

Российская академия наук
Институт восточных рукописей
(Азиатский Музей)



Адрес учредителя: 191186,
г. Санкт-Петербург,
Дворцовая наб., д. 18, лит. А
Адрес редакции: 191186,
г. Санкт-Петербург,
Дворцовая наб., д. 18, лит. А
Тел.: +7 (812) 315-87-28
<http://orientalstudies.ru>
mongolica@orientalstudies.ru
kulgan@inbox.ru
dnosov@mail.ru

Свидетельство о регистрации
средства массовой информации
ПИ № ФС77-79202
от 22 сентября 2020 г.
Выдано Федеральной службой
по надзору в сфере связи,
информационных технологий
и массовых коммуникаций
(Роскомнадзор)

MONGOLICA

Санкт-Петербургский журнал монголоведных исследований

Том XXV 2022 № 2

Выходит 4 раза в год

Издается с 1986 г.

Учредитель: ФГБУН

Институт восточных рукописей РАН

Редакционная коллегия:

И. В. Кульганек, *главный редактор,
доктор филологических наук (Россия)*
Д. А. Носов, *секретарь, кандидат филологических наук
(Россия)*
М. А. Козинцев, *помощник секретаря (Россия)*
Г. Билгуудэй, *доктор филологических наук (Монголия)*
А. Бирталан, *доктор наук (Венгрия)*
Р. М. Валеев, *доктор исторических наук (Россия)*
Л. С. Дампилова, *доктор филологических наук (Россия)*
И. В. Зайцев, *доктор исторических наук, профессор
РАН (Россия)*
Ж. Легран, *доктор наук, профессор (Франция)*
В. Капишовска, *доктор наук (Чехия)*
С. Л. Невелева, *доктор филологических наук (Россия)*
К. В. Орлова, *доктор исторических наук (Россия)*
М. П. Петрова, *кандидат филологических наук (Россия)*
Р. Поп, *доктор наук (Румыния)*
Т. Д. Скрынникова, *доктор исторических наук, про-
фессор (Россия)*
С. Чулуун, *академик МАН (Монголия)*
Е. Э. Хабунова, *доктор филологических наук (Россия)*
Н. Хишигт, *кандидат исторических наук (Монголия)*
Н. С. Яхонтова, *кандидат филологических наук (Россия)*

Оригинал-макет — М. В. Алексеева

Литературные редакторы и корректоры — Д. А. Носов, И. В. Кульганек

Технический редактор — М. А. Козинцев

Подписано в печать 10.06.2022. Вышло из печати: 14.06.2022.

Формат 60×90 1/8. Объем 12 печ. л. Заказ №

Отпечатано в типографии ООО «Свое издательство»,

Адрес типографии: 191040. Санкт-Петербург. Пушкинская ул., 4.

e-mail: editor@isvov.ru

ISSN 2311-5939

DOI 0.25882/v6pg-gd83

12+

© Институт восточных рукописей РАН
(Азиатский Музей), 2022

© Коллектив авторов, 2022

В НОМЕРЕ:

| | |
|--|----|
| ФИЛОЛОГИЯ | 5 |
| А. С. Донгак. Исторические предания и легенды тувинцев и устные рассказы и представления западномонгольских народов об Амарсане и Чингунжаве | 5 |
| Т. Н. Паштакова. Алтайский эпос «Дьбаеар» в репертуаре алтайских и других тюрко-монгольских народов | 15 |
| ИСТОРИОГРАФИЯ. ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ | 25 |
| Б. Л. Митруев. Печати ойратских ханов..... | 25 |
| СМЕЖНЫЕ ДИСЦИПЛИНЫ | 35 |
| С. Л. Бурмистров. Эволюция понятия пустоты: от Палийского Канона к поздней мадхьямаке | 35 |
| ИЗ АРХИВОВ ВОСТОКОВЕДОВ | 45 |
| С. С. Сабрукова. Страницы истории отечественного монголоведения из воспоминаний Г. И. Михайлова (1909–1986) (<i>Продолжение</i>) | 45 |
| НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ | 57 |
| Т. Г. Басангова. Труды по калмыцкой фольклористике за 2021 год | 57 |
| Т. В. Ермакова. Конференция «Актуальные проблемы буддологических и индологических исследований-2» (Санкт-Петербург, 14 марта 2022 г.) | 61 |
| Ц. Саранцацрал. «Илья Репиний нэрэмжит дүрслэх урлагийн академийн дэг сургууль монголын дүрслэх урлагт» сэдэвт олон улсын эрдэм шинжилгээний хурал..... | 66 |
| IN MEMORIAM | 68 |
| Л. Б. Бадмаева. Памяти Учителя — Л. Д. Шагдаров (29.10.1930 г. — 13.03.2022 г.)..... | 68 |

