С. Ю. Лепехов¹

НЕКОТОРЫЕ КАТЕГОРИИ МАДХЬЯМАКИ И ВИДЖНЯНАВАДЫ В СУТРАХ ПРАДЖНЯПАРАМИТЫ

В статье обсуждаются некоторые аспекты процесса формирования категориального аппарата в праджняпарамитских сутрах, которые образовали основу философских концепций буддизма Махаяны. Если предположить, что первые две главы «Ratna-guna-samcaya-gāthā» являлись одним из старейших праджняпарамитских текстов и, возможно, одним из первых полных изложений праджняпарамитского учения, то их анализ может позволить сформировать предварительное мнение о первоначальном категориальном аппарате, который впоследствии был разработан и превратился в философское содержание Мадхьямаки, Виджнянавады и Махаяны. Если в Тхераваде ключевым для конечного освобождения является Samādhi, достигаемое практикой медитации, то для праджняпарамиты таковым становится праджня, к которой подводит логика, что теоретически дает возможность сосредоточить внимание на этике (Śīla).

Ключевые слова: философские концепции буддизма Махаяны, категориальный аппарат буддизма, дхармата, татхата, праджня, сарваджня, Мадхьямака, Виджнянавада.

S. Y. Lepekhov

SOME CATEGORIES OF MADHYAMAKA AND VIJÑĀNAVĀDA IN THE PRAJÑĀPARAMĪTA SŪTRAS

The article discusses some aspects of formation of categorical apparatus in the Prajñāpāramitā sūtras, which formed the basis of philosophical concepts of Mahāyāna. Assuming that the first two chapters of “Ratna-guna-samcaya-gāthā” is one of the oldest prajñāpāramitā texts and, perhaps, one of the first complete rewrites of the Prajñāpāramitā teachings, an analysis of their content could allow to form a preliminary view on the initial categorical apparatus, which was subsequently developed and transformed in the philosophical content of Madhyamaka and Mahāyāna. If in Theravāda the key to final liberation is Samādhi, developed the practice of meditation, thus, for Prajñāpāramitā such one becomes Prajñā, led by logic. In theory, there is an opportunity to focus on ethics (Śīla).

Keywords: The philosophical concepts of Mahāyāna Buddhism; Prajñāpāramitā sūtras, Buddhist categorical apparatus, dharma, tathata, prajñā, sarvajña, Madhyamaka, Vijñānavāda.

¹ Лепехов Сергей Юрьевич – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Центра восточных рукописей и ксилографов Федерального государственного бюджетного учреждения науки «Институт монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук», г. Улан-Удэ, Россия.

Праджняпарамитские тексты, занимающие одно из центральных мест в канонических собраниях буддизма Махаяны, стали одним из знаменательных и существеннейших факторов, повлиявших на возникновение этого религиозно-философского направления и на формирование основных категорий таких двух философских школ, как мадхьямака и виджнянавада. Тибетский средневековый историк Таранатха прямо указывает, что появление «Аштасахасрика-праджняпарамита-сутры» во время правления Чандрагупты Маурьи явилось началом распространения Махаяны в мире людей [Tāranātha 1869: 147]. Время формирования ранних праджняпарамитских идей было периодом усиления идеологического и социально-политического влияния буддизма на государство, наивысшего взлета буддийского искусства в пределах Индии и вообще наибольшего расцвета индийского буддизма, превращения его в мировую цивилизацию. Вместе с тем это было время проникновения новых идей и разрушения старых культов, значительных потрясений сложившейся традиционной социальной структуры общества и формирования новых социальных институтов.

Есть основания предполагать, что сутры Праджняпарамиты (и Махаяны в целом) составлялись из большого количества небольших текстов, созданных ранее. Тексты Махаяны назывались «вайпулья» – «обширные», поскольку они и композиционно, и по объему отличались от большинства сутр, входящих в «Сутта-питаку». В текстах «Сутта-питаки» обычно обсуждался один предмет, который излагался общине буддийских монахов, в ответах на вопрос (чаще один) одного из учеников, имя которого потом фигурировало в названии сутры. Сохранилось немало текстов Праджняпарамиты, которые полностью соответствовали этим правилам, но в таких текстах, как «Аштасахастрика», и еще больших по размеру праджняпарамитских сутрах фигурирует не один, а несколько «принципиальных повествователей». Причем хотя буддийская сутра изначально – это учение, услышанное учениками непосредственно из уст Будды, во многих сутрах из «Сутта-питаки» палийского канона, а также в праджняпарамитских сутрах Будда только присутствует при беседе его учеников, излагающих учение, и только в конце санкционирует изложенную проповедь своим одобрением, причем не обязательно словесным. Слушатель должен понимать, что ученики (причем не просто ученики, т. е. шраваки, а бодхисаттвы – существа, равные Будде) были «вдохновлены» сверхобычной «силой» Будды, и потому есть все основания считать изложенное сутрой наравне с текстами «Сутта-питаки». Таким образом, отдельные главы той же «Аштасахасрики» есть все основания рассматривать в качестве самостоятельных и завершенных текстов. По всей видимости, авторы (скорее редакторы-составители) вайпулья-сутр стремились создать некоторый универсальный текст, в котором излагалось самое существенное из учения Будды. Это свойство вайпулья-сутр стало одним из основных качеств, характеризующих все тексты Махаяны, а в дальнейшем и все ее учение. В определенном смысле тексты Махаяны должны были выступать своеобразным «заместителем Типитаки» или, по крайней мере, его сокращенным, «конспективным изложением»

ем», некоторой «квинтэссенцией» буддийского учения. Очень хорошо этот принцип прослеживается именно в сутрах Праджняпарамиты, которые содержат такое конспективное изложение в «нескольких словах» (свалпакшара) и даже в одной букве (экакшара). Такое изложение позднее позволило многие небольшие тексты Праджняпарамиты считать таким «сжатым» изложением больших сутр, хотя изначально некоторые из них таковыми не являлись. Например, «Ратнагуна» [Prajñā-pāramitā-ratna-guṇa-saṃcaya-gāthā 1960] традиционно считается «сжатым» изложением «Аштасахасрики», хотя содержание глав совпадает не полностью, а первые две главы «Ратнагуны» Э. Конзе считает первоначальным, самым ранним изложением учением Праджняпарамиты [Conze 1967: 124]. То есть мы можем считать, что в этом небольшом тексте содержалось все, что в дальнейшем было развито в учение Праджняпарамиты, а позднее Мадхьямаки, Виджнянавады и всей Махаяны.

Если исходить из того, что первые две главы «Ратна-гуна-самчаи» являются одним из старейших праджняпарамитских текстов и, возможно, одним из первых законченных изложений учения Праджняпарамиты, то анализ их содержания позволяет сформировать предварительное представление о первоначальном категориальном аппарате, который впоследствии развивался и трансформировался в философское содержание Мадхьямаки и Махаяны.

В первых двух главах последовательно указывается на важность чистой веры (*prasāda*) для постижения буддийского учения, дхармы. Дхарма, «явленная силой Будды», не считается достижением чего-либо, обретением чего-либо, так же как и «сила Будды» не является его силой. Обретение плода Будды доступно прежде всего бодхисаттвам. Но шраваки и пратьекабудды, относящиеся в большинстве текстов Махаяны к колеснице Хинаяны, здесь еще резко не противопоставляются бодхисаттвам. О них говорится, что они принадлежат и достигнут Нирваны, внимая учению Праджняпарамиты. Воспринимать учение Праджняпарамиты может помешать страх, но в числе типов личностей, не подверженных страху, указываются и архаты.

Можно отметить следующие категории, которые встречаются в этих первых двух главах: *праджняпарамита*, *дхарма*, *шунья*, *бодхисаттва*, *татхагата*, *дхармата*, *татхата*, *сарваджнята*. Практически все категории, встречающиеся в текстах Праджняпарамиты, существовали уже и ранее и могут быть обнаружены в сутрах «Сутта-питаки».

Центральная категория буддизма – *дхарма* встречается уже в «Ригведе» – старейшем зафиксированном тексте ведийской традиции, где он тесно связан со значением таких корней, как *dhar/dhī* (укреплять, удерживать на одном месте, держать, твердо ставить, расширять, творить), *dhā* (ставить, устанавливать, делать, производить, вызывать, держать). Все эти действия имеют в «Ригведе» четко выраженный космогонический смысл и связаны с *ṛita* (космический порядок, закон, универсальный принцип), Сурьей (солнцем), Митрой-Варуной (основной функцией которых и является сохранение *ṛita* посредством дхармы).

Считая дхармы (элементы) единственными носителями истинно сущего, вайбхашики невольно соединяют категорию «истинно сущего» с понятием множества и, соответственно, со всей совокупностью признаков, единичными носителями которых являются дхармы. Таким образом, сущее будет зависеть от полноты (или неполноты) совокупности признаков, и порочность такой позиции, похоже, понимали сами вайбхашики, когда признавали, что истинно сущее, т. е. некая природа дхарм (*дхармата*), является вечным и не зависит от конкретных мгновенных проявлений.

Тогда истинно сущее проявляется, естественно, не в эмпирических «волнующихся» дхармах, а как раз в вечном состоянии покоя «неволнующейся» дхармы, в которой уже невозможно определить никакие признаки. Именно в этом направлении развивалась мысль о природе дхарм у Нагарджуны и его школы мадхьямиков, утверждавших, что истинно сущее безатрибутно, т. е. пусто (*шунья*). При этом вопрос о бытии или небытии дхарм, по сути, не обсуждается. Речь как раз идет о корректных способах рассмотрения этой проблемы, и оказывается, что подобных способов, действительно отражающих истину на вербальном уровне, просто не существует. Мадхьямики совершенно правомерно могли здесь опираться на традицию, восходящую к самому Будде, который, как это зафиксировано в текстах, на вопросы о вечности или не вечности мира, его конечности или бесконечности отвечал молчанием, давая понять некорректность самой постановки вопроса и невозможность решения проблемы на вербальном уровне.

Помимо понятия *дхарма-скандха* в Абхидхарме существуют также понятия *дхарма-аятана* и *дхарма-дхату*. *Дхарма-аятана* как источник сознания включает в себя такие различные дхармы, которые объединяются только по одному признаку – все они являются дхармами. Поэтому он и назван дхармическим. *Дхарма-дхату* – это такой класс элементов, который является объектом безграничного ментального сознания, познающего, что все это только дхармы и не существует никакого *атмана* (индивидуального «Я»). Таким образом, уже в Абхидхарме исподволь формируется представление о «дхармовости» или «дхармичности как таковой» и потенциально возникает теоретическая возможность отделения признака от своего носителя.

Шуньята неоднократно упоминается в палийских суттах, но в контексте медитативного состояния, атрибута объектов или как вид освобождения ума. *Шунья* известна и в добуддийской индийской философской традиции, но скорее как математическое понятие (ноль), а не философское. Вместе с тем уже в «Ригведе» в первых же философских гимнах прослеживается тенденция рассматривать пустоту в качестве порождающего начала, а в дальнейшем как изначальную потенцию возможного развития.

В сутрах Праджняпарамиты подход к термину *шунья* радикальным образом меняется. Акцент переносится с пустоты как механизма медитативной практики и пустоты атрибутов объектов на пустоту сознания, пустоту как средство мышления и умозаключения. Пустота кладется в основания логического метода *прасанги*, блестяще развитого впоследствии Нагарджуной.

В праджняпарамитских текстах акцент с пустоты «Я» (атмана) переносится на пустоту самосущего (*свабхавы*), что расширяет диапазон применения пустоты как категории и методологического принципа. В дальнейшем этот принцип развивался в теоретических построениях такого видного теоретика Махаяны, как Арьядева [Āryadeva 2008].

«Самосущее» (*свабхава*) по определению, считает Арьядева, должно существовать только само по себе, из самого себя, не допуская какого-либо другого источника своего существования, и, следовательно, оно не может иметь никакой причины. Чтобы найти истинное самосущее, мы должны найти нечто, находящееся за пределами действия закона причинно-следственных связей, т. е. мы должны были бы воспринимать его без причин и условий. Но тогда мы вообще не могли бы его воспринимать, так как само восприятие есть результат причинно-следственных отношений. Таким образом, мы приходим к выводу, что если самосущее и существует, то оно невоспринимаемо и непознаваемо, так как и познание есть результат причинно-следственных связей. Поскольку все в мире подчиняется закону причин и следствий, то самосущее может быть только пустотой (*шуньей*).

Размышление о пустоте и психофизическая «практика пустотности» являются основой «пути бодхисаттв», поскольку радикально способствуют избавлению от неверных иллюзий и загрязнений и являются ментальной опорой для совершения всех добрых поступков. Практика «пути бодхисаттв» способна привести к обретению подлинной мудрости и достижению полного просветления, в котором совершенствующий равно свободен как от привязанности к чему-либо (даже к практике «пустотности»), так и от отвращения от чего-либо.

Все дхармы для такого существа становятся равными, а его ум (*читта*) подобен прозрачному кристаллу, способному при освещении приобретать любую окраску, оставаясь абсолютно прозрачным по своей природе.

Праджня в «Ратнагуне» должна не столько познаваться, сколько интуитивно «схватываться». В дальнейшем в Виджнянаваде появляется представление о том, что и сама *праджня* может различаться по уровням, разработанным Асангой в развитии концепции апаратистхита. Этот термин встречается как в палийских сутрах, так и в Праджняпарамите (интересно, что в «Ратна-гуне» он отсутствует). Сам термин «апаратистхита» был заимствован Асангой из Праджняпарамиты (учения о «запредельной мудрости» – *праджни*), где он означает не только «не пребывать», но и «не цепляться». В этом смысле термин *апаратистхита-нирвана* означает «не цепляться к нирване» или «нирвана не-цепляния». Другой термин – *апаратистхита-сансара-нирвана* появляется в другой работе Асанги – «Махаяна-сутраланкара» (VII. 32), где он означает, что бодхисаттва пребывает в «не-цеплянии» ни к сансаре, ни к нирване [Universal 2004]. «Высшая мудрость», или *праджня*, Мадхьямаки и Праджняпарамиты переосмысливается Асангой в доктрине «тат-пристхалабдха-джняна», изложенной в восьмой главе «Махаяна-насамграха» [Lamotte 1973]. Асанга здесь определяет *праджню* как *адхипрадж-*

ню, или как *нирвикальпа-джняну* (неразличающее знание), в которой он выделяет три вида: *прайогика-джняну* – предварительное знание; *нирвикальпа-джняну* – мудрость неразличения и *тат-пристхалабдха-джняну* – последующее знание. Последнее знание определяется еще как *шуддхи-лаукика-джняна* (чистая относительная истина).

В собственном смысле только второй уровень является собственно неразличающим знанием. Но примыкающие уровни включаются в «неразличающую мудрость», как причина и следствие, которые уже содержат друг друга. Неразличающее знание реализуется на пути даршаны-марги (стадия постижения), которой предшествует стадия подготовки – прайога-марга. Доктрина путей совершенствования детально разработана Асангой в «Абхисамаяланкаре» [Obermiller 1992].

«Всеведение» (*сарваджня*) – одна из основных категорий, введенных учением Праджняпарамиты. Под всеведением буддисты понимали не «знание всего обо всем», как может показаться на первый взгляд (хотя в сутрах можно встретить указания, что «это – полное знание всех аспектов существующего»), а вполне определенные вещи. Прежде всего – это понимание «пути Будды» и знание его этапов и деталей. Тут нужно пояснить, что в понимании буддистов «существующее» – не предметы и явления, постигаемые простым восприятием, но то, что существует «поистине, а не во мнении»; не в ложном восприятии, а в постижении просветленным «очищенным» сознанием. Прежде чем говорить о постижении существующего, нужно разобраться – что такое это существующее, проделать определенную предварительную работу, пройти определенный путь. Будда прошел такой путь, и содержание этого пути и представляет содержание его учения.

Значение, которое придавали всеведению в системе категориального аппарата Праджняпарамиты, можно оценить исходя из того, что именно с разбора этого понятия начинается изложение учения пражняпарамитистов в «Аштасахасрике».

Если в Тхераваде ключевым для конечного освобождения является *самадхи*, достигаемое практикой медитации, то для Праджняпарамиты таковой становится *праджня*, к которой подводит логика. Таким образом, есть возможность сделать акцент на этике (*шила*) [Dalai Lama 1999].

В текстах Праджняпарамиты можно выделить те элементы, которые свидетельствуют о пересмотре концепции спасения как таковой, что является не только весьма значимым в рамках собственно буддийской сотериологии, но и существенными новациями в рамках древнеиндийской религиозно-философской традиции.

Спасение, согласно «Алмазной сутре» не является результатом совершенных жертвоприношений, накопления религиозных заслуг и вообще не должно как-то ассоциироваться с личностью и любой деятельностью. Высшее Полное Просветление познается как отсутствие собственного «Я» (*атмана*), существа

(sattvatvena nirjivatvena), жизни, личности (nirātmatvena nih kuśalair, sarvaih, bodhiḥ niṣpudgalatvena samā sānuttarā samyaksam budhyate) (Vajracchedikā 23. 2.) [Vaidya 1961].

Разумеется, такое понимание религиозного спасения никак не могло вписаться в структуру сложных, но понятных отношений между людьми и богами в предшествующей буддизму ведийской мифологии. Совершенно излишней в этих отношениях оказывалась роль брахманов как посредников. Вместе с тем и некоторые положения раннего буддизма объявлялись в праджняпарамитских текстах неполными, недостаточными для конечного просветления, не соответствующими подлинной мудрости.

Представление о спасении, которое, по сути, является результатом не какой-то религиозной деятельности, а исключительно мыслительной, интеллектуальной, само по себе выглядит достаточно радикальным. Его можно считать закономерным развитием философской буддийской парадигмы. Спасение, предназначенное только для одной группы, будь то жрецы-брахманы, удалившиеся от мира отшельники, или выдающиеся монахи-буддисты, также отгородившиеся от мира в своих монастырях, – такое спасение с теоретической точки зрения не является полным и окончательным спасением. В лучшем случае его можно рассматривать только как часть, некоторый этап, ступень спасения. Спасение же как таковое полное, окончательное, совершенное, должно распространяться на всех, даже не на всех людей, а на все живые существа без исключения, только тогда это будет в полном смысле спасением. Такое спасение было настоящим переворотом в сознании. Именно этот переворот, совершаемый интеллектуально, а не ритуально, и стал пониматься как Праджняпарамита – новое учение и одновременно новый вид религиозно-философской деятельности, открывавший много новых возможностей в понимании традиционной религиозности, философии да и самого традиционного общества, сохранявшего при этом шансы не утратить собственной идентичности и приобрести новые потенции для развития.

Статья подготовлена в рамках государственного задания (проект XII.187.1.4 «Культурное наследие народов Трансбайкалья и сопредельных регионов Восточной Азии в системе духовных ценностей России» № АААА-А17-117021310267-5).

Литература

Āryadeva's Four Hundred Stanzas on the Middle Way: with Commentary by Gyel-tsap – Additional Commentary by Geshe Sonam Rinchen. Trans. by Ruth Sonam. – Shambhala/Snow Lion: Ithaca; New York, 2008.

Conze E. The Development of Prajñāpāramitā Thought / E. Conze // Thirty Years of Buddhist Studies. – Oxford: Bruno Cassirer, 1967. – P. 123–147.

Dalai Lama, His Holiness. Ethics for the new Millennium. – New York: Riverhead Books, 1999.

Lamotte É. La Somme du Grand Véhicule d'Asanga (Mahāyānasamgraha). Vol. 2. – Louvain: Institut Orientaliste, Université de Louvain, 1973.

Obermiller E. I. Shcherbatskoi. Abhisamahalankara-Prajnaparamita-Upadesa-Sastra: The Work of Bodhisattva Maitreya. – Sri Satguru Publications, 1992.

Prajñā-pāramitā-ratna-guna-samcaya-gāthā. Sanskrit and Tibetan text ed. by E. Obermiller. Photomechanic reprint with a Sanskrit-Tibetan-English index by E. Conze. – Indo-Iranian Reprints, V, The Hague, 1960.

Târanâtha's Geschichte des Buddhismus in Indien. Commissionäre der Kaiserlichen akademie der wissenschaften. – Eggers et Company, 1869. – 346 p.

Universal Vehicle Discourse Literature (Mahayanasutralamkara) (Treasury of the Buddhist Sciences) by Lobsang Jamspal, Robert Thurman and the American Institute of Buddhist Studies translation committee. American Institute of Buddhist Studies. – New York: 2004.

Vaidya Dr. P. L ed Buddhist Sanskrit Texts № 17 Mahāyāna-sūtra-samgraha) (part 1) // Darbhanga, The Mithila Institute, 1961.