нāгāрджуна поставя под въпрос смислеността на самото изказване. Целта му е да покаже, че абсолютното отрицание е също толкова метафизично, колкото и абсолютното утвърждаване; че „абсолютна пустота“ е също толкова безсмислена колкото и „абсолютната пълнота“ и че това са без-условности, изразени чрез термини като *bhāva* и *abhāva*.

17. paraṃ nirodhād bhagavān bhavatīty eva nohyate |
na bhavati ubhayaṃ ceti nobhayaṃ ceti nohyate ||

17. Не се приема, че
Блаженият съществува след смъртта.
Нито пък се приема, че не съществува, нито и двете,
нито никое от тях.

18. tiṣṭhamāno 'pi bhagavān bhavatīty eva nohyate |
na bhavaty ubhayaṃ ceti nobhayaṃ ceti nohyate ||

18. Не се приема, че дори Блаженият съществува.
Нито пък се приема,
че не съществува, нито и двете, нито никое от тях.

Това несъмнено са метафизичните твърдения по отношение на *tathāgata* (XXII), които и Буда, и Нāгāрджуна отхвърлят. В основата на тези възгледи са теориите за идентичността и различието. Този изключително важен проблем е следващата тема, която Нāгāрджуна изследва.

19. na saṃsārasya nirvāṇāt kiṃcid asti viśeṣaṇaṃ |
na nirvāṇasya saṃsārāt kiṃcid asti viśeṣaṇam ||

19. В жизнения процес (saṃsārā) няма нищо,
което го отличава от свободата (nirvāṇa).
В свободата няма нищо,
което я отличава от жизнения процес.

Това изказване на Нāгāрджуна е допринесло за важно и широкоразпространено схващане по отношение на уникалността на Махāяна философията, а именно – върховната идентичност на *saṃsāra* и *nirvāṇa*. Въпросното схващане може да изглежда коректно, ако пренебрегнем

всичко, казано от Нāгāрджуна по отношение на доктрините за идентичността (*ekatva*) и различието (*nānatva*), особено в главите, занимаващи се с *tathāgata* (XXII) и четирите истини (XXIV).

Онези, които поддържат възгледа, че това изказване утвърждава идентичността на *saṃsāra* и *nirvāṇa*, изглежда не спират дори за миг, за да размислят върху въпроса за характера на идентичността, която предполагат, нито пък се опитват да поставят тази концепция за идентичност (ако има такава) в исторически контекст.

Фактът, че сред будистите има силна тенденция Буда да бъде въздиган до нивото на свръх-същество, не притежаващо реални връзки с обикновения човешки свят, е ясно забележим в по-популярните Махāяна текстове като *Lalitavistara* и *Saddharmapuṇḍarīka*, както и в трактати на Тхеравада като *Jātaka-nidāna-kathā*. Чрез тази общодостъпна литература сред философите започват да се появяват субстанциалистки възгледи по отношение на природата на Буда. Тези възгледи стават известни сред представителите на Сарвāстивāда и Саутрāнтика.

Nirvāṇa, разбрана като „върховната реалност“ (*paramārtha*), започва да се разграничава от *saṃsāra* – не-реалното, конвенционалното, не-перманентното. Възгледът на Буда, че *nirvāṇā* е „върховният плод“ (*paramattha*), връхната точка на плода (*attha*) на всекидневния живот, най-възвишеното нравствено съвършенство, свързано с въздържане от всяко безнравствено поведение (*sabba-pāpassa akaraṇaṃ*) и *насърчаване* на доброто (*kusalassa upasampadā*), постепенно бива забравен. *Dharma* постепенно бива разграничена от *dharma* в контекста на *dharma-adharma*. Неуместното изравняване на разграничението *puṇya-pāpa* с разграничението *dharma-adharma* (вж. коментарите към XVII. 24) води до

вярата в една *Dharma,* трансцендираща разграничението *dharma-adharma*.

Нāгāрджуна обаче не споделя тази вяра. *Vyavahāra* – контекстуалното или конвенционалното – не е условно в повърхностен догматичен смисъл и следователно *не е* нереално. То е онова конкретно, без което образцовото или идеалното (*paramārtha*) става напълно безсмислено (XXIV. 10). В тази строфа се отрича абсолютното разграничение между *vyavahāra* и *paramārtha.*

Будистките мислители се заплитат в продължителни философски дебати с брахманическите школи по философия, от което произтича възможността за взаимно влияние между двата „лагера“. Например, философското становище на Саутрāнтика в много отношения наподобява становището на Вайшеṣика. Становището на последните се базира на основната методология на правене на „разграничения“ (*viśeṣaṇa*). Настоящото изказване на Нāгāрджуна може да бъде оценено правилно на фона на такава методология.

Без съмнение, най-важната част от изказването в настоящата строфа е: *na kiṃcit asti viśeṣaṇaṃ*, т. е. „няма нищо, което може да бъде взето за разграничение“ или „няма различно нещо“ (вж. XXV. 20 и 24). Препратката към „нещо“[176] (*kiṃcit*) като метафизична същност е характерна особеност на ранните беседи, както и на сутрите *Prajñāpāramitā*.

20. nirvaṇasya ca yā koṭiḥ koṭiḥ saṃsaraṇasya ca |
[...]

20. Каквито и да са крайността

[176] Игра на думи – на английски стои „some thing“, букв. „някое нещо“ (бел. прев.)

на свободата и крайността на жизнения процес,
между тях няма дори нещо ефирно.

След като е отрекъл острата дихотомия между *saṃsāra* и *nirvāṇa*, Нāгāрджуна не позволява припознаването на нещо изключително фино (*kiṃcit susūkṣmaṃ*), идентифициращо *saṃsāra* и *nirvāṇa*, сравнимо с изключително финото и не-покваримо семе на освобождение (*mokṣa-bīja*) (вж. коментарите към XXIV. 32).

Теориите за идентичност на Сарвāстивāда и Сāṁкхя постулират такива фини същности, за да обяснят трайността. Настоящото изказване на Нāгāрджуна следва да бъде разбрано на фона на идеите, изразени от тези школи.

От тази гледна точка преводът на Инада на първия стих като „Границите на *nirvāṇa ca* границите на *saṃsāra*“ (Inada, 158) не е особено удачен. Освен това, първият стих не представлява завършено изречение. В завършеното изречение е наблегнато върху израза *kiṃcit susīkṣmaṃ* (вж. XXV. 19), който според Нāгāрджуна представлява главния проблем за изследването на това място.

21. paraṃ nirodhād antādyāḥ śāśvatādyāś ca dṛṣṭayāḥ |
nirvāṇam aparāntaṃ ca pūrvāntaṃ ca samāśritāḥ ||

21. Метафизични възгледи относно
крайното и т. н., вечното и т. н. след смъртта,
са свързвани с [проблемите за] свободата,
както и всички крайности на началото и свършека.

Тук става дума за осем от десетте „необявени“ (*avyākṛta*) проблема. Според Нāгāрджуна те са свързани с въпроса за свободата в две основни грижи на човешки-

те същества, а именно – първото начало и последния край. Въпроси като „Откъде произлизам?“ или „Къде ще отида след това?“ влияят на човешкото мислене и често водят до погрешни възгледи за свободата и оковите (както ще бъде обяснено в последната глава – „Изследване на възгледите“).

22. śūnyeṣu sarva-dharmeṣu kim anantaṃ kim antavat |
kim anantam antavac ca nānantaṃ nānantavac ca kim ||

23. kiṃ tad eva kim anyat kiṃ śāśvataṃ kim aśāśvatam |
aśāśvataṃ śāśvataṃ ca kiṃ vā nobhayam apy ataḥ ||

22–23. Когато всички неща са пусти,
защо [да се спекулира за] крайното, безкрайното,
едновременно крайното и безкрайното
и нито крайното, нито безкрайното?
Защо [да се спекулира за] идентичното, различното,
вечното, не-вечното, и двете или нито едното?

След анализ в двадесет и пет глави на всички метафизични възгледи, емпирикът Нāгāрджуна задава своя последен въпрос:

„Защо да се повдигат всички тези въпроси, след като всички преживяни неща са пусти?“ (*śūnyeṣu sarva-dharmeṣu kiṃ...*).