УДК 294.3 + 1 (091)
DOI 10.25882/8zqa-7769

С. Л. Бурмистров

Институт восточных рукописей Российской академии наук

ЭВОЛЮЦИЯ ПОНЯТИЯ ПУСТОТЫ: ОТ ПАЛИЙСКОГО КАНОНА К ПОЗДНЕЙ МАДХЬЯМАКЕ

Фундаментальный для буддизма махаяны термин «пустота» (*śūnyatā*) появляется еще в Палийском Каноне, где означает отсутствие чего-либо постоянного в сансарическом мире. Семантически он связан с базовым для всей буддийской догматики термином *anātman*, означающим несуществование «Я» или того, что относится к «Я». Аналогично интерпретируется термин «пустота» и в раннемахаянских сутрах — «Аштасахасрика-праджняпарамита-сутре», «Ланкаватара-сутре», «Сандхинирмочана-сутре». При этом в «Ланкаватара-сутре» подчеркивается, что этот термин имеет чисто инструментальный характер и не указывает на какое-либо свойство реальности самой по себе. В мадхьямаке он истолковывается как понятие, обозначающее несуществование чего бы то ни было самосущего (имеющего своей причиной самое себя). В любом случае основной аспект термина «пустота» — сотериологический: он необходим для того, чтобы изменить сознание адепта, освободив его от аффектов и тем самым позволив ему постичь истинную реальность.

Ключевые слова: Санскритские буддийские письменные памятники, махаянские сутры, Палийский Канон, нирвана, идеал бодхисаттвы.

Об авторе: Бурмистров Сергей Леонидович, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник отдела Центральной и Южной Азии, Институт восточных рукописей РАН (191186, Россия, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18), ORCID: 0000-0002-5455-9788 (SLBurmistrov@yandex.ru).

© ИВР РАН, 2022

© Бурмистров С.Л., 2022

Понятие пустоты (*śūnyatā*) — одно из фундаментальных в буддийской философии. В махаянской буддийской школе мадхьямака, возникновение которой связывают с именем Нагарджуны (II–III вв.), оно составляет, можно сказать, самую суть учения. С точки зрения мадхьямаки, все понятия пусты, то есть не имеют референта в реальности, и понимать их надо не как описание реальности или части реальности, а как средства, при помощи которых человек пытается построить картину мира с тем, чтобы легче достигать в нем своих целей. Но так как само по себе наличие целей и стремления достичь их является причиной страстей, помрачающих сознание, которое уже не может из-за них узреть истинную реальность (*paramārtha*, *bhūta-tathatā*), то и любые понятия и построенные из них конструкции аффективно окра-

шены, то есть представляют собой одновременно и порождение аффектов, и почву для прорастания новых аффектов.

Однако это понятие встречается не только в махаянских, но и в хинаянских текстах. В «Маджжима-никае» сказано, что все сущее «пусто» от «Я» и от всего, что относится к «Я» (пали *sūññaṃ idam āttena vā āttaniyena vā*) [The Middle Length Discourses..., 1995. P. 298]. Разумеется, это пока еще не тот специфический для буддизма махаяны термин, но примечательно уже то, что для описания того общего признака, который свойствен всему сущему, используется слово *sūñña* (санскр. *śūnya*). Последователи махаяны просто распространили представление о несуществовании «Я» во всем сущем также и на дхармы (санскр. *dharma-nairātmya*), которые при такой интерпретации понимались уже не как реалии, а

как только элементы языка описания реальности — или, точнее, того языка, которым мы пытаемся описать реальность, коей на самом деле не знаем из-за аффектов, и описываем в результате лишь порождения собственного непросветленного сознания. В трактате «Дхаммасангани», части Палийского Канона, эпитет «пустой» используется при описании уровней медитативного сосредоточения [A Buddhist Manual of Psychological Ethics, 2004. P. 84–85]. В другом месте трактата понятие пустоты связывается с понятием «беззнаковости» или отсутствия признаков (*animitta*) [A Buddhist Manual of Psychological Ethics, 2004. P. 130]. В трактате «Катхаваттху», также входящем в Палийский Канон, тоже упоминается понятие пустоты (пали *sūññatā*), когда речь идет. Среди прочего, о способности Так Приходящего к различающему знанию [Points of Controversy..., 2010. P. 142–143]. Один из спорных для буддийской догматики вопросов (рассмотрению коих, собственно, и посвящен трактат) касается того, входит ли пустота в число формирующих факторов (пали *saṅkhārakkhandha*). Ответ на это дается такой: самим Бхагаваном Буддой сказано, что формирующие факторы свободны (пали *sūñña*) от Я и всего, что относится к Я [Points of Controversy..., 2010. P. 335–336].

