

СТРУКТУРЫ ЗНАНИЯ В РАННИХ ПРАДЖНЯПАРАМИТСКИХ ТЕКСТАХ

Владимир Коробов

Straipsnyje sutelkiamas dėmesys į Pradžnaparamitos sūtrose keliamą pažinimo problemą, kuri svarstoma remiantis Abhisamayālamkāra Prajñā-paramitā-upadeśa-śāstra. Analizuojant Pradžnaparamitos tekstus bei jų tradicinius komentarus, daroma išvada, kad pažinimas yra aktualių sąmonės aktų išvardijimas, o išėjimo už konkrečiau aprašymo problema (kelio problema) sprendžiama, pakeičiant aprašymą kitais aprašymais, kuriuose nėra vienareikšmių aprašymo elementų. Taigi tradicinis mahajanos budizmo tikslas – išsilaisvinimas iš sansaros – gali būti interpretuojamas pasitelkus sąmonės topologiją.

Традиционная классификация, опирающаяся на Самдхинирмочана сутру, вводит разделение всех буддийских канонических текстов на три группы, каждая из которых соответствует одной из проповедей Будды, именуемых „три поворота колеса Учения“.

Первому „повороту“ соответствует проповедь в Бенаресе о четырех благородных истинах и восьмеричном пути.

Второму „повороту“ соответствует проповедь в Гирдхакуте о срединном пути, запредельной мудрости и пустоте.

Третьему „повороту“ соответствует проповедь в Весали о нирване как конечной цели пути.

Традиционная хронологическая классификация пересекается с традиционной герменевтической классификацией, подразделяющей все буддийские тексты на два больших класса: *neyartha* (tib. *dran don*), или тексты не требующие интерпретации, и *nitārtha* (tib. *nges don*), или тексты требующие интерпретации.

„С точки зрения мадхьямиков, в сутрах класса *nitārtha* говорится непосредственно о *śūnyata* (пустоте). Использование в текстах категории *śūnyatā*, конечно же подразумевает, что все факторы опытной действительности (дхармы) не обладают независимым существованием (*svabhāva*). Однако, хотя в некоторых сутрах и говорится о скандхах, дхармах и тому подобных вещах, эти тексты квалифицируются как *neyartha*. Тексты же класса *nitārtha* (такие, например, как сутры Праджняпарамиты) деконструируют тексты *neyartha* посредством введения категории безусловного (Skt. *paramārtha*, Tib. *don dam*). Таким образом, мадхьямики понимали *nitārtha* как класс текстов, в которых используется двойное деструктивное герменевтическое отрицание на безусловном уровне и утверждение логоцентричности языка на уровне относительном“ (N. Katz, 193).

Расхождения, существующие между различными школами внутри самой мадхьямики касаются принадлежности разных текстов к тому или иному классу, однако и йогачары, и прасангики, и сватантрики сходятся в том, что предметом текстов класса *nitārtha* является цель (Skt. *artha*, Tib. *don*) как нечто невыразимое, а предметом класса *neyartha* – путь (Skt. *mārga*, Tib. *lam*) как нечто определенное (см. Iida, 36, 48).

Казалось бы невыразимое, заданное в качестве цели (или предмета рассмотрения) текстов класса *nitārtha*, должно было бы отрицать какую бы то ни было структурный подход, систематизацию или категоризацию, но, как мы можем видеть, этот раздел учения разработан не менее детально, чем, скажем, Абхидхарма. При этом структуру Праджняпарамиты следует, пожалуй, понимать как структуру приближения, тогда как структура Абхидхармы представляет собой структуру наличного¹.

Принято считать, что структуру всем праджняпарамитским текстам задает Абхисамайланкара упадеша шастра, авторство которой приписывается бодхисаттве Майтрее. Как следует уже из самого названия (*Abhisamayālamkāra Prajñā-paramitā-upadeśa-śāstra*), Абхисамайланкара представляет собой краткий перечень тем или предметов, предназначенный для запоминания наизусть и сопоставления с ним всех остальных текстов праджняпарамитского цикла. Таких предметов (или, иначе, абхисамай – „прозрений“) всего восемь (*dnngos po brgyad*), а именно:

1. Знание всех познаваемых форм (*rnam pa thams cad mkhyen pa nyid*).
2. Знание пути (*lam shes nyid*).
3. Знание „основы“ (*thams cad shes pa nyid*).
4. Метод просветления на основе внешних и внутренних аспектов предыдущих трех форм знания (*rnam kun mngon par rdzogs par rtogs pa*).
5. Метод просветления, рассматриваемый в его кульминационной фазе (*rtse mo'i mngon rtogs*).
6. Просветление, рассматриваемое как последовательный процесс (*mthar gyis pa'i mngon rtogs*).
7. Просветление, рассматриваемое в качестве мгновенной интуиции (*skad gcig ma gcig mngon par rdzogs par byang chub pa*).
8. „Дхармовое“ тело будды как „невыразимый“ результат приближения (*chos sku*).

17 сутр Праджняпарамиты принято считать „матерями и сыновьями“. Так, шесть работ, начиная с *Śatasāhasrikā* и до *Samcayagāthā*, являются матерями, потому что они учат полному содержанию восьми „абхисамай“. Одиннадцать работ считаются „сыновьями“, потому что они не учат полным восьми „абхисамай“. Они таковы:

¹ Следует иметь в виду, что праджняпарамитские тексты нельзя рассматривать в качестве философских трактатов в европейском смысле этого слова, на что указывал в свое время Э. Конзе (E. Conze, *The Ontology*, 117).

Suvikrantavikramiparipricha, Saptaśatika, Pañcaśatika-prajñāparamitā, Nayaśatapañcaśatika, Prajñāparamitā-pañcaśatika, Vajracchedikā, Prajñā-hṛdaya, Kauśika, Subahuparipricha, Svalpakśaraprajñāparamitā, Ekaśarimata (F. D. Lessing & A. Wayman, 23).

Фактически основную проблему праджняпарамитской топологии² можно было бы сформулировать следующим образом: как может существовать система правил, позволяющая выходить за пределы описания, которое определяет условия выполнимости для всех возможных актов и интенциональных состояний? Можно сформулировать иначе: как возможно осуществить совершенно свободное действие, т. е. действие не „изнутри“ описания (т. е. действие, обусловленное описанием), а „снаружи“ или за пределами такого описания (т. е. действие, необусловленное описанием).

Конечно, было бы наивно предполагать, что праджняпарамитская литература содержит решение этой проблемы. Сами тексты не содержат свободного действия. Но они организуют текстуальное пространство таким образом, что для человека оказавшегося в нем становится возможным оказаться как бы „впереди“ своего собственного восприятия.

Восемь перечисленных выше тем в свою очередь делятся на три основные категории: 1) три разновидности знания (1, 2, 3); 2) четыре метода реализации (4, 5, 6, 7) и 3) описание безусловного (8). Попытаемся здесь на материале текстов Абхисамаянкары, терминологического словаря „Источник мудрецов“ (*dag yig mkhas pa'i 'byung gnas*), некоторых классических комментариев и работ Е. Е. Обермиллера проследить принципы организации текстуального пространства, как оно задано в структурах видов знания.

Прежде всего о критерии разделения знания на три вида знания. Первый вид – „знание всех познаваемых форм“ – суть всезнание, которое присуще только буддам, уже обладающим непосредственно (*mingon sum*) и в один единственный момент всем возможным знанием о предмете. Интересно, что в одном из древнейших праджняпарамитских текстов, Ратнагунасанчая гатхе, первая глава, соответствующая первой „абхисамае“, называется „практика [с опорой на] знание всех познаваемых форм“ (*mat pa thams cad mkhyen pa nyid la spyod pa*). Тем самым изначально подчеркивается практический характер такого знания. Второй вид – „знание пути“, – этим знанием обладают как будды, так и бодхисаттвы. Третий вид знания – „знание основы“³. Оно доступно также шравакам, хинаянским архатам и пратьекабуддам (*rang sangs rgyas*). Более подробно разницу между вторым и третьим видом знания рассматривает

² Пожалуй, здесь имело бы смысл говорить именно о топологии, а не об онтологии, поскольку анализ направлен не на бытие в различных его модусах, а на Путь (*lam*), характеристики которого интенционально безразличны ко всякому онтологическому описанию.

³ Основа (*gzhi*) = сансара, обусловленное существование.

Харибхадра в своем „Комментарии“ к Абхисамаяланкаре („*Shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i man ngag gi bstan bcos mngon par rtogs pa'i rkyan zhes bya ba'i 'grel pa*“): „Поскольку шраваки и пратьекабудды обладают знанием внешних и внутренних вещей, но не обладают знанием пути, полагая все вещи несуществующими, постольку знание, которым обладают шраваки и пратьекабудды называется знанием всего сущего [„знанием основы“]⁴.

Рассмотрим здесь подробнее структуру первого вида знания (*rnam mkhen*), которое традиционно подразделяется на десять частей:

1. Порождение *бодхичитты* или махаянской мысли о просветлении (*byang chub sems bskyed*). Используя традиционные метафоры, сознание (*sems*), обладающее таким интенциональным содержанием, сравнивается с землей, золотом, луной, огнем, хранилищем, источником всех драгоценностей, озером, алмазом, лекарством, источником родниковой воды, рекой, облаком. Последовательность зарождения такого интенционального содержания в сознании рассматривается следующим образом: а) „зарождение почтительного интереса“ (*mos pa spyod pa*); б) „мысль о необходимости полного очищения“ (*lhag bsam dag pa*); в) „мысль о последствиях (плодах) [благих и неблагих поступков]“ (*rnam bar smin pa*) и д) „зарождение мысли об отбрасывании омраченности“ (*sgrib pa spangs pa'i sems bskyed*).

2. Предписания и наставления, которые получает бодхисаттва прежде чем вступить на махаянский путь просветления (*theg chen bsgrub pa'i gdams ngag*). Наставления разделяются на следующие виды: а) „наставления о сущности движения к цели“ (*bsgub pa'i ngo bo gdams ba*); б) „наставления о четырех благородных истинах“ (*bden bzhi*); в) „наставления о трех драгоценностях“ (*dkon mchog gsum*); д) наставления об отсутствии привязанности (*ma zhen pa*); е) „наставления об усердности“ (*yongs su ngal ba med pa*); ф) „наставления о схватывании пути“ (*lam yong su 'dzin pa*); г) „наставления о пяти видах зрения“ (*spyuan lnga*); h) „наставления о шести видах сверхъестественных способностей“ (*mngon shes drug*); и) „наставления о пути видения“ (*mthong lam*); j) „наставления о пути созерцания“ (*sgom lam*).

3. Стадии последовательного приближения (*nges 'byed yan lag*). Рассматриваются в четырех видах: а) „тепло, появляющееся на пути йогической практики“ (*sbyor lam drod*); б) „достижение точечного (предельно направленного) сознания“ (*rtse mo*); в) „терпение“ (*bzod pa*); д) „высшая нравственность“ (*chos mchog*). В этом разделе рассматриваются также два вида восприятия объективного и два вида восприятия субъективного.

⁴ Rap 'byor thams cad ni phi dang nang gi chos rnam ji snyed pa di tsam yin la | de dag kyang nyan thos dan rang sangs rgyas rnam kyis shes kyi | lam thams cad kyis kyang ma yin la | rnam pa thams cad du yang ma yin pas de'i phyir nyan thos dang rang sangs rgyas rnam kyis ni thams cad shes pa nyid ces byao | . Tg. MDO. VII., 95.

4. Основы махаянской деятельности, являющиеся условиями становления буддой (*sgrub pa'i rten rang bzhin gnas rigs*). Их всего тринадцать. Первые шесть суть элементы познания как они представлены в Абхидхарме (*rtogs pa'i chos chos drug*). Затем следуют: а) „дружеское отношение к врагам как результат самоотречения“ (*gnyen po dang spong pa'i sgrub pa*); б) „полное достижение такого самоотречения“ (*spang byang yongs su gtugs pa*); в) „мудрость“ (*shes rab*); г) „сострадание“ (*snying brtse ba*); е) „то, что доступно только бодхисаттвам“ (*thun mong ma yin pa*); ф) „последовательность в совершении добра для других“ (*gzhan don go rim su byed pa*); г) „вхождение в самадхи“ (*ye shes rtsol ba ma mang' bar 'jug pa'i sgrub pa*).

5. Предметы, являющиеся опорой для размышления (*theg chen bsgrub pa'i dmigs pa*). Таких предметов всего одиннадцать: а) „благоприятные элементы“ (*dge pa*); б) „неблагоприятные элементы“ (*mi dge pa*); в) „нейтральные элементы“ (*lung ma bstan*); г) „элементы, выходящие за пределы мирского понимания“ (*'jig rten las 'das pa*); е) „элементы, находящиеся в пределах мирского понимания“ (*ma 'das pa*); ф) „омраченные элементы“ (*zag bcas*); г) „неомраченные элементы“ (*zag med kyi chos*); h) „обусловленные [составные] элементы“ (*'dus byas*); и) „необусловленные [несоставные] элементы“ (*'dus ma byas*); j) „обычные элементы“ (*thun mong*); к) „необычные элементы“ (*thun mong ma yin pa'i chos*).

6. Конечная цель махаянского пути (*theg chen bsgrub pa'i ched du bya ba*). Эта цель рассматривается в трех своих аспектах. Это – а) „великое (всеобъемлющее) сознание“ (*sems chen po*); б) „великое отречение“ (*spong pa chen po*); „великое осознание“ (*rtogs pa chen po*).

7. Средства, которые необходимы на махаянском пути (*go cha'i sgrub pa*)⁵. В этом разделе перечисляются все шесть парамит или „запредельных совершенств“: а) „парамита даяния“ (*sbyin pa*); б) „парамита нравственного совершенствования“ (*tshul khriims*); в) „парамита терпения“ (*bzod pa*); г) „парамита усердия“ (*brtson 'grus*); е) „парамита сосредоточенного созерцания“ (*bsam brtan*); ф) „парамита мудрости“ (*shes rab*).

8. Деятельность, которая позволяет адепту вступить на махаянский путь (*'jug pa'i bsgrub*). Различается девять видов такой деятельности: а) „вхождение в миры „арупа“ и „дхьяна““ (*gzugs med pa'i snyoms par 'jug pa*); б) „даяние и прочие парамиты“ (здесь опять таки еще раз перечисляются все шесть парамит); в) „вхождение на благородный путь“ (*'phags pa'i lam*); г) „безмерное [сострадание]“ (*tshad med pa*); е) „отсутствие репрезентативного восприятия“ (*mi dmigs dan ldan pa*); ф) „осуществление чистого (немотивированного) даяния“ (*'khor gsum yongs su dag pa*); г) „присутствие конечной цели“ (*ched du bya ba*); h) „сверхъестественные способности“ (*mngon par shes pa*); и) „вхождение во всеведение“ (*gnam pa thams cad mkhyen pa nyid 'jug pa*).

9. Собрание добродетелей (*tshogs kyi bsgrub pa*). Эта деятельность подразделяется на семнадцать видов: а) накопление сострадания (*brtse pa'i thogs kyi bsgrub pa*); б-г) снова перечисляются все шесть парамит; h) самадхи (*zhi gnas*); и) випашьяна (*lhag mthong*);

⁵ *Go cha* – буквально „броня, доспехи“, т.е. „доспехи дхармы“ – то, что защищает от каких бы то ни было неблагоприятных воздействий.

j) сочетание самадхи (сосредоточения) и випашьяны (озарения) (*zhi lhag zung 'brel*);
к) „искусность в выборе методов“ (*thabs la mkhas pa*); л) мудрость (*ye shes*); м) „добродетель“ (*bsod nams*); н) „путь“ (*lam*); о) „практика рецитации“ (*gzungs*); п) „десять ступеней бодхисаттвы“ (*sa bcu*); q) „собрание средств, способных противостоять неблагоприятным элементам“ (*gnyen pa'i tshogs kyi bsgrub*).

10. Освобождение от сансары (*nges 'byung bsgrub pa*). Рассматривается в восьми различных аспектах: а) „как реализация конечной цели“ (*ched du bya ba*); б) „достижение равностного отношения ко всему“ (*mnyam pa nyid*); с) „помощь всем живым существам“ (*sems can kyi don byed pa*); d) „отсутствие (внутренних) усилий“ (*'bad pa med pa*); е) „выход за пределы“ (*mtha' las 'das pa*); f) „способность обретения блага“ (*don thobs pa'i mtsan nyid*); г) „совершенное всеведение“ (*ram pa thams cad mkhyen nyid*); h) „освобождение через высший путь всеведения“ (*de'i khyad par gyi lam gyis nges par 'byung ba*).

Как это видно из описания „первого знания“ в системе восьми абхисамайя, традиционные структуры буддийского знания во многом отличаются от того, что называют „знанием“, „познанием“ в европейской философской традиции. В определенном смысле можно говорить о интенциональной „несовместимости“ структур знания. В западной когнитивной философии от Декарта до Гуссерля всегда можно проследить момент, когда сознание перестает быть сознанием и становится уже собственно познанием, в то время как в традиционной буддийской феноменологии такого перехода не происходит, а о познании можно говорить только как об особом способе перечисления фактов сознания (причем без их разделения на „внешние“, объективные, и „внутренние“, субъективные). Таким образом, познание совпадает здесь с наличным содержанием сознания и задача выхода за пределы данного описания решается путем его замены другим описанием, не содержащим элементов описания как таковых (один текст меняется другим текстом, содержащим невыводимые друг из друга и несвязанные друг с другом элементы).

Этот процесс зафиксирован во многих праджняпарамитских текстах, в частности, в Ратнагунасамчая гатхе:

„Тот [бодхистаттва] для кого нет формы, нет ощущений, нет различающей мысли, нет намерения; кто, практикуя не-пребывание, не вовлекает сознание, – практика такого [бодхисаттвы] не обнаруживает предметной реальности, а мудрость является устойчивой. Он обладает постижением [состояния] нерожденности [элементов бытия] и прикасается к наивысшему и безмятежному самадхи“ (10).

„И какие бы имена⁶ не давались элементам бытия во всех этих мирах, [следует] отбрасывать [идею] возникновения и исчезновения применительно ко всем элементам бытия, – так овладевают непостижимой⁷ и нетленной⁸ мудростью, [которую] по этой причине и называют „запредельной“ (27).

⁶ ming (Skt. nāma).

⁷ gzhal med.

⁸ 'chi med.

ЛИТЕРАТУРА

Katz N. – Katz, Nathan, „Prasanga and deconstruction: Tibetan hermeneutics and yana controversy“, *Philosophy East and West*, vol. 34, no 2 (April 1984).

Iida. – Iida, Shotaro, 1980: *Reason and Emptiness: A Study in Logic and Mysticism*, Tokyo: Hokuseido Press.

Lessing F. D. & Wayman A. – Lessing, F. D. and A. Wayman, 1968: *Mkhas grub rje's Fundamentals of the Buddhist Tantras*, The Hague.

Obermiller, E., *Prajñāparamitā in Tibetan Buddhism. Classics India Religion and Philosophy, series # 3*, Delhi, India (б. г).

Conze, E., „The Ontology of *Prajñāparamitā*“, *Philosophy East and West*, vol. 3(1953).

Источник Мудрецов (dag yig mkhas pa'i 'byung gnas). *Тибетско-монгольский терминологический словарь буддизма. Парамита и Мадхьямика*, Улан-Удэ, 1968.

Haribhadra, *Shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i man ngag gi bstan bcos mngon par rtogs pa'i rkyan zhes bya ba'i 'grel pa*, Tg. MDO. VII.

'Phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa yon tan rin po che sdud pa. „Sanskrit and Tibetan text“, edited by E. Obermiller, *Bibliotheca Indo-Buddhica* Series No. 97, St. Petersburg, 1937.

'Phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i man ngag gi bstan bcos mngon par rtogs pa'i rgyan. „Sanskrit text and Tibetan translation“, edited by Th. Sherbatsky and E. Obermiller, *Bibliotheca Indo-Buddhica*, series No. 99, St. Petersburg, 1929.

STRUCTURE OF KNOWLEDGE IN THE EARLY TEXTS OF PRAJÑĀPARAMITĀ

Vladimir Korobov

Summary

The structure of *nitārtha* knowledge as it is exposed in the text of *Abhisamayāṅkāra-prajñāpāramitā-upadeśa-śāstra* (A. A.) may be represented as a succession of forms of consciousness topologically coincided with the text itself. The knowledge may be interpreted as a particular order of recollection of *dharmas* (phenomenon, words). In this context the problem of deliverance is associated with substitution of defiled *sansaric* text with the text made of pure unconditioned elements.