Нāгāрджуна говори за неща, които са пусти (*śūnya*) в смисъл на емпирично дадени неща, схванати като зависимо възникнали (*pratītya samutpanna*). Той няма предвид абстрактното понятие „пустота“ (*śūnyatā*).

24. sarvopalambhopaśamaḥ prapañcopaśamaḥ śivaḥ |
na kvacit kasyacit kaścid dharmo buddhena deśitaḥ ||

24. Буда не е проповядвал
разтваряне на обекти,
усмряване на мании и блаженство
като нещо някому някъде.

А ето преводът на Гарфилд на тази ключова строфа:

Гарфилд:

„Никога, никъде, никому
Буда не е проповядвал
никаква Дхарма
за разтваряне на обекти,
за усмиряване на страсти,
за някакво благо“.[177]

Инада разделя горното изказване на две и по този начин не отчита важността му. Първият стих съдържа определения на термина *dharma*, който се намира във втория стих. Както и в предишните две важни изказвания, направени в настоящата глава (XXV. 19–20), Нāгāрджуна набляга на израза *kaścid dharmaḥ*. Когато Буда говори за свободата (*nirvāṇa*), която той определя като разтварянето на всички обекти (*upalambha* = *ālambana* = *drāṣṭavya*, cf. *draṣṭavyopaśama* във фрагмент V. 8), като уталожаването на маниите (*prapañcopaśama*) или като благоприятното (*śiva*, вж. Посвещението), той не говори за нея като „нещо“[178], т. е., като за същност, притежаваща специфична особеност (*viśeṣaṇa*) или финост (*susūkṣmatva*). Той не говори за свободата по начина, по който си я представят субстанциалистите.

[177] Jay Garfield, *The Fundamental Wisdom of the Middle Way*, 334, (бел. ред.).
[178] Вж. бел. 2 (бел. прев.).

Така всичките двадесет и пет глави са негативни по своя характер. Те са посветени на опровергаването на двата преплетени един с друг възгледа за съществуване и не-съществуване (*astitva-nāstitva*). След като е разчистил натрупания около ученията на Буда прах, Нāгāрджуна вече е готов да премине към позитивното определение на оковите и свободата, както те биват формулирани от Буда в беседата с Кāтяяна. Изследването на Нāгāрджуна върху въпросите, които се повдигат спрямо ученията за причиняването, промяната, човешката личност, оцеляването, кармата, нравствената отговорност и свободата е толкова изчерпателно и пълно, че той може да продължи с обяснение на концепцията на Буда за окови и свобода без никакви опасения от *какъвто и да е* въпрос, повдигнат от *когото и да било*. Той вече е отговорил на всички въпроси. В това се изразява величието на Нāгāрджуна като философ.

Глава Двадесет и шеста

ИЗСЛЕДВАНЕ НА ДВАНАЙСЕТТЕ КАУЗАЛНИ ФАКТОРА

(dvādasāṅga-parīkṣā)

1. punarbhavāya saṃskārān avidyā-nivṛtas tridhā |
abhisaṃskurute yāṃs tair gatiṃ gacchati karmabhiḥ ||

1. Човек, забулен в невежество,
създава такива нагласи по трикратните начини,
водещи до ново възникване
и чрез такива действия
той се придвижва към своята съдба.

За повечето изследователи на Нāгāрджуна тази глава е почти без значение. Инада твърди:

„С обсъждането върху *Nirvāṇa* в предишната глава, трактовката от позицията на Махāяна на практика приключва. В тази и в следващата, последна глава, Нāгāрджуна започва анализ на хинаянските учения. Обсъждането е съобразено с традицията на Хīнаяна и разкрива, че източникът на бедите е невежеството, което на свой ред дава начало на всички видове умствени структури (*saṃskāra*) “ (*Nāgārjuna*, 160).

Аз съм изцяло несъгласен с тази интерпретация и възнамерявам да покажа, че настоящата глава представлява позитивно обяснение от страна на Нāгāрджуна на ученията на Буда за окови и свобода. Това обяснение е съобразено с формулировката на тези учения в обширна-

та колекция от текстове, най-важният от които е беседата с Кāтя̄яна. Без позитивните учения, представени тук след негативния анализ в последните двадесет и пет глави, несъмнено ще е доста трудно да се разбере как Нāгāрджуна би могъл да претендира, че излага наново словото на Буда, както самият той открито заявява на няколко места в текста (вж. XV. 6; XVII. 6, 8, 11; XXIV. 8–9). Наистина е изненадващо, че повечето преводачи и тълкуватели на Нāгāрджуна търсят позитивни изказвания за будистката доктрина предимно в отрицанията (XXV. 3 и Посвещението), като в същото време игнорират всички позитивни изказвания на Нāгāрджуна.

XXVI. 1 представлява допълнително разяснение към изказването на Буда: „Зависими от невежеството са нагласите“ (*avijjāpaccayā saṅkhārā*). Обяснението на това изказване също е на Буда и е представено в *Kukkuravatika-sutta* (M 1. 390).

2. vijñānaṃ saṃnivisate saṃskārapratyayaṃ gatau |
saṃniviṣṭe ‘tha vijñāne nāmarūpaṃ niṣicyate ||

2. Съзнанието, обусловено от нагласите,
влиза в [новия] живот.
Тогава психофизичната индивидуалност е създадена.

Тази строфа представлява обяснение на взаимовръзките, описани в изказванията „Зависимо от нагласите е съзнанието“ (*saṇkhārapaccayā viññāṇaṃ*) и „Зависима от съзнанието е психофизичната индивидуалност“ (*viññāṇapaccayā nāmarūpaṃ*). Обяснението на първото от тези изказвания се намира в *S* 3. 87 (*Tsa* 2. 14 [*Taisho* 2. 11c]), където е казано: „Нагласата е наречена така, защото тя преработва... съзнание, което вече е било обусловено чрез нагласи до настоящото му състояние“. Наг-

ласите предоставят индивидуалност на съзнанието и именно това индивидуализирано съзнание бива въведено в психофизична индивидуалност. Последният процес е обяснен в *D* 2. 63 (*Chang* 10. 2 [*Taisho* 1. 61b]), където се казва, че психофизичната индивидуалност, образувана в майчината утроба, няма да узрее (*na vuddhiṃ viruḷhiṃ āpajjati*) ако съзнанието не влезе в нея и не се установи вътре. Китайският превод на Кумāраджīва също споменава за такова достигане на зрялост от психофизичната индивидуалност.

Онези, които не приписват учение за прераждане на Нāгāрджуна, могат да разтълкуват връзката между съзнание и индивидуалност само като обяснение на съзнателността във всекидневния опит. Ако случаят наистина беше такъв, Нāгāрджуна би могъл да го потвърди в тази строфа. Вместо това, той предпочита да говори за живот (*gati*), обикновено схващан като бъдещ живот или съдба, и продължава да обяснява процеса на възприятие само след като е очертал появата на шестте сетива, свързани с психофизичната индивидуалност.

3. niṣikte nāmarūpe tu ṣaḍ-āyatana-saṃbhavaḥ |
ṣaḍ-āyatanam āgamya saṃsparśaḥ saṃpravartate ||

3. Когато психофизичната индивидуалност
е оформена,
възникват шестте форми на усещане.
В зависимост от шестте форми
настъпва контактът.

Изказването на Буда „Зависими от психофизичната индивидуалност са шестте сфери на усещане“ (*nāmarūpapaccayā saḷāyatanaṃ*) изяснява важно пред-условие за появата на човешкото знание. Ако психофизичната ин-

дивидуалност не е правилно формирана или ако сетивните способности са дефектни, сетивните сфери като материална форма, звук, мирис, вкус, докосване и понятия не биха предоставили основа за контакт. Така зрителният орган, който е част от психофизичната индивидуалност, трябва да бъде „безпрепятствен“ (*apari-bhinna*) и да функционира правилно. Външният обект трябва да бъде фокусиран (*bahirā ca rūpā āpathaṃ āgacchati*), а вниманието (*samannāhāra*), което е функция на съзнанието, трябва да бъде налично (*M* 1. 190; *Chung* 7. 2 [*Taisho* 1. 467a]). Само по такъв начин ще се породи съзнание, което е необходимо условие за контакт. Тази идея е доразработена от Нāгāрджуна в следващите строфи.