Иными словами, термин «пустота», обозначающий отсутствие чего-либо постоянного в сансарическом мире, а кроме того, применявшийся также для описания уровней медитативного сосредоточения, был хорошо знаком хинаянским школам. Если учесть, однако, что сам Палийский Канон в том виде, в котором он дошел до нас, сложился только в V в., а текст его, близкий к современному, существовал в I–II вв. [Шохин, 2011. С. 680], то есть практически одновременно с раннемахаянскими текстами (а сутры запредельной мудрости оказываются в этом случае даже несколько старше — например, самые ранние фрагменты «Аштасахасрика-праджняпарамита-сутры» относятся к I в. до н. э. [Conze, 1978. P. 1]), то можно сказать, что понятие пустоты, как оно представлено в махаянских сутрах. Складывалось одновременно с формированием Палийского Канона в современном его виде. В связи с этим возника-

ет вопрос: насколько вообще понятие пустоты может считаться махаянским по происхождению? Не является ли оно в действительности хинаянским, только переосмысленным представителями махаяны? И если да, то насколько глубоко было это переосмысление? Или, возможно, оно появилось вообще до разделения буддийской общины на две этих ветви?

Дать ответ на последний вопрос представляется невозможным, ибо невозможно по имеющимся в нашем распоряжении текстам реконструировать изначальное учение Будды в том виде, в каком оно излагалось им самим. Даже то, что известно нам об истории ранней буддийской общины (до четвертого буддийского собора), мы знаем только по дошедшим до нас текстам, а они, как было только что сказано, сложились в современном виде только к V в., то есть к временам, когда не только окончательно установилось разделение буддизма на махаяну и хиаяну, но и в самой махаяне возникли две философские школы — мадхьямака и йогачара (возникновение которой в IV в. связывают с именами Асанги, Васубандху и Майтреянахи, но основные идеи которой были представлены — хотя и в несистематизированном виде — в таких ранних текстах, как, например, «Ланкаватара-сутра», складывавшаяся на протяжении II–V вв.).

Что же касается первых вопросов, то на них, в принципе, можно ответить. Для этого обратимся сначала к более поздним буддийским трактатам, где рассматривается понятие пустоты. Например, в трактате «Введение в мадхьямаку» (*Madhyamaka-avatāra*) Чандракирти (VII в.) пустота понимается как отсутствие собственного бытия (*svabhāva*) [Чандракирти, 2004. С. 36, 38, 119]. В принципе, согласно мадхьямаке, ничто не является онтологически самостоятельным, самосущим — то есть существующим исключительно благодаря себе самому и не зависящим в этом отношении ни от чего иного. Это, в частности, подробно рассматривается в главе XIII «Коренных строф о Срединном пути» (*Mūla-madhyamaka-kārikā*) Нагарджуны. При этом следует обратить внимание на то, что понятия пустоты и изменчивости Чандракирти в начале своего трактата

ставит рядом [Чандракирти, 2004. С. 36], а почему это важно — становится ясно из доказательства Нагарджуной пустоты понятия самобытия из комментария Чандракирти к его аргументам. Самосущее, согласно их доказательствам, не может ни исчезнуть, ни даже измениться. Если нечто является самосущим, то есть причиной самого себя, то именно в силу этого исчезновение для него логически невозможно. Изменение тоже невозможно, ибо в этом случае реалья не меняется, а уступает место другой реалии, сама исчезая при этом. Например, неверно говорить, с точки зрения Нагарджуны и Чандракирти, что человек стареет: правильно будет говорить, что молодость исчезает, уступая место зрелости, а та, в свою очередь, уступает место старости [Nāgārjuna, 1960. P. 105–106]. По существу, мадхьямики полагают, что неверно само по себе общераспространенное представление об изменении: вещь меняет только свои акциденции (человек растет, становится зрелым, потом стареет и умирает; дерево растет; облако принимает разные формы, а потом рассеивается в воздухе), но субстанция его остается неизменной. Такое представление, согласно им, опирается на неявное допущение о существовании в вещах каких-то сущностей, не меняющихся при изменении наблюдаемых свойств вещей. Применительно к человеку (и вообще живым существам) такое представление означает признание существования неизменной души (*ātman* или *piṇḍa*), что буддийской догматикой безусловно отвергается. Поэтому и изменение при таком подходе оказывается иллюзорным. Но вещь не могла бы исчезнуть, если бы была самосущей, так что всеобщая изменчивость свидетельствует о несуществовании чего бы то ни было онтологически самостоятельного.

Всеобщая взаимозависимость фиксируется уже в законе зависящего возникновения (*pratītya-samutpāda*) — одном из базовых принципов буддийской догматики. Согласно этому закону, сансара существует благодаря взаимной причиной зависимости дхарм с притоком аффективности (*sāsrava-dharma*), из-за чего аффекты (*kleśa*) постоянно порождают один другой и, становясь причиной страстей,

не позволяют сознанию постичь истинную реальность. Но эта же взаимная зависимость означает и пустоту всех дхарм, а так как ничего, кроме дхарм, в конечном счете не существует, то и все сущее оказывается пустым, то есть не-самосущим (в интерпретации представителей поздней мадхьямаки — Чандракирти и др.).

При этом в махаянских текстах перечисляются и разные аспекты пустоты: это пустота субъекта, пустота объекта, пустота субъекта и объекта, пустота пустоты (*sic!*), пустота высшей реальности, пустота самосущего и т. д. [Conze, 1975. P. 54–55]. Первый из них означает отсутствие самобытия у субъекта: все, что он собой представляет, есть лишь комплекс мгновенно-существующих дхарм, среди которых нет никакой «главной», управляющей другими или такой, от которой зависели бы все другие, а она сама была бы независимой. Второй — это зависимость внешнего мира от субъекта: все, что мы воспринимаем, есть лишь порождение аффектов, заключенных в нашем сознании и помрачающих его. Третий аспект указывает на отсутствие чего бы то ни было устойчивого даже в самом субъект-объектном отношении: граница между субъектом и объектом меняется в зависимости от ситуации. Наконец, «пустота пустоты» делает невозможным для самого понятия пустоты стать основой для построения каких-либо воззрений, которые могли бы претендовать на точное описание реальности как она есть или хотя бы части этой реальности [Терентьев, 1989. С. 8]. Учение о пустоте всех дхарм — это не учение (описание того, «как все есть на самом деле»), а инструмент, призванный изменить сознание адепта таким образом, чтобы он сам узрел истинную реальность. Об этом же говорит и сравнительно поздняя (III–IV вв.) «Алмазная сутра» (*Vajracchedika-prajñāpāramitā-sūtra*), где сказано, что в самом совершенном просветлении (*anuttara-samyak-sambodhi*), которое обрел Будда, нет ничего, что могло бы быть обретенно [Торчинов, 1991. С. 119]. Когда мы утверждаем, что имеется нечто обретенное, мы тем самым разделяем изначально и сущностно единый универсум на два «региона»: А и не-А, обретенное и необретенное. Но так как в действительности это деление не существует, то утверждение о

его существовании ложно и только вводит нас в заблуждение.

Среди махаянских сутр, в которых освещается понятие пустоты, особое место занимает «Ланкаватара-сутра» (полное ее название — *Saddharma-Laṅkāvatāra-sūtra*, «Сутра о нисхождении благой Дхармы на [остров] Ланка»), древнейшие фрагменты которой датируются II в., то есть идеи, изложенные в ней, сформировались еще до возникновения мадхьямаки. В современном виде текст ее сложился к V в. в Южной Индии [Кобзев, 2011. С. 396]. Во второй главе сутры в ответ на просьбу бодхисаттвы Махамати объяснить суть и признаки пустоты Будда говорит: «Пустота, пустота! Это, Махамати, слово, по сути своей [относящееся к] воображаемой природе» (*śūnyatā śūnyateti mahāmate parikalpitasvabhāvapadametat*) [Saddharmalankavatasutram, 1963. P. 31]. Здесь понятие пустоты объясняется через представления, детально разработанные в другой махаянской школе — йогачара. Васубандху (IV в.) в своем небольшом сочинении «Рассуждение о трех природах» (*Trisvabhāva-nirdeśa*) указывает, что все сущее сводится к трем самосущим: воображаемому (или сконструированному — *parikalpita*), зависимому (*paratantra*) и абсолютному (*pariniṣpanna*), причем «[то], что является — зависимое от иного; то, как оно является, — сконструированное» (*yatkhyāti paratantra 'sau yathā khyāti sa kalpitaḥ*), а абсолютное — это «вечное несуществование того являющегося в его явлении» (*tasya khyātur yathākhyānaṃ yā sadāvidyamānatā || jñeyaḥ sa pariniṣpannaḥ*) [Tola, Dragonetti, 1983. P. 249]. Разумеется, Васубандху не был сам автором этой концепции — впервые она появляется, хотя и далеко не в таком систематизированном, как у Васубандху, виде в «Ланкаватара-сутре» и «Сандхинирмочана-сутре». В последней из них воображаемая или сконструированная природа понимается как множество произвольных знаков (*saṃketa*), которые прилагаются к реальности и которые непросветленное сознание принимает за саму реальность (путая, образно говоря, «местность» с «картой»). Слово *svabhāva* понимается в «Сандхинирмочане» (и в трактате Васубандху) не в том смыс-

ле, какой придавали ему мадхьямики, а всего лишь как «существование» или нечто, что с какой-либо сансарической точки зрения можно считать существующим. При помощи слов или иных знаков, таким образом, можно назвать существующим все что угодно — и, более того, отличить его от других существующих вещей [Boqvist, 1993. P. 31].

Итак, пустота относится к воображаемой природе, то есть к тому уровню реальности, который соответствует обыденному, еще не просветленному сознанию [Торчинов, 2000. С. 102]. Иными словами, предупреждает Будда своего ученика, это только условный знак, смысл которого — не обозначить нечто реальное (истинную реальность до просветления постичь невозможно), а направить ученика так, чтобы он сам узрел истину. Но при более тщательном исследовании становится ясно, что по крайней мере в этом фрагменте термин *śūnyatā* означает в «Ланкаватаре» всего лишь отсутствие чего-либо, лишенность какого-либо свойства. Здесь Будда, отвечая на вопрос Махамати, перечисляет семь аспектов пустоты, и первый из них — это *lakṣaṇaśūnyatā*. Дайсэцу Судзуки в своем переводе сутры передал это слово как «the emptiness of individual marks» [The Lankavatara Sutra, 1932. P. 65], но дальнейшие разъяснения Будды свидетельствуют, что это означает всего лишь отсутствие признаков у реальных. *Lakṣaṇaśūnyatā* — букв. «пустота (*śūnyatā*) [от] признаков (*lakṣaṇa*)» — означает, что все реалии не имеют ни общих, ни отличительных признаков (*svasāmānyalakṣaṇaśūnyāḥ sarvabhāvāḥ*). Второй аспект — это пустота собственной природы реальных (*bhāvasvabhāvaśūnyatā*), что следует понимать так: не имеет места возникновение реальных в силу их собственной природы [Saddharmalankavatasutram, 1963. P. 32]. Как говорилось выше, самосущее — это то, что является причиной существования самого себя. Но уже поэтому возникнуть оно не может, ибо возникновение означало бы, что было время, когда такой реалии не было, что противоречит ее пониманию как самосущей. Таким образом, и второй аспект тоже указывает всего лишь на отсутствие чего-либо у реальных, а именно — их самобытия.

Рассмотрим также шестой и седьмой аспекты пустоты. Шестой — это «великая пустота благородного знания высшей реальности» (*paramārthāryajñānamahāsūnyatā*). Это означает, что «внутреннее постижение благородного знания “пусто” от следов и пороков всех воззрений» (*svapratyātmarjyājñānādhigamaḥ sarvadṛṣṭidoṣavāsanābhiḥ śūnyaḥ*) [*Saddharmalankavatarasutram*, 1963. P. 32], или, иными словами, знание истинной реальности свободно (*śūnya*) от следов любых концептуальных построений, ибо любые такие построения заведомо ложны в силу того, что истинную реальность невозможно описать ни на каком языке. В седьмом аспекте суть понятия пустоты как отсутствия видна еще более ясно: это «взаимная пустота» (*itaretaraśūnyatā*) — «если какая-то [вещь] где-либо отсутствует, то говорят, что это [место] свободно (*śūnya*) от нее» [*Saddharmalankavatarasutram*, 1963. P. 32].

То, что понятие пустоты не обозначает никакой реальности, но лишь указывает на отсутствие чего-либо постоянного, подобного атману веданты или пуруше санкхьи, и используется только как инструмент для изменения сознания адепта, видно и из дальнейших наставлений Будды. Он говорит далее, что буддхисаттвы используют слова «пустота», «нирвана», «вершина бытия» (*bhūtaakoṭi*) и т. д., чтобы избавить невежд (*bāla*, букв. «дитя») от страха перед учением о несуществовании души и наставить их в неконструирующем мышлении (*nirvikalpa*) [*Saddharmalankavatarasutram*, 1963. P. 33]. Путь к нирване свободен от чего бы то ни было самосущего [*Saddharmalankavatarasutram*, 1963. P. 41], и это в контексте учения Будды вполне естественно: ведь если бы что-то в сансаре было самосущим, то устранение его — а значит, и преодоление самой сансары — было бы невозможно, а нирвана — недостижима. Освобождение из сансары и просветление могут быть обретены именно потому, что колесо рождений и смертей не содержит в себе ничего онтологически самостоятельного (*svabhāvasūnya*).

Строго говоря, даже суждения типа «все дхармы пусты, то есть лишены самобытия» (*evaṃ śūnyā asvabhāvāḥ sarvadharmā*) сами по

себе тоже «пусты» от смысла, так как, будь они осмысленными, реальным было бы разделение всего сущего на пустое и непустое [*Saddharmalankavatarasutram*, 1963. P. 68]. Но любое подобное разделение есть только ментальный конструкт, порождаемый сансарическим сознанием с присущими ему аффектами, а значит, различение пустого и непустого, если принимать его за нечто реальное. Само по себе помрачает сознание и закабалает его в сансаре.

Сходное понимание пустоты как отсутствия мы находим и в другой махаянской сутре — «Сандхинирмочана-сутре» (*Samdhinirmocana-sūtra*, «Сутра об освобождении от оков»), текст которой, дошедший до нас только в китайском и тибетском переводах (санскритский оригинал утрачен), сформировался в течение II–IV вв. Врата обители Так Приходящего — это освобождение, состоящее в постижении пустоты всего сущего, отсутствия образов (то есть ментального конструирования) и свободы от желаний [*The Scripture on the Explication of Underlying Meaning*, 2000. P. 8]. Суть понятия пустоты Будда иллюстрирует в сутре, используя образ пустого пространства, которое пронизывает все именно потому, что «пусто» от любых материальных форм. На том же основании можно говорить и о существовании некой истинной реальности (*bhūta-tathatā*). Скрытой от нас сансарической реальностью: последняя лишена (*śūnya*) самобытия и потому может быть «устранена» (не буквально, разумеется, а только с точки зрения теории познания) или «отодвинута в сторону», чтобы сознание могло постичь реальность как она есть [*The Scripture on the Explication of Underlying Meaning*, 2000. P. 37]. В этой сутре Будда наставляет учеников о пустоте всех учений (они либо буквально ложны, то есть «пусты» от истины, либо представляют собой — как само учение Будды — только средство для трансформации сознания), пустоте всех образов (как тех, которые возбуждают в простых людях чувственные влечения, так и тех, которым могут поклоняться ученики, стремящиеся к достижению религиозных целей), пустоте всего внешнего (в вещах, коими можно обладать, нет ничего, что делало бы их ценными самими по себе) и т. д. [*The Scripture*

on the Explication of Underlying Meaning, 2000. P. 65–67].

Та же пустота как отсутствие предстает перед нами и в более раннем тексте — «Вималакирти-нирдеша-сутре» (Vimalakīrti-nirdeśa-sūtra, «Сутра о наставлениях Вималакирти», I–II вв.), многие черты которой сближают ее с сутрами запредельной мудрости. Одна из таких черт — идея недвойственного сознания, или сознания, свободного от оппозиции субъекта и объекта. Граница между этими двумя реалиями препятствует истинному познанию, так как не может быть преодолена до конца, и подлинное познание — это познание, полностью стирающее эту границу. В «Вималакирти-нирдеша-сутре» пустота объясняется при помощи образа пустого дома. Мирянин Вималакирти, ожидая прихода бодхисаттвы Маньджушри со свитой, делает свой дом пустым, в нем не остается ничего, кроме того ложа, на котором лежит сам Вималакирти. Затем между ним и Маньджушри происходит примечательный диалог, в котором хозяин дома говорит, что не только его дом пуст — все земли будд пусты, но познать пустоту невозможно, ибо она не познаёт сама себя [Сутра «Поучения Вималакирти», 2005. С. 55]. Но есть в этой сутре и еще один момент, не отраженный столь же ясно в ранее рассмотренных текстах: истину невозможно выразить словами. Когда Маньджушри задает вопрос о том, в чем состоит истинное учение о недвойственности, бодхисаттвы из его свиты дают разные ответы, но Вималакирти отвечает на вопрос молчанием. Маньджушри восклицает: «Прекрасно, сын рода, прекрасно! Это и является входом в недвойственность бодхисаттв. При этом не задействуются звуки, слова и мышление» [Сутра «Поучения Вималакирти», 2005. С. 99]. Иначе говоря, даже утверждение, что все вещи пусты, ложно именно потому, что оно есть некоторое *утверждение*. Такие суждения могут быть осмысленными на уровне относительной истины, но для достижения уровня абсолютной истины они должны быть оставлены точно так же, как и любые другие суждения. Поэтому истинным ответом на вопрос об абсолютной истине будет только молчание [Burton, 2017. P. 147].

Ярче всего такое представление выразили представители мадхьямаки. У Нагарджуны структура языка не в состоянии выразить реальность как она есть. Разумеется, никто не отрицает существования истинной реальности — отрицается лишь ее соответствие нашим представлениям о ней или вообще каким бы то ни было возможным представлениям. Сансарическая реальность, как было сказано выше, связана оковами взаимной причинности, а состояние просветления «пусто» в том смысле, что свободно от этого и от любых помрачающих сознание факторов. Śūnyatā, таким образом, характеризует состояние, «пустое» от противопоставления субъекта и объекта, — но такое состояние не может быть выражено словами или какими-либо другими знаками [Harris, 1991. P. 1–2].

Наконец, в одной из самых ранних махаянских сутр — «Аштасахасрика-праджняпарамита-сутре» Субхути, ученик Будды, наставляет Шакру о пустоте: именно в ней должен утвердиться бодхисаттва, чтобы обрести совершенную запредельную мудрость. Это значит, что он не должен придерживаться никакой позиции, принимая ее за истину или хотя бы часть истины. Ни одна группа (skandha) дхарм не может поистине считаться ни пустой, ни непустой, ни наделенной атманом, ни лишенной его, ни чистой, ни нечистой и т. д. [Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā, 1960. P. 18] — то есть любые противоположности объявляются ложными. Однако именно на противоположностях строится любая знаковая система: знак отграничивает некоторое множество объектов (состоящее хотя бы из одного элемента или даже фактически — но не логически — пустое), указывая на их отличие от всего остального универсума. Поэтому ни одна знаковая система — естественный язык или что-либо иное — не может выразить реальность как она есть, и бодхисаттва будет утверждать, что нечто пусто или непусто в зависимости от того, кому он проповедует Дхарму.

Запредельная мудрость называется в сутре «матерью бодхисаттв» по причине свободы ее от собственных признаков [Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā, 1960. P. 86]. Термин «собствен-

ный признак» (svalakṣaṇa), в свою очередь, требует некоторых пояснений. В комментарии к фундаментальному трактату Васубандху «Энциклопедия Абхидхармы» (Abhidharmakośa-bhāṣya) дхарма понимается как «носитель собственной сущности» (svalakṣaṇadhāraṇād dharmah) [Васубандху, 1998. С. 193; Vasubandhu, 1967. P. 2]. Дхарма как элементарное психофизическое состояние или вернее, единица описания психической жизни [Рудой, 1998. С. 71] имеет, согласно хинаянским представлениям, собственный признак, по которому разные дхармы и группируются в определенные классы (группы, элементы познавательного акта, источники сознания). Для дхарм каждого класса характерен собственный признак: например, для дхарм группы материи это подверженность пространственному изменению [Asanga, 1950. P. 2]. При этом, в отличие от махаяны с ее пониманием любых границ как онтологически пустых, для хинаянских школ наличие того или иного отличительного признака у некоторой вещи или множества вещей указывает на их определенную сущность, отличную от сущностей любых других вещей [Dhammajoti, 2009. P. 19]. Именно наличие собственного признака, не меняющегося во времени, и делает возможным понимание дхармы как элементарного психофизического состояния [Рудой, 1998. С. 74]. Но в махаяне даже сами дхармы стали рассматриваться как элементы языка описания реальности, а не самой реальности, — причем языка, который, по замыслу, призван описывать реальность, но вместо этого конструирует лишь заведомо ложные представления о ней. Скрывая ее саму от непросветленного сознания. Если для последователей хинаяны результатами ментального конструирования были только общие признаки (sāmānyalakṣaṇa), то махаянские мыслители пошли дальше — они признали конструктами даже и собственные признаки. В школе йогачара, учение которой оформилось в IV в., сконструированная природа имеет своей причиной познавательную ошибку. Состоящую в том, что каждому слову или выражению приписывается существование некоторой реальности, которая этим словом или выражением обозначается [Sonam

Thakchöe, 2015. P. 74]. Но само понятие собственного и тем более — общего признака есть только высказывание, состоящее из знаков, и потому оно ложно. Запредельная мудрость, рассматриваемая с этой точки зрения, оказывается свободной от признаков именно потому, что она имеет принципиально внезнаковый характер. Строго говоря, даже это последнее высказывание ложно, ибо об истинной реальности ничего невозможно сказать и даже помыслить нашим сансарическим сознанием.

Однако о том, что пусто, в сутре все же говорится довольно подробно. Если дхармы пусты, то они не возникают и не исчезают — то есть не подвержены изменению, а именно оно и в буддизме, и в других индийских религиозно-философских системах считается сущностной характеристикой сансары и страдания. Эти дхармы не являются объектами познания (аргамеуа), не имеют признаков, необусловлены, о них невозможно говорить — то есть они и есть истинная реальность [Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā, 1960. P. 173].

Но, разумеется, все, что сказано в этих сутрах, имеет в первую очередь сотериологическое значение. Задача последователя Будды — освободиться от неведения и аффектов, помрачающих сознание, а для этого надо осознать, что все сущее не имеет никакой необходимо присущей ему ценности и вообще какой-либо собственной неизменной природы. Влечение ко всему, что окружает нас в сансаре, согласно учению буддизма, укоренено не в самих объектах влечений, а в нас самих. Если бы какая-то вещь сама по себе вызывала влечение, то она вызывала бы его всегда и у всех независимо от их собственного состояния. Но даже на уровне повседневной практики мы знаем, что одна и та же вещь может вызывать влечение у одного человека, отвращение — у другого, а третьего оставлять равнодушным и что один и тот же человек может в одно время по отношению к одной и той же вещи испытывать влечение, а в другое время оставаться к ней безразличным. Уже одно это говорит о том, что почва и причина влечений — их субъект, а не объект. Недавно была предложена любопытная интерпретация

того, что именно отрицается в мадхьямаке: это, выражаясь языком современной философии сознания, «нарративное Я» (narrative self) или самописание личности, выстраиваемое при помощи языковых конструкций и опирающееся на различающее мышление. Но если последователи хинаянских школ отрицают «нарративное Я», сводя его к множеству мгновенно-существующих дхарм, то для мадхьямик даже такая редукция недостаточна, ибо она все же сохраняет значение знаков так, как если бы они имели некие необходимо присущие им значения [Correya, 2022, passim]. Это выводит нас непосредственно к сотериологической проблематике, ибо сама практика использования языка и отношения к нему становится причиной закабаления в сансаре или, наоборот. Средством просветления сознания. Переописание собственной личности в терминах дхарм, как предписывают школы хинаяны, приводит к тому, что человек начинает видеть в себе уже не некое неизменное «Я», пребывающее в этом теле и имеющее в будущем переселиться в какое-то другое, а множество отдельных элементов без какого-либо единого управляющего ядра. Но следующий шаг — это переописание себя в соответствии с представлениями махаяны, когда даже это первое (хинаянское) описание понимается как ложное или, во всяком случае, предварительное. Именно поэтому в сутре предписывается медитировать о дхармах как о пустых, не приписывая им пустоту как сущность — ибо пустота есть как раз отсутствие сущности или чего-то постоянного в них, чего-то, что четко отграничивало бы одни дхармы от других [Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā, 1960. P. 183].

Как видим, понятие пустоты не является чисто махаянским — оно известно и хинаянским текстам, хотя на основании сохранившихся источников и невозможно сказать, в каком из течений буддизма оно появилось; возможно, оно возникло еще до разделения буддизма на махаяну и хинаяну. Кроме того, содержание этого понятия менялось: в более ранних текстах — в раннемахаянских сутрах и

в Палийском Каноне — оно обозначало всего лишь отсутствие «Я» или того, что относится к «Я», во всем сущем, то есть представляло собой результат развития принципа anātman («не-Я», несуществование неизменной души как «центра» личности). Впрочем, уже в махаянских сутрах понимание его было несколько шире: оно понимается здесь как отсутствие не только «Я», но и собственных признаков дхарм, то есть оказывается производным от общего для махаяны принципа dharma-nairātmya (отсутствия чего-либо постоянного не только в личности, но и в самих дхармах). Дальнейшая интеллектуальная эволюция буддизма привела к обогащению понятия пустоты еще одним смысловым оