

## КОНЦЕПЦИЯ ПУСТОТЫ В ПРАДЖНЯПАРАМИТЕ<sup>1</sup>

*Л.Е.Янгустов*

*доктор философских наук, профессор,  
заведующий отделом философии, культурологии и религиоведения  
Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН.*

**Ключевые слова:** *пустота, праджня, парамита, шунья, шуньята, просветление, нирвана, таковость*

**Краткое содержание:** *В статье рассматриваются сущностные характеристики важнейшего понятия махаянской философии пустоты, указывается его место и роль в праджняпарамитских текстах, рассматриваются точки зрения выдающихся ученых буддологов относительно природы и содержания этого понятия.*

Учение о пустоте занимает центральное место в текстах Праджняпарамиты. Ученый, буддист Бидия Дандарон считал, что Праджняпарамита: «Это учение о праджне, которая есть видение пустоты мира (Сансары и Нирваны), или видение Шуньяты» [1]. Нельзя не согласиться с таким определением выдающегося ученого. Действительно, понятие пустоты, как ни одно из буддийских понятий, представляет собой наиболее характерное и существенное отражение основных принципов учения о Праджне.

Праджня как видение пустоты мира, или видение шуньяты имеет значение мудрости. Мудрость, означающая видение пустоты, это мудрость, которая приводит к постижению высшей истины, адекватной достижению нирваны. Нирвана, по словам Л.Мялля, «это лишь один из терминов, обозначающих наивысшее состояние, которое является для буддистов целью их стремлений. Буддийская теория освобождения характеризуется вообще практически неограниченным набором этих терминов». При этом, считает Л.Мялль, «следует отказаться от выделения одного термина в качестве основного, так как это означало бы чрезмерное упрощение описания буддийского учения» [2].

Э.Конзе пишет о том, что: Под термином «мудрость» буддисты понимают методическое созерцание дхарм. Это наглядно иллюстрирует формальное и академическое определение, которое дает Буддхагхоша этому термину: «Мудрость обладает свойствами проникновения в истинную природу дхарм. Она выполняет функцию рассеивания тьмы заблуждения, которая скрывает подлинное бытие дхарм. Она проявляется как отсутствие заблуждения» [3].

Праджня как мудрость, которая приводит к постижению высшей истины, отличается от дискурсивного знания, опирающегося на слова, знаки и мысли. Она не имеет под собой рациональной основы, она интуитивна. Однако понятие интуиции в силу «многообразности и разноречивости» его содержания в истории философии [4] не дает нам адекватных представлений о Праджне как высшей мудрости.

Обратиться к термину «интуиция» позволяет нам присутствие в содержании этого термина момента непосредственности в постижении истины. По мнению А. Лосева, «общим для различных толкований понятий «интуиция» является подчеркивание непосредственности в процессе познания» [5].

1. Өгүүлэг "Монголын ард түмнүүдийн нийгэм-соёл, улс төрийн бодит байдал: уламжлал ба орчин үе" сэдэвт хамтын ажиллагааны судалгааны хурээнд бичигдэв. Эта статья написанна под проектом «Буддизм в социокультурных и политических реалиях монгольских народов: традиции и современность»

Этот момент был центральным в буддийском понимании Праджня. При этом сами буддисты отзывались о нем неоднозначно. В одном случае они говорили о «постижении истины без опор», т.е. без слов и мыслей, в другом — о «распознавании недвойственности», или «недуальности», в третьем — о «созерцании истинной пустоты».

Говоря языком буддистов, Праджня — это мудрость, не опирающаяся на слова, знаки, письмена (или на все то, что составляет внешнюю опору) и обуславливающая непосредственное постижение высшей истины, что равнозначно Просветлению. Просветление — это видение вещей в их таковости, т.е., в том их виде, в каком они существуют на самом деле. Видение вещей в их таковости — это видение пустоты. Праджня, таким образом, это то, что «обеспечивает» просветление». По словам, Д.Т. Судзуки, «без Праджни не может быть просветления, наивысшей духовной силы, которую мы способны приобрести. Активность интеллекта, или того, что понимается буддистами как виджняна, носит относительный характер и не включает осознания высшей истины, то есть просветления» [6].

Осознание высшей истины «включает» Праджня. Поэтому Судзуки полагал, что «махаяна может быть определена как религия Праджни *par excellence*. По сути, Праджня в Махаяне обожествлена, отношение к ней чрезвычайно почтительное» [8].

Парамита — дословно это «переправа», «выход за пределы». Это переправа к спасению, к нирване. В ранних сутрах Праджняпарамиты различаются шесть парамит. Это парамиты: милостивого даяния; воздержания; терпимости; решимости; сосредоточения; праджни. Парамита праджни рассматривается как одна из шести парамит, однако как это подчеркивается в самой ранней праджняпарамитской сутре «Дао син цзин», переведенной на китайский язык Локаракшей, она является центральной парамитой, самой важной парамитой из всех шести.

Праджняпарамита таким образом, если свести в одно её составные «праджню» и «парамиту» — это интуитивная мудрость, которая переправляет к нирване — высшей истине, которая может быть постигнута целиком и полностью. Постижение истины — это есть просветление, понимаемое как постижение таковости — пустоты. Иными словами — это высшая мудрость, выводящая нас за пределы обыденного (омраченного) сознания и обеспечивающая непосредственное постижение Истины, что адекватно достижению нирваны. Однако такое определение в определенной степени сужает характеристики Праджняпарамиты.

По мнению Л.Мялля, Праджняпарамита — это самостоятельный термин, который не совпадает или частично совпадает со своими элементами праджня и парамита [9]. В «Аштасакхасрике» Праджняпарамита рассматривается как наивысшее сознание, которое характеризуется с одной стороны как тело Татхагаты, с другой как знание татхагаты. Наивысшее сознание тождественно наивысшему состоянию бытия (личности) — оно представляет собой психологическое явление, но в то же время имеет онтологический аспект т.е. существует вне сознания данной личности [10].

В контексте понимания Праджняпарамиты имеют самостоятельное смысловое значение сами тексты Праджняпарамиты. Во-первых «Тексты для него (для буддиста) — это объективированное сознание или объективный аспект сознания, наивысшее состояние сознания — субъективный аспект той структуры, который был для него значимым в сутрах Праджняпарамиты. Поздние буддисты считали, по всей видимости, первичным второй аспект. [11]. «Основной целью культа Праджняпарамиты авторами Аштасакхасрики считалось, по видимому, подготовка читающего или слушающего к процессу субъективизации текста» [12].

Текст для них — более или менее правильное отражение «неописуемого состояния сознания». Неописуемость состояния сознания, постигнувшего Высшую Истину, представляет собой важнейший аспект учения о Праджняпарамите. Сознание, постигшее Высшую Истину, отождествляется с таковостью. Это сознание видящее окружающий мир таким, какой он есть на самом деле — истинно существующий — истинно сущий. Онтологическим выражением

видения вещей в их таковости является пустота. Понятие пустоты, семантическую основу которой составляет отрицание и отсутствие, явилась удобным термином для обозначения того, что лишено рациональных характеристик.

Однако, объявив пустоту онтологической характеристикой рационально неопишуемого истинно сущего, буддисты столкнулись с проблемой характеристики самой пустоты. С проблемой понимания этих характеристик столкнулись исследователи буддизма.

Б.Дандарон пишет: «европейские ученые истолковывали Шуньяту, исходя из буквального значения этого слова, как «пустоту» и из логических рассуждений, выводимых из понятия «относительность» (Ф.И. Щербатский), но ни одно из этих определений полностью не охватывает подлинных значений, которые содержит в себе этот емкий термин» [13]. Поэтому он предлагает не переводить соответствующую шунье реальность термином «пустота», а называть её «просто «Шунья» [там же].

Э.Конзе обращается к корню этого слова, полагая, что «с его помощью слово пустотный может стать синонимом понятия отсутствия собственного «Я». Он пишет: «То, что мы называем пустотностью, передается санскритским словом шуньята. Санскритское слово шунья происходит от корня шви: надуваться, разбухать. Шунья буквально означает относящийся к чему то разбухшему. В отдаленном прошлом наши предки обладая тонким восприятием диалектической природы реальности, часто пользовались одним и тем же глагольным корнем, чтобы обозначит два противоположных аспекта одного и того же события. Они хорошо понимали и единство и разделенность противоположностей. Так что глагольный корень шви, или греческое слово ку, по всей видимости, того чего то такого, что выглядит «разбухшим» извне, но является «полым» внутри. Таким образом, наша собственная личность является разбухшей, поскольку составлена из пяти скандх, но она также пуста изнутри, поскольку лишена центрального «я» самости. Кроме того, слово «разбухший» может означать «наполненный чем-то чужеродным» [14]. Э. Конзе сожалеет о том, что оттенки слова шуньята утрачиваются, когда речь идет о пустоте. Именно понимание термина пустоты приводит к множеству недоразумений. Самой распространенной ошибкой является то, что под пустотностью понимается простое ничто, полное отрицание чего бы то ни было. Однако пустотность в буддийском понимании не есть полное отрицание чего-то. Буддийское отрицание – это отрицание того, что препятствует освобождению. Э. Конзе пишет: «Бодхидхарма – не то индеец, не то перс, прибывший в Китай примерно в 500г. н.э. – сжато выразил значение этого термина, сказав: «Все вещи пусты, и не существует ничего, чего можно было бы желать к чему можно было бы стремиться» [15]. Далее он полагает, что «в своем специальном значении термины пустой и пустотность в буддийской традиции выражают полное отрицание этого мира усилием мудрости. Основная идея состоит в отрицании окружающего мира и отречении от него, в окончательном уходе и освобождении от него во всех его проявлениях и во всей его протяженности» [16].

Представления о пустоте, пустотности бытия стало камнем преткновения не только для европейских ученых. Оно трудно воспринималось и современниками создателей текстов Праджняпарамиты, в том числе и китайцами, активно занимавшимися в первых веках нашей эры переводами этих текстов. О трудности понимания концепции пустоты свидетельствуют усиленные дискуссии разгоревшиеся между китайскими буддистами в период становления в Китае первых школ и направлений, получивших известность как шесть школ и семь направлений (кит. – люцзяцицзун).

Созданная Нагарджуной школа мадхьямиков уделяла учению о пустоте столь пристальное внимание, что она одновременно называлась и школой шунья-вады, т.е. школой теории (вада) пустоты (шунья).

Термин «шунья» в своем буквальном значении «пустота», «ничто», «абсолютное отсутствие чего-либо» не соответствовал тому содержанию, которым наполняли его мадхьямики. Вместе с

тем, он использовался и в своем прямом значении. С. Радхакришнан в своем фундаментальном исследовании индийской философии говорит о том, что «термин «шунья» понимается по-разному. Для одних он означает ничто, для других - постоянное начало, трансцендентное и неопределимое, имманентное всем вещам. Первое верно для мира опыта, последнее для метафизической реальности» [17].

Это обстоятельство не могло не породить различные толкования содержания понятия «шунья», как в комментариях к сутрам Праджняпарамиты, так и в научной литературе. В трудах ученых постоянно присутствуют попытки нахождения адекватного термину «шунья» европейского эквивалента. Обобщая результаты этих попыток, И.М. Кутасова в своем исследовании пришла к выводу, что шунья истолковывается как «пустота» (исходя из буквального значения этого слова), а также как «относительность» (Ф.И. Щербатской), «несубстанциональность», (Е.Е. Обер-миллер), «нереальность», «несуществование» (Л. Валле-Пуссэ) [18].

К выводам И.М. Кутасовой следует добавить результаты исследований Р. Робинсона, который призывает рассматривать термин шунья в контексте определенной системы описания, как символ данной системы, без излишнего гипостазирования этого символа [19].

Действительно, понятие шуньи в учении мадхьямиков — это не более чем вербальная характеристика бытия, которая, в зависимости от контекста, так же отвергается, как и все то, что отвергается самой шуньей как относительность, несубстанциональность, нереальность. В самом учении о пустоте, представленном в Праджняпарамите предполагается пустота пустоты. Поэтому, на наш взгляд, поиски адекватного шунье европейского эквивалента не имеют принципиального значения. Каждый из рассмотренных вариантов трактовки шуньи в той или иной степени имеет право на существование, но, ни один из них не следует рассматривать в качестве единственно правильного варианта для всех систем описания сущего, тем более что сами мадхьямики относились весьма скептически к возможности понятийного описания бытия. Характеризуя учение мадхьямиков о пустоте, С. Радхакришнан приводит наиболее емкую и точную её характеристику: «Она не может быть названа пустотой или не-пустотой, ни обоими вместе, ни каждым в отдельности, но для того чтобы обозначить ее, она названа пустотой» [20].

Если отвлечься от попыток дать точный эквивалент понятию «шунья» или «пустота» и взглянуть на него с точки зрения его содержания, то можно выделить в нем два основных аспекта, на которые уже обращалось внимание в самом начале. Первый аспект — это содержание пустоты в отношении к феноменальному миру, второй — в отношении к истинной реальности. В первом случае пустота означает, что воспринимаемые нами предметы внешнего мира нереальны, что внешний мир иллюзорен. На самом деле нет того, что мы принимаем за существующее. Но его отсутствие не означает абсолютное отсутствие чего-либо. В этом смысле пустота не есть абсолютное отрицание. Она и отрицает, и не отрицает.

Во втором случае пустота означает, что истинное бытие лишено каких-либо свойств, признаков и качеств, которые можно было бы представить в мыслях, а также описать в словах и знаках. Отрицая вербальные аспекты истинного бытия - истинно сущего, пустота в то же время не отрицает само истинное бытие или же истинно сущее и рассматривается как тождественная этому бытию, этому сущему. Здесь пустота также и отрицает, и не отрицает. По словам С. Радхакришнана: «Всякое отрицание зависит от скрытого утверждения. Абсолютное отрицание невозможно» [21].

И если согласиться с выводами Л.Мялля, о том, что «наивысшее состояние бытия (личности)- это прежде всего психологическое явление, наивысшее состояние сознания. Но в то же время оно имеет и онтологический аспект т.е. существует вне сознания данной личности» и что «тексты (Праджняпарамиты) для буддиста – это объективированное сознание или объективный аспект сознания, наивысшее состояние сознания - субъективный аспект

той структуры, который был для него значим в сутрах Праджняпарамиты», то здесь легко понимается вся сложность понятия пустоты.

Трудности понимания шуны как отрицания заключались и в том, что концепция пустоты, представленная в сутрах Праджняпарамиты явилась новым направлением в буддийской мысли, которое вступило в противоречие с обыденным сознанием и требовало теоретического обоснования. Нагарджуне пришлось построить целую систему доказательств отрицания внешних характеристик бытия, рассматриваемых в сутрах Праджняпарамиты как пустота внешнего мира. Эта система аргументации Нагарджуны, получила известность в буддологической литературе как «негативная диалектика». В ней отразилась негативная сторона понимания пустоты. Пустота рассматривалась как отрицание реальных характеристик эмпирического бытия. Их пустотность доказывалась через вскрытие внутренней противоречивости содержания категорий, посредством которых описывалось это бытие. Так, например, вскрывая противоречивую природу основополагающей характеристики эмпирического бытия – движения, Нагарджуна пишет:

«Проходимое уже нельзя пройти; то, что должно быть пройдено, еще не пройдено. А без пройденного и предстоящего пройти движущее не существует.

Поскольку движение есть в движущемся (а в пройденном и непройденном движущегося нет), движение существует только в движущемся.

Как может движущееся называться движением, если движущееся невозможно без двух движений?» [22].

Вскрывая противоречивую природу содержания категорий, Нагарджуна показывает невозможность адекватного описания бытия в застывших категориях рассудка. Выход из этого затруднения, предлагаемый им - концепция пустоты, в которой снимаются все противоречия. Причем сама логика суждений Нагарджуны направлена не столько на отрицание движения, сколько на обоснование пустоты как реального бытия. Главное, на что следует обратить наше внимание, - это исходные посылки аргументации Нагарджуны, оказавшие огромное влияние на китайских буддистов. Согласно Нагарджуне, все, что реально, то непротиворечиво, а что противоречиво, то нереально.

Эти посылки лежат в основе его «негативной» системы аргументации, где истинные характеристики бытия рассматриваются от обратного. Вместе с тем в учении мадхьямиков присутствует и позитивная аргументация в пользу пустоты как реального бытия. Однако специфика понятия пустоты, включающего в себя негативные начала, отразилась и на определении реального бытия через отрицание позитивных свойств. Оно характеризовалось как не-обусловленность, не-двойственность, не-выразимость (в словах и знаках), безатрибутивность, некрайность, безначальность и т.п.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Дандарон Б.Д. Теория шуны у мадхьямиков (по тибетским источникам) // Тибетский буддизм. Теория и практика. Новосибирск. 1995. С.29
2. Мялль Л. Четыре термина праджняпарамитской литературы. // Ученые записки тартуского университета. Вып. 309. Тарту. 1973 С.202
3. Конзе Э. Буддизм. Сущность и развитие. Спб. 2003. С141
4. См.: Лосев А.Ф. Интуиция // Философская энциклопедия. М., 1962.Т.2. С.302
5. Лосев А.Ф. Указ. Соч. С.302
6. Судзуки Д.Т. Очерки о дзэн буддизме. Ч.1. Спб, 2002. С.73.
7. Судзуки Д.Т. Указ. соч.С.73.
8. Там же.
9. Мялль Л. Указ, Соч. С. 204

10. Там же.
11. Мьяль Л. Указ. Соч. С.208.
12. Мьяль Л. Аштасахасрика Праджняпарамита. А/реф. Канд дисс. М.,1973.
13. Дандарон Б.Д. Указ. Соч. С.31.
14. Конзе Э. Буддизм. Сущность и развитие. С.174-175.
15. Конзе Э. Указ.Соч. С.176.
16. Там же
17. Радхакришнан С. Индийская философия. Т.М.,1993. С.568
18. Кутасова И.М. Философия Нагарджуны // Общественно-политическая и философская мысль Индии. М., 1962. С. 225
19. Robinson R.H. Early madhymika in India and China. 1967. P.49.
20. Радхакришнан С. Указ. Соч. 567.
21. Там же.
22. Антология мировой философии. М., 1969. Т. 1, ч. 1. С. 155-156