4. cakṣuḥ pratītya rūpaṃ ca samanvāhāram eva ca |
nāmarūpaṃ pratītyaivaṃ vijñānaṃ saṃpravartate ||

5. saṃipātas trayāṇāṃ yo rūpa-vijñāna-cakṣuṣāṃ |
sparśaḥ saḥ tasmāt sparśac ca vedanā saṃpravartate ||

4. Така, в зависимост
От зрението и телесната форма, вниманието,
в зависимост от психофизичната индивидуалност,
възниква съзнанието.

5Каквото и да е хармоничното съчетание
на трите фактора:
телесна форма, съзнание и зрение, то е контакт.
От този контакт възниква усещането.

Дванадесетстепенната формула представя усещането като обусловено от контакт (*phassapaccayā vedanā*). Ето защо Нāгāрджуна смята за нужно да изясни какво означава контакт. Той използва обяснението на контакт, да-

дено от Буда в *Madhupiṇḍika-sutta* (*M* 1. 111–112; *Chung* 28. 3 [*Taisho* 1. 604b]). Контактът е хармонично съчетание (*saṅgati*) на три фактора: материална форма, (зрително) съзнание и зрение. Именно това хармонично съчетание осигурява основа за усещането (*vedanā*).

6. vedanāpratyaya tṛñja vedanārthaṃ hi tṛṣyate |
tṛṣyamāna upādānam upādatte caturvidham ||

6. Обусловена от усещането е жаждата.
Действително, жаждата е насочена от усещането.
Този, който жадува,
се вкопчва в четирите сфери на вкопчване.

Тук Нāгāрджуна предлага интересно обяснение на жаждата (*tṛṣṇā*), когато казва: *vedanārthaṃ hi tṛṣyate*, т. е. „усещането е това, което човек жадува“. Това е препратка към приятните усещания (*śubha, manāpa* или *sukha*). Четирикратните сфери на вкопчване са: вкопчване в желания (*kāma*), във възгледи (*diṭṭhi*), в правила и права (*sīlabbata*) и в теории за „аз“-а (*attavāda*) (*M* 1. 51).

7. upādāne sati bhava upādātuḥ pravartate |
syādd hi yady anupādāno mucyeta na bhaved bhavaḥ ||

7. Когато има вкопчване,
започва ставането на вкопчващия се.
Ако е не-се вкопчва, той би бил освободен,
и не би имало бъдещо ставане.

Интересно е да се отбележи, че в този момент от обяснението на дванадесеткратната формула, Нāгāрджуна говори за свобода или освобождение (*mokṣa*). Това е моментът, в който процесът на оковаване може да бъде

прекъснат. Нāгāрджуна вероятно изтъква това, защото вижда как неговите събратя будисти, въпреки своите огромни умствени способности, непрекъснато се придържат към метафизични възгледи и биват хванати в „Паяжината на Брахма“ (*brahma-jāla*). Някои от тези интелектуални титани, способни да пишат коментар след коментар, въпреки че са изоставили семейния живот, са влюбени в собствените си възгледи и се замесват в безкрайни спорове. Съзнавайки ударението, поставено от Буда върху „не-вкопчването“ (*anupādāna*), Нāгāрджуна прекъсва изложението си върху процеса на окова̄ване, за да обясни свободата.

8. pañca skandhāḥ sa ca bhavaḥ bhavāj jātiḥ pravartate|
jarā-maraṇa-duḥkhādi śokāḥ saparidevanāḥ ||

9. daurmanasyam upāyāsā jāter etat pravartate |
kevalasyaivam etasya duḥkha-skandhasya saṃbhavaḥ ||

8–9. Петте агрегата съставляват такова ставане.
От ставането започва раждането.
Страдание от тлене и смърт, скръб,
ридания, умора и отчаяние –
всички те започват от раждането.
Такъв е произходът на цялото страдание.

Както беше споменато по-горе (вж. XXV. 10), Буда поощрява премахването на жаждата за ставане (*bhava-taṇhā*). Основанието за това не е само, че жаждата причинява страдание в настоящия живот, но че тя може да доведе до раждане (*jāti*) в друг живот Това би било свързано с повторението на всички злощастни преживявания от настоящия живот. Изразът *duḥkha-skandha* е използван в смисъла на съвкупността или по-голямата част от

страданието, а не в смисъл на „страдание, привързано към *скандхите*“ (Inada, 162).

10. saṃsāra-mūlān saṃskārān avidvān saṃskaroty ataḥ|
avidvān kārakaḥ tasmān na vidvāṃs tattva-darśanāt ||

10. Така невежият образува нагласи,
които са източник на жизнения процес.
Следователно, невежият е този, който е агент,
а не мъдрият,
поради неговото схващане на истината.

Просветленият, който е постигнал успокоение на нагласите (*saṃskāropaśama*), не допринася за безкрайното повтаряне на жизнения процес (*saṃsāra*). Той не е агент (*kārakaḥ*), отговорен за такова увековечаване. Това вероятно е знак, че Нāгāрджуна знае за прочутото изказване на Буда, според което с постигането на просветление, Буда е доловил и познал „строителя на къщата“ (*gaha-kāraka, Dh* 154).

Припознаването на прекалено много метафизика в съчетанието *tattva-darśana* може да унищожи всичко, което Нāгāрджуна се опитва да направи в предшестващите двадесет и пет глави. Вместо да се обясни като „възприятие за абсолютна реалност“, това съчетание може да бъде по-удачно разбрано като израз на емпиричната истина, че „всичко това е пусто“ (*sarvam idaṃ śūnyaṃ*) от субстанция (*svabhāvataḥ*).

11. avidyāyāṃ niruddhāyāṃ saṃskārāṇām asaṃbhavaḥ|
avidyāya nirodhas tu jñānenasyaiva bhāvanāt ||

11. Когато невежеството е изчезнало,
няма ставане на нагласи.

Изчезването на това невежество обаче настъпва
като следствие от практиката
на това [не-ставане на нагласи] чрез мъдрост.

Нāгāрджуна подчертава взаимовръзката между изчезването на невежеството и не-възникването на нагласите, като има предвид разграничението между успокояването на нагласите (*saṃskāropaśama*) в настоящия живот и тяхното избледняване (*saṃskāra-kṣaya*) в момента на смъртта. Това избледняване прекратява възможността за прераждане.

12. tasya tasya nirodhena tat tan nābhipravartate |
duḥkha-skandhaḥ kevalo 'yam evaṃ samyag nirudhyate||

12. С изчезването на тези,
другите фактори [по веригата] не ще настъпят.
По този начин цялото страдание изчезва напълно.

Тук вероятно отново се набляга на изчезването на невежеството и не-възникването на нагласите. За тези два фактора се смята, че преобладават в целия жизнен процес. Постигането на просветление и успокояването на нагласите чрез не-вкопчване (*anupādāna*) обясняват „свободата със субстрат“ (*saupādiśeṣa-nirvāṇa*), докато премахването на нагласите предполага не-повторното-ставане (*a-punar-bhava*) (cf. XXVI. 1) и избледняването на раждането (*jāti-kṣaya*), което е свобода „без субстрат“ (*nirupādiśeṣa-nirvāṇa*).

Глава Двадесет и седма

ИЗСЛЕДВАНЕ НА ВЪЗГЛЕДИТЕ

(dṛṣṭi-parīkṣā)

1. dṛṣṭayo ‘bhūvaṃ nābhūvaṃ kiṃ nv atīte ‘dhvanīti ca |
yās tāḥ śāśvatalokādyāḥ pūrvāntaṃ samupāśritāḥ ||

1. Всички възгледи, утвърждаващи вечен свят,
основани на [схващането]:
„Аз съществувах ли
или не съществувах в миналото?“
са свързани с първоначалото [на съществуването].

Първият стих на тази строфа е реконструиран от Пусен въз основа на тибетския превод.

В *Pāriḷeyyaka-sutta* (*S* 3. 94–99; *Tsa* 2. 25 [*Taisho* 2. 13c–14a]) Буда твърди, че възгледи като Аз-ът и светът са вечни“ (*sassato attā ca loko ca*) следват от нагласи (*saṅkhāro so*). Това са отговори, дадени на въпроси за миналото като: „Съществувах ли в миналото или не?“. Такива въпроси са *изцяло* лишени от основание в емпиричните факти. Те са опити за завръщане към първичното начало на съществуването (*pubbanta*). Макар че според Буда това са безполезни опити, най-вече поради ограниченията на човешкото познание и разбиране (вж. глава XI), той е готов да приеме всяко свидетелство, получено чрез истинни спомени (*sadi, pubbenivāsānussati*). Въз основа на такова свидетелство, той характеризира миналите съществувания като не-перманентни (*anicca*),

определени от нагласи (*saṅkhata*) и зависимо възникнали (*paṭiccasamuppanna*), а не като перманентни (*nicca*), неизменни (*dhuva*) и вечни (*sassata*). Така обяснението на Нāгāрджуна на възгледите на етернализма (*śāśvata*) и т. н. е проекция на отношението на Буда спрямо такива възгледи.

2. dṛṣṭayo na bhaviṣyāmi kim anyo 'nāgate 'dhvani |
bhaviṣyāmīti cāntādyā aparāntaṃ samupāśritāḥ ||

2. Всички възгледи, утвърждаващи крайното и т. н.,
основани на [схващането]:
„Няма ли да съществувам в бъдещето
или ще се превърна в нещо друго? “,
са свързани с окончателния край
[на съществуването].

Допусканията, че Азът и светът са крайни или безкрайни също се основават на човешките нагласи (*saṅkhara*). Тези хора, които са влюбени в живота, какъвто той е, биха настоявали за безкрайността на света. Тези, които са враждебни към живота, биха поддържали другата крайност, твърдейки, че няма начин, по който животът може да продължи. Това е равностойно на анихилация (*uccheda-diṭṭhi*, *S* 3. 99; *Tsa* 2. 25 [*Taisho* 2. 14b]).

3. abhūm atītam adhvānam ity api etan nopapadyate |
yo hi janmasu pūrveṣu sa eva na bhavaty ayam ||

3. Възгледът, че аз съм съществувал в миналото
не е смислен,
защото който и да е бил в миналото прераждане,
той наистина не е идентичен с тази личност.

На пръв поглед това изказване изглежда като опровержение на прераждането, т. е., то поддържа, че не е удачно да се каже: „Аз съществувах в миналото“. Въпреки това, ако човек обърне внимание на ударението във втория стих, а именно – *sa eva* („той самият“), ще стане очевидно, че тук не се опровергава всяка връзка между два живота, а само *идентичността* на двете личности в различните съществувания. Затова изказването „Аз съществувах в миналото“ се превръща в метафизично само ако се постулира абсолютна идентичност.

4. sa evātmeti tu bhaved upādānaṃ viśiṣyate |
upādāna-vinirmukta ātmā te katamaḥ punaḥ ||

4. Ако мислим: „Аз наистина съм Азът“,
то вкопчването е налице.
Отделно от вкопчването,
кое съставлява нашият „аз“?

Буда обяснява себе-съзнанието, изразено в изказвания като „Аз съм... “ (*asmīti*) като зависимо от (*upādāya*) петте агрегата. Това е все едно човек да види собственото си отражение в чисто огледало или в съд с чиста вода. В този случай, той не може да възприеме собственото си отражение, освен ако няма отразявана индивидуалност, а последната е съставена от петте агрегата (*S* 3. 105). Превръщането на това-себе съзнание в *cogito,* в Аз, който е перманентен и вечен, е следствие от *upadana* – „вкопчването“ или „придържането“. Понякога *upadana* се описва и като копнеж или жажда (*taṇhā*) за ставане (*bhava*) или друго-ставане (*vibhava*) (*S* 3. 26; *Tsa* 3. 23 [*Taisho* 2. 19a]).

Така нито себе-съзнанието, нито „аз“-ът могат да бъдат независими (*upādāna-vinirmukta*). От друга страна,

постигането на свобода, описано като *anupādā vimukti*, не имплицира отрицание на „себе-съзнанието“, а само на „жаждата за ставане“ (*bhava-taṇhā*), която би могла да доведе до вяра в перманентен и вечен Аз, независим от агрегатите – идея, вече отхвърлена от Нāгāрджуна в глава XXV.

5. upādāna-vinirmukto nāsty ātmeti kṛte sati |
syād upādānam evātmā nāsti cātmeti vaḥ punaḥ ||

5. Когато се приема, че няма Аз,
отделен от вкопчването,
самото вкопчване би било Аз-ът.
Но това е все едно да се каже, че няма Аз.

Твърдението, че няма Аз, отделен от вкопчването (*upādāna-vinirmukta*) предоставя на теоретиците на идентичността възможност да отъждествят „аз“-а с вкопчването. Когато, след отхвърлянето на Аза, Буда твърди, че съзнанието (*viññaṇa*) осигурява връзка между два живота (*D* 3. 105; *Чан* 12. 2 [*Taisho* 1. 767a]), един от учениците му, Сāти, веднага допуска, че „самото това съзнание се прераждa, а не друго“ (*idam eva viññāṇaṃ sandhāvati saṃsarati anaññaṃ*, *M* 1. 256; *Чун* 54. 2 [*Taisho* 1. 767a]), като по този начин приписва на Буда теория за идентичност. Буда веднага отхвърля такава идентичност, твърдейки, че съзнанието е възникнало по зависимост (*paṭiccasamuppanna*). След това Буда показва как съзнанието, обяснено чрез зависимост, отхвърля такава идентичност. Тук Нāгāрджуна се опитва да направи същото.

6. na copādānam evātmā vyeti tat samudeti ca |
kathaṃ hi nāmopādānam upādātā bhaviṣyati ||

6. Вкопчването не е идентично с аза,
защото това [вкопчването] възниква и изчезва.
Как е възможно вкопчването
да бъде вкопчващият се?

Подобно на Буда (вж. коментарите към фрагмент XXVII. 5), Нāгāрджуна отхвърля понятието за Аз (*ātman*) на две основания. Първо, за Аза се смята, че е перманентен и вечен, а вкопчването, което се отъждествява с Аза, е обект на възникване и изчезване. Второ, за Аза също така се смята, че е агентът зад всички човешки действия, и, следователно, – агент на вкопчването. Ако това е така, как е възможно той да бъде едновременно действие и агент?

7. anyaḥ punar upādānād ātmā naivopapadyate |
gṛhyeta hy anupādāno yady anyo na ca gṛhyate ||

7. Обаче аз, който е различен от вкопчването,
не е смислен.
Човек, който е без вкопчване,
може да бъде наблюдаван.
Ако обаче е различен от вкопчването,
той не може бъде наблюдаван.

За Буда, както и за Нāгāрджуна, отрицанието на субстанциална същност се основава на емпирични свидетелства, а именно възприятието за индивидуалност, съставена от пет агрегата. Петте агрегата не се явяват по единично като изолирани дискретни елементи. Те се явяват като струпване (*puñja*), което запазва своята индивидуалност (основана на нагласите) и трайност (основана на съзнанието). В такъв контекст, човек се нарича личност (*hoti satto ti sammuti, S* 1. 135; *Tsa* 45. 5 [*Taisho* 2.

327a]). В социален контекст той се превръща в социално същество с връзки към останалите (като син, баща, дъщеря, майка и т. н.). В контекста на моралното поведение той става добър или лош (вж. обяснението на емпиричния аз от Уилиям Джеймс, *The Principles of Psychology*, vol 1, 291–293). Ако обаче азът се схваща като различен от възприетата индивидуалност, той би се оказал тайнствена същност, непостижима чрез наличните познавателни средства. Чандракӣрти в една трансценденталистка интерпретация на Нāгāрджуна, дава негативно обяснение на това очевидно позитивно изказване.

8. evaṃ nānya upādānān na copādānam eva saḥ |
ātmā nāsty anupādānaḥ nāpi nāsty eṣa niścayaḥ ||

8. Така той не е нито различен от вкопчването, нито идентичен с него.
„Аз“ не съществува.
Това обаче не значи, че личност, която не се вкопчва, не съществува. Поне това е сигурно.

Чандракӣрти, в трансценденталисткото си тълкуване на Нāгāрджуна, превръща това изказване в негативно. Позитивната трактовка е оправдана с оглед на две основания. Първо, в предишните случаи Нāгāрджуна ясно утвърждава емпирично позната личност (= *gṛhyeta*) *anupādānaḥ* (т. е. освободена от вкопчване), като в същото време отхвърля *ātman*, различен от вкопчването и невкопчването. Второ, позитивната трактовка е оправдана от китайския превод на тази строфа, направен от Кумāраджӣва. По такъв начин Нāгāрджуна опровергава както идентичността (*upādānam eva saḥ*), така и различието (*anya upādānam*). Отхвърлянето на концепциите за идентичност и различие не означава, че Нāгāрджуна се отказ-

ва от емпирична индивидуалност. Според Нāгāрджуна, езикът не следва да бъде непременно метафизичен по своя характер.

9. nābhūm atītam adhvānam ity etan nopapadyate |
yo hi janmasu pūrveṣu tato 'nyo na bhavaty ayam ||

9. Изказването „Аз не съществувах в миналото“
не е смислено,
защото тази личност не е различна от който и да е
съществувал в минали животи.

Това е недвусмислено отрицание на абсолютното различие. Точно както изказването „Аз съществувах в миналото“ не е удачно ако се интерпретира като означаващо абсолютна идентичност, така и изказването „Аз не съществувах в миналото“ не е удачно ако се смята за означаващо абсолютно различие.

10. yadi hy ayaṃ bhaved anyaḥ pratyākhyāyāpi taṃ bhavet |
tathaiva ca sa saṃtiṣṭhet tatra jāyeta vāmṛtaḥ ||

10. Ако аз бях различен
[от личността в предишното съществуване],
Тогава дори ако онзи не е съществувал,
аз щях да съществувам.
В такъв случай, щеше да се появи безсмъртен.

Абсолютното различие имплицира абсолютна идентичност. Нāгāрджуна вече е показал, че „друго-природа“ (*para-bhāva*) означава себе-природата (*svabhāva*) на друг (XV. 3, *svabhāvaḥ parabhāvasya parabhāvo hi kathyate*). Абсолютната идентичност и абсолютното различие

изискват пълна независимост и по този начин биха имплицирали безсмъртие. В този смисъл нищо не би следвало да се *постига*. Кумāраджīва превежда фразата *tatra jāyeta vāmṛtaḥ* като „*Ātman*-ът ще бъде себе-причинен“.

11. ucchedaḥ karmaṇāṃ nāśas tathā ‘nyena kṛta-karmaṇāṃ |
anyena paribhogaḥ syād evam ādi prasajyate ||

11. Тогава щеше да има унищожение на действията.
Това имплицира, че плод на действие,
извършено от един,
ще бъде изпитан от друг.

Тази строфа е реконструирана от Пусен въз основа на тибетския превод.

В глава XII Нāгāрджуна вече разгледа начина, по който една абсолютистка концепция за различие би довела не само до отхвърляне на оцеляването, но и до непризнаване на нравствената отговорност. Там беше показано, че той разчита на беседата на Буда, за да изясни този проблем. Настоящата строфа е просто преизказване на същия аргумент.

12. nāpy abhūtvā samudbhūto doṣo hy atra prasajyate |
kṛtako vā bhaved ātmā saṃbhūto vāpy ahetukaḥ ||

12. Оттук не следва грешката да се допусне
появяващ се без предишно съществуване.
Или азът би бил причин‖н, или като съществуващ
той би бил без причина.

Понятието за „Аз“ (*ātman*) е постулирано с цел да обясни континюитета на човешката индивидуалност, ко-

ято пък би могла да обясни нравствената отговорност. Отрицанието на вечен Аз обаче води до обратния възглед, т. е., че няма никаква продължителност, а само унищожение (*uccheda*). Отхвърлянето на вечен Аз и следващото от него утвърждаване на унищожение не имплицират (*na prasajyate*) допълнителния възглед, че нещо, което не е съществувало преди това, започва да съществува (*abhūtvā sambhoti*). Този възглед бива интерпретиран от школата Саутрāнтика като *abhutvā bhāva utpāda* (вж. Калупахана, *Causality,* 152–254). Казано по друг начин, няма импликация, че съществуването е напълно независимо и не притежава предшестващи връзки. Така, ако има какъвто и да е аз (*ātman*), той би бил „направен“ (*kṛtaka*, вж. *kāraka* във фрагмент XXVI. 10). Ако азът не е направен и за него се смята, че възниква, то той би бил безпричинен.

13. evaṃ dṛṣṭir atīte yā nābhūm aham abhūm aham |
ubhayaṃ nobhayaṃ ceti naiṣā samupapadyate ||

13. Така, за какъвто и възглед да става дума, като
„Аз съществувах в миналото; аз не съществувах;
и двете или нито едното“
той фактически не е смислен.

Възгледите (*dṛṣṭi*), за които става дума тук, са относно идентичността, различието, двете заедно или нито едното от тях. Трябва да се отбележи, че основанията за отхвърляне на тези възгледи са емпирични. Емпиризмът, както при Буда, така и при Нāгāрджуна, позволява признаване на трайността без да е необходимо да се постулира абсолютна идентичност или абсолютно различие.

14. adhvany anāgate kiṃ nu bhaviṣyāmīti darśanaṃ |

na bhaviṣyāmi cety etad atītenadhvanā samaḥ ||

14. Възгледи като:
„Ще съществувам в бъдещето“ или
„Няма да съществувам в бъдещ живот“,
са сравними с тези, свързани с миналото.

Тук като неудачни отново са посочени само онези възгледи, свързани с идентичност и различие, а не всички обяснения на това какво бъдещето *би могло* да бъде въз основа на човешкия опит с процеса на зависимия произход.

15. sa devaḥ sa manuṣyaś ced evaṃ bhavati śāśvatam |
anutpannaś ca devaḥ syāj jāyate na hi śāśvatam ||

15. Ако се мисли,
че един човек е същия
като едно божествено същество,
тогава би го имало вечното.
Ако божественото същество беше не-възникнало,
тогава той не би бил роден
и това би представлявало вечното.

16. devād anyo manuṣyaś ced aśāśvatam ato bhavet |
devād anyo manuṣyaś ced saṃtatir nopapadyate ||

16. Ако се мисли,
че човек е като божествено същество,
тогава би го имало не-вечното.
Ако се мисли,
че човек е различен от божествено същество,
то преходността не е смислена.

Освен възможността за постигането на върховната цел на живота (*paramārtha*), т. е., свободата (*nirvāṇa*), Буда признава възможността едно човешко същество да достигне статуса на божество или божествено същество (*deva*), за което се смята, че превъзхожда обикновените хора материално и нравствено, но без да се приближава до върховната цел (вж. *S* 1. 228; *Tsa* 40. 1 [*Taisho* 2. 290b]). Буда обаче отказва да признае тези божествени същества за вечни и перманентни същности (*D* 1. 20, вж. *Чан* 14. 1 [*Taisho* 1. 90b–c]).

Признаването на тази възможност би могло да даде повод на субстанциалистите да намерят в човешкото същество „нещо“[179] (*kiṃcit*), което е идентично с божественото. Тук Нāгāрджуна отрича всяка подобна идентичност, както и всяка алтернативна теория, която би третирала божествеността като не-причинена.

От друга страна, , набляганeто на абсолютното различие би довело до вяра в не-вечност (*aśāśvata*), която би имплицирала отхвърляне на трайността или процеса на ставане (*saṃtati*). Последният обаче трябва да се разграничи от метафизичния процес, за който стана дума порано (вж. XVII. 7–10).

17. divyo yady ekadeśaḥ syād ekadeśaś ca mānuṣaḥ |
aśāśvataṃ śāśvataṃ ca bhavet tac ca na yujyate ||

17. Ако едната част беше божествена,
а другата част беше човешка,
тогава би ги имало едновременно
вечното и не-вечното
и това също не би било смислено.

[179] вж. бел. 2 (бел. прев.).

Съчетанието от два възгледа не води до не-метафизичен възглед. Отрицанието на Буда по отношение на такива възгледи е ясно изказано в *Brahmajāla-suttanta* (*D* 1. 21). Тук Нāгāрджуна просто потвърждава същата позиция.

18. aśāśvataṃ śāśvataṃ ca prasiddham ubhayaṃ yadi |
siddhe na śāśvataṃ kāmaṃ naivāśāśvatam ity api ||

18. Полагайки и вечното, и не-вечното за реални,
не може да се отстоява
нито вечното, нито не-вечното.

Тук Нāгāрджуна отказва да приеме заключение, което е само част от конюнктивна (свързваща) пропозиция.

19. kutaścid āgataḥ kaścit kiṃcid gacchet punaḥ kvacit |
yadi tasmād anādis tu saṃsāraḥ syān na cāsti saḥ ||

19. Ако някой е дошъл от някъде
и отново отива някъде,
тогава жизненият процес би бил безсмислен.
Такава ситуация не съществува.

В първия стих става дума за метафизиката, отхвърлена във втора глава. Вторият стих подчертава идеите, изразени в глава единадесета.

20. nāsti cec chāśvataḥ kaścit ko bhaviṣyaty aśāśvataḥ |
śāśvato ‘śāśvataś cāpi dvābhyām ābhyāṃ tiraskṛtaḥ ||

20. Ако се мисли, че няма нищо вечно,
кое ще не-вечно, едновременно вечно и не-вечно,
а също различно от тези две?

Тук Нāгāрджуна отново анализира „нещо“ (*kaścit*) – същност, която той беше твърдо решен да премахне в редица предишни случаи (XXV. 19, 20, 24). Теориите за идентичност, различие, двете заедно или никое от тях, са свързани с такива същности. Оттук произлиза и отказа на Нāгāрджуна да приеме такава теоретизация.

21. antavān yadi lokaḥ syāt paralokaṃ kathaṃ bhavet |
athāpy anantavāṃl lokaḥ paralokaḥ kathaṃ bhavet ||

21. Ако светът имаше граница,
как би могло да има друг свят?
Но, ако светът нямаше граница,
как би могло да има друг свят?

След като е обсъдил възгледите за вечността на света и Аза, Нāгāрджуна преминава към дискусия върху теориите, свързани с обсега на света.

Отхвърлянето на безусловните понятия за крайно и безкрайно се основава на признаването на възможността за бъдещ свят (*para-loka*). Според Нāгāрджуна, крайното (*anta*) имплицира отсъствие на трайност (*uccheda*), а това противоречи на всяка концепция за бъдещ свят, обяснен чрез зависимия произход (*pratītyasamutpāda*). Безкрайното (*ananta*) имплицира перманентност или вечност (*śāśvata*) и така обезсмисля говоренето за бъдещ свят като за „друг свят“ (*para-loka*), доколкото този свят би бил идентичен с предишния.

22. skandhānām eṣa saṃtāno yasmād dīpārciṣām iva |
pravartate tasmān nāntānantavattvaṃ ca yujyate ||

22. Докато тази редица от агрегати

продължава подобно пламък на факла,
[спекулацията за]
неговата крайност или безкрайност
е безсмислена.

Сравнението с факла (*padīpa*) е популярно сред Буда и неговите ученици, особено при обяснението на свободата (*nibbāna*). Както пламъкът на факлата угасва поради отсъствието на условията, необходими за неговото горене, така умът на човек е освободен, когато се изчерпи горящото, поддържащо чрез безпокойство непрекъснатото му „горене“. При обясняването на този процес от зависимост би било изключително неподходящо да се говори за неговата крайност или безкрайност независимо от всички условия на неговата трайност или нетрайност. Това е ясен знак, че една абсолютистка концепция е несъвместима с обяснение, основано на обусловеността.

23. pūrve yadi ca bhajyerann utpadyeran na cāpy amī |
skandhāḥ skandhān pratītyemān atha loko 'ntavān bhavet ||

23. Ако предходните агрегати биваха унищожени
и тези агрегати не възникваха
в зависимост от предходните,
тогава светът би бил краен.

24. purve yadi na bhajyerann utpadyeran na cāpy amī |
skandhāḥ skandhān pratītyemān loko 'nanto
bhaved atha||

24. Ако предходните агрегати не биваха унищожени,
и тези агрегати не възникваха в зависимост от тях,
то светът би бил безкраен.

Това е критика на обяснението на трайността на агрегатите, което не взема под внимание тяхната каузална зависимост. Ако на агрегатите се гледа като на неща, които се появяват и изчезват без каузални връзки, то човек може да говори за краен свят. Т. е., концепцията за краен свят е свързана с един от екстремните възгледи, обсъдени по-рано, а именно – унищожението (*uccheda*).

В такъв случай не-възникването на агрегатите, зависещи от други агрегати, би имплицирало перманентност – тогава става дума за безкраен свят.

25. antavān ekadeśaś ced ekadeśas tv anantavān |
syād antavān anantaś ca lokas tac ca na yujyate ||

25. Ако светът беше
отчасти краен и отчасти безкраен,
той би бил едновременно краен и безкраен,
което е безсмислено.

Отхвърлянето на крайното и безкрайното, вечното и не-вечното като конституенти на реалността следва от отказа на Буда да признае две нива на реалността: един променящ се и краен свят, контрастиращ с една вечна и безкрайна върховна реалност или Абсолют. Нито във философията на Буда, нито в начина на мислене на Нāгāрджуна има място за какъвто и да било Абсолют.

26. kathaṃ tāvad upādātur ekadeśo vinaṅkṣyate |
na naṅkṣyate caikadeśaḥ evaṃ caitan na yujyate ||

26. Как би могло
една част от вкопчващия се да е унищожена,
а друга част да не е унищожена?
Това също е безсмислено.

27. upādānaikadeśaś ca kathaṃ nāma vinaṅkṣyate |
na naṅkṣyate caikadeśo naitad apy upapadyate ||

27. Как би могло
една част от вкопчването да е унищожена,
а друга част да не е унищожена?
Това също е безсмислено.

Нāгāрджуна не оставя възможност за разпознаване на вечна и абсолютна същност нито във вкопчващата се личност (*upādātṛ*), нито във вкопчването (*upādāna*).

28. antavac cāpy anantaṃ ca prasiddham ubhayaṃ yadi|
siddhe naivāntavat kāmaṃ naivānantavad ity api ||

28. Ако са установени и крайното, и безкрайното,
то не може да се отстоява
нито крайното, нито безкрайното.

Отхвърлянето на крайното и безкрайното е сравнимо с отхвърлянето на вечното и не-вечното (XXVII. 18).

29. athavā sarva-bhāvānāṃ śūnyatvāc chāśvatādayaḥ |
kva kasya katamaḥ kasmāt sambhaviṣyanti dṛṣṭayaḥ ||

29. Поради пустотата на всички съществуващи,
къде, кому, какви и на какво основание
възгледи като вечното въобще биха се случили?

Признаването на зависимо възникнали феномени (*pratītyasamutpanna dharma*) означава приемане на не-субстанциалност или пустота на всички тези неща. Ако нещата са не-субстанциални, как е възможно да има въз-

гледи за вечно и не-вечно, крайно и безкрайно? Отговорът на този въпрос е даден от Буда и ясно препотвърден от Нāгāрджуна. Тези възгледи са следствие от копнежа на човешките същества да намерят абсолютни отговори на въпроси като „От къде идвам аз?“ или „Къде ще отида аз оттук нататък?“. Тези въпроси се задават и опити за решаването им се правят дотогава, докато човешките същества са движени от „жаждата за ставане“ (*bhava-tṛṣṇā*) или „жаждата за друго-ставане“ (*vibhava-tṛṣṇā*). Това е загадката на човешкото съществуване, с която Буда се сблъсква. Разкрил тази загадка, Буда постига свобода (*nirvāṇa*) като отхвърля жаждата (*tṛṣṇā*) и изоставя вкопчването (*upādāna*).

30. sarva-dṛṣṭi-prahāṇāya yaḥ saddharmam adeśayat |
anukampam upādāya taṃ namasyāmi gautamaṃ ||

30. Почтително се прекланям пред Гаутама,
който от състрадание е проповядвал
истинската доктрина
за отказа от всички възгледи.

Това последно изказване на Нāгāрджуна, отнасящо се до проповядване на доктрината (*sad-dharma*) от страна на Буда, контрастира с изказването му в края на главата за свободата (*nirvāṇa*) (XXV. 24), където се казва, че Буда „не е проповядвал каквото и да е като...“ (*na... kaścid dharmo buddhena deśitaḥ*). Това изказване следва да отвори очите на всички, които се придържат към напълно негативно тълкуване на Нāгāрджуна. Бележките на Нāгāрджуна ясно показват разбирането му, че Буда не е говорил „метафизично“, а само „емпирично“.

Индекс на санскритски термини

адхама (нисш, нисък, долен; подъл) XIX. 4

адхилая (мания, идея-фикс) XXIV. 13

анукампā (състрадание, милосърдие) XXVII. 30

апекшā (внимание, зачитане, вземане в предвид; очакване, желание, стремеж; условен, зависим) XX. 11; *нирапекшā* (невнимание, незачитане; без очакване, без желание, независим) VI. 3; X. 3; XV. 2

апекшитавя (изискване) X. 10

абхирӯдха (изкачен; възкачен) XXIV. 15

найртхакя (безсмислен; безполезност) VIII. 6

вайяртха (безсмислен) X. 2–3

астӣти (съществува) XV. 10; *нāстӣти* (не съществува) XV. 7, 10–11

аститва (съществуване) V. 8; XV. 8, 10; XXIII. 3; XXV. 14; *нāститва* (не съществуване) V. 8; 10; XXII. 3

ātма (Аз; душа; себе си) IX. 9; X. 15, 16; XVIII. 1–2, 6; XX5; XXIII. 3, 21–22; XXVII. 4–8, 12

ātмакр̣та (насочен срещу Аза (самия себе си); причинен от Аза; само-причинен) XII. 8

ātма-сам̇ямака (самообладан; контролиращ себе си; духовно концентриран) XVII. 1

ātманӣя (отнасящ се до Аза; същностен) XXIV. 15

ātмӣя (собствен; свой) XVIII. 2; *свāтма* (собствения Аз; от само себе си) III. 2; VII. 13, 25, 32; XX. 24; *свапарāтма* (своя/собствения Аз *и* универсалния Аз) VII. 8, 12

индрия (сетиво; (сетивна) способност; сетивен орган; сила; енергия (букв. принадлежащ на бог Индра, отнасящ се до бог Индра) III. 1

уччхеда (унищожение; разпад; разпадане) XV. 11; XVII. 20; XXI. 14–17; XXVII. 11

утпа̄да (възникване; раждане) VII. 1–5, 8, 13, 18–19, 25, 29, 32–34; XXIV. 17

удая (поява; проявление; резултат) XVI. 5; XVIII. 1; XXI. 15–16; XXIV. 1, 20; XXV. 1, 2

удāхр̣та (илюстриран; подкрепен с пример; показан за пример) VII. 34

удбхӯти (възникване, поява) VI. 3

упаламбха (постигане, достигане; възприятие, наблюдение; обект (на възприятие)

упашама (покой, успокоение; само–успокояване; постигане на покой)

упаламбхопашама (успокояване; успокояване на обекта) XXV. 24

р̣ддхи-самн̇па̄да (психо-кинетична сила) XVII. 31

карма (действие; дело; работа) II. 19; VIII. 1–3; 9–13; X. 1; XVII. 2–3, 5–6, 10, 14–18, 20–23, 25–27, 29–30, 32–40; XVIII. 5; XXVI. 1; XXVII. 11

крия̄ (действеност, активност; усилие) I. 4; VIII. 2, 4–6; XXIV. 17, 37

калпа (измислица) XXII. 9; *калпана̄* (мисъл) IX. 12, XVII. 12, 13

ка̄ма (желание, страст; наслада; любов); *ка̄магуṇа* (брегове на насладата) XVII. 11

ка̄ла (време) XVII. 6; XIX. 1, 3, 5–6; XXI. 21

клеша (нечистотия; петно) XVII. 26–27, 33; XVII. 5; XVIII. 5; XXIII. 2–6, 24–25

клеша̄тмака (нечиста/опетняваща същност) XVII. 26, 27

клищ̣та (опетнен) XXIII. 5

гамана (движение; ходене) II. 3–7, 9–11, 13–14, 16–20, 24–25

гамяма̄на (движещ се (по настоящем) II. 1–5, 12–14, 17; III. 3; VII. 14; X. 13; XVI. 7

гата (отминал, заминал, преминал; намиращ се в/ на; изчезнал) II. 1, 12–14, 17; III. 3; VII. 14; X. 13; XVI. 7

гати (ход; движение; протичане; път; средство; изход; положение; съдба) II. 2, 4, 17–18, 20, 22–23, 25; XXVI. 1–2

гочара (сфера; обсег; обзор) III. 1

граха (улавящ, хващащ) XVI. 9

грāха (вкопчване) XXII. 13; XXIII. 13–16

гхатан (споря, твърдя; воювам; спорещ, твърдящ) XXIV. 32

гхана (здрав; плътен; дълбок; маса; солиден, масивен; реален/субстанциален) XXII. 13

гхрāṇа (обоняние; нос, муцуна; помирисване) III. 1, 9

читта (мисъл) IV. 7; XVII. 9–10; XXIV. 12; *читта-гочара* (сфера на мисълта) XVIII. 7

чинтā (мислене) XXII. 14

четанā (воля) XVII. 2, 3, 5

чеṱṭā (усилие) осъществяване II. 2

чхедана (разрязване; разсичане; разделяне) VII. 31

джанту (съзнателно същество) XVII. 28

джарā (остаряване; гниене) VII. 24; XI. 3–6; XXV. 4; XXVI. 8

джина (победител; просветлен; светец (в будизма и джайнизма) XIII. 8

джīрṇа (остаряване, остарял; разпадане) XIII. 5

таттва (истинска същност; истина; реалност; есенция; основен принцип) XV. 6; XVIII. 9; XXII. 8; XXIV. 9

тираскр̇та (отделен; разделен) VI. 1; X. 7; XXVII. 20

туля (еднакъв, същ, сходен) XX. 20; XXI. 3

тр̇ṱṇā (жажда; алчност; стремление, желание) XVII. 28; XXVI. 6

тр̇ṱямāна (жадуващ; алчен за; желаещ) XXVI. 6

даршана (възприятие, виждане) III. 1–6, 8–9; IX. 1–4, 6–7, 10–12; XIV. 1

др̣ш̣т̣а (възприет, видян)

дурдр̣ш̣т̣и (погрешно възприет; погрешно видян/разбран) XXIV. 11

др̣ш̣т̣и (поглед; разбиране; осъзнаване; око; възглед, светоглед; учение, теория) XIII. 8; XXVII. 1–2, 13, 29–30

дух̣кха (мъка, страдание; неудовлетвореност, нещастие) XII. 1, 3–10; XXIII. 22; XXIV. 21, 23, 25, 39–40; XXVI. 8–9, 12

дешана̄ (наставление; поучение; учение) XXIV. 8

дешита (показан; преподаден; установен; научен) XVII. 20; XVIII. 6; XXV. 24

дош̣а (порок; недостатък; грешка; слабост) VIII. 8; XVII. 12, 16, 23; XXIV. 15; XXVII. 12

дхарма (нещо; природа) I. 7–9; XVII. 5; XXIV. 19; XXV. 24; добър VIII. 5; XXIV. 6, 33–35; учение XVII. 20; XXIV. 5, 12

др̣ш̣т̣а (= др̣ш̣т̣а-джанман) (настоящо съществуване/настоящ живот) XVII. 18

дхармā̆х (мн. ч.) (понятия) XXIII. 7–8

дхарматā̄ (природа на нещата) XVIII. 7

дхā̄ту (съставна част; елемент; слой; положение; първоматерия) XVI. 2

ная (метод, начин, способ) XVIII. 2

нā̄нā̄ (различен) XXI. 10

нā̄набхā̄ва (различие, разлика) II. 21

нā̄нā̄ртха (имащ различни значения/смисли; преследващ различна цел; анā̄нā̄ртха (без разнообразие от смисли) XVIII. 9

нā̄ша (разрушение; разпад; унищожение) XXVII. 11

нā̄ститā̄ (несъществуване) XV. 8

нā̄стī̄ти („не съществува”) XV. 10–11; XXII. 13

нитя (постоянен, вечен) X. 2–3; XVI. 1; XXI. 14; XXIII. 13–14, 22

ниродха (прекратяване; спиране; подтискане; смърт, унищожение) I. 9; VII. 27, 29–32; XXIV. 17, 23, 25, 40; XXV. 1–2; XXVI. 11–12

нирудха (прекратен; подтиснат; възпрян; възпрепятстван; унищожен) VII. 26; XVII. 6; XX. 5–6; 10; XXI. 18; XXIII. 23; XXVI. 11

нирмита (изграден, създаден) XVII. 31, 32

нирва̄н̣а (свобода, освобождаване; угасване) XVI. 4, 9–10; XVIII. 7; XXI. 17; XXIV. 10, XXV. 1–16; 19–21

пакш̣а (възглед, мнение, позиция; страна, партия (букв. крило на птица) II. 10

пара (друг; чужд, отдалечен; тамошен; отвъден; предишен) III. 2; V. 7; XII. 3, 7–8

паракара (причиняващ от друг) XII. 9

паракр̣̄та (причинен от друг) XII. 1, 3, 7–8

парапудгала (друга личност/чужда личност) XII. 5–6

паратах̣ (от друг) I. 1; XXI. 13

паратра (другаде/на друго място) X. 3; XV. 2

парабхава (друга, чужда природа) I. 3; XV. 3–4, 6; XXII. 2–4, 9

парамартха (висша реалност; висша истина; крайна цел; краен резултат) XXIV. 8, 10

парикӣртита (назован; изложен; разтълкуван; обяснен) XVII. 2

паригрхн̣атах̣ (такъв, който подкрепя; поддържа) XXIV. 28

париджн̃а̄ (разбиране; осъзнаване; опознаване) XXIV. 2, 27

пратяя (условие, предпоставка) I. 3, 5–6, 9, 11–14; XV. 1; XVII. 27, 29; XX. 1–4, 8, 23; XXVI. 2, 6

Съкращения

A Aṅguttara-nikāya (*Аṅгуттара-никāя*). Edited by R. Morris и E. Hardy, 5 volumes. London: PTS, 1885–1900.

AA Manorathapūraṇī, [Anguttara-aṭṭhakathā], *Маноратхапӯраṇӣ* [*Ангуттара-аṭṭхакатхā*). Edited by M. Walleser, London: PTS 1973.

Abhvt Abhidhammatthavibhavinī-ṭīka (*Абхидхамматтхавибхавинӣ-ṭӣкā*). Edited by D. Pannasara и P. Vimaladhamma. Columbo: Mahabodhi Press, 1933.

AD Abhidharmadīpa (*Абхидхармадӣпа*) вж. Adv.

Adv Abhidharmadīpa with Vibhāṣāprabhāvṛtti (*Абхидхармадӣпа с Вибхāшāпрабхāвр̣тти*). Edited by P. S. Jaini. Patna: K. P. Jayaswal Research Institute, 1959.

AK Abhidharmakośa (*Абхидхармакоша*), вж. Akb.

Akb Abhidharmakośa-bhāṣa (*Абхидхармакоша-бхāша*). Edited by Pralhad Pradhan. Patna: K. P. Jayaswal Research Institute, 1967.

Ch'ang Ch'ang A-han Ching (*Dīrghāgama*) (*Чан А-хан Дзин* (*Дӣргхāгама*). Translated by Buddhayaśas. Taisho 1.

Chung Chung A-han Ching (*Madhyamāgama*) (*Чун А-хан Дзин* (*Мадхямāгама*). Translated by Gautama Saṃghadeva и Saṃgharakṣa. Taisho No. 26.

D Dīgha-nikāya (*Дӣгха-никāя*). Edited by T. W. Rhys Davids и J. E. Carpenter, 1–3 v. London: PTS, 1890–1911.

Dhp Dhammapada (*Дхаммапада*). Edited by V. Fausboll, London: Luzac, 1900.

DhsA Atthasālinī, Dhammasaṅganī-aṭṭhakathā (*Аттхасāлинӣ, Дхаммасаṅганӣ-аṭṭхакатхā*). Edited by E. Muller. London: PTS, 1897.

DhsT Abhidhammamūlaṭīkā [*Ṭīka on Dhamma-saṅganī-aṭṭhakathā*] (*Абхидхаммамӯлаṭӣкā*) [Ṭӣка относно

Дхаммасаṅганӣ-аṭṭхакатхā]). Edited by D. Pannasara и P. Vimaladhamma. Colombo: Mahabodhi Press, 1938).

It Itivuttaka (*Итивуттака*). Edited by E. Windish. London: PTS, 1889.

Kārikā (*Кāрикā*), Вж. MKV(P), MKV(V).

Kp Kāśyapaparivarta of the Ratnakūṭa-sūtra (*Кāшьяпапариварта в Ратнакӯṭа-сӯтра*). Edited by Stael-Holstein. Shanghai: Commercial Press, 1926.

Kvu Kathāvatthu (*Катхāваттху*). Edited by A. C. Taylor, 2 volumes. London: PTS, 1894–1897.

M Majjhima-nikāya (*Маджджхима-никāя*). Edited by V. Trenckner и R. Chalmers, 3 volumes. London: PTS, 1894–1897.

Miln Milindapañho (*Милиндапаñхо*). Edited by V. Trenckner. London, PTS, 1962.

MKV(P) Mādhyamikavṛtti (*Madhyamakakārikās*) (*Мāдхямикавр̣тти, Мадхямакакāрика*). Edited by L. de la Valee Poussin. *Bibliotheca Buddhica* 4. St. Petersburg : The Imperial Academy of Sciences, 1903–1913.

MKV(V) Madhyamakaśāstra of Nāgārjuna with the commentary; Prasannapadā by Candrakīrti (*Мадхямакашāстра на Нāгāрджуна заедно с коментара*; *Прасаннападā от Чандракӣрти*). Edited by P. L. Vaidya, Darbhanga: The Mithila Institute, 1960.

PEW Philosophy East and West). Edited by Eliot Deutsch. Honolulu: The University Press of Hawaii.

PTS The Pali Text Society, London.

S Saṃutta-nikāya (*Самютта-никāя*). Edited by L. Feer, 5 volumes. London: PTS, 1884–1904.

Sakv Sphuṭārthābhidharmakośa-vyākhyā (*Спхуṭāртхāбхидхармакоша-вякхя̄*). Edited by U. Wogihara. Tokyo: The Publication Association of Abhidharmakośavyākhyā, 1932–1936.

Sdmp Saddharmapuṇḍarīka-sūtra (*Саддхармапуṇḍарīкā-сӯтра*). Edited by H. Kern и B. Nanjio. St. Petersburg: The Imperial Academy of Sciences, 1912.

Sn Suttā-nipāta). Edited by D. Anderson и H. Smith. London: PTS, 1913.

Taisho Taisho Shinshu Daizokyo). Ed. by J. Takakusu и K. Watanabe. Tokyo: Daizo Shuppan Company, 1924–1934.

Thag Thera-therī-gāthā (*Тхера-тхерӣ-гāтхā*). Edited by H. Oldenberg и R. Pischel. London: PTS, 1883.

Thig Вж. Thag.

Tsa *Tsa A-han Ching* (*Saṃyuktāgama*) (*Ца А-хан Дзин, Саṁюктāгама*). Translated by Guṇabhadra, Taisho No. 99.

Tseng Tseng-i A-han Ching (*Ekottarāgama*) (*Цен-и А-хан Дзин, Екоттарāгама*). Translated by Gautama Saṃghadeva. Taisho No. 125.

Ud Udāna (*Удāна*). Edited by P. Steinthal. London: PTS, 1948.

VbhA Sammohavinodanī, Vibhaṅgaṭṭhakathā (*Саммохавиноданӣ, Вибхаṅгаṭṭхакатхā*). Edited by A. P. Buddhadatta. London: PTS, 1923.

Vin Vinaya Piṭaka (*Виная Пиṭака*). Edited by H. Oldenberg, 5 volumes. London: PTS, 1879–1883.

Vism The Visuddhi-magga of Buddhaghosa (*Висуддхимагга на Будхагхоша*). Edited by C. A. F. Rhys Davids. London: PTS, 1975.

(В книгата на Кенет Инада: Inada, *Nāgārjuna,* се съдържа подробна библиография относно Нāгāрджуна и школата Мāдхямика).[180]

[180] В изписването на изданията в този списък и в основния текст е използвана формата от Chicago manual of Style Citations. Бел. ред.

Нāгāрджуна
Философия на Средния път
МŪЛАМАДХЯМАКА-КĀРИКĀ

Санскритски текст,
български превод.

Увод и
коментари
на Дейвид Калупахана

Преводач от английски:
Димитър Г. Иванов
Редактор на текста:
Проф. С. Герджиков
Сравнение със санскритски оригинал:
Доц. Милена Братоева
Издание: Екстрем
Формат: 16/ 60/86
Българска
Първо издание
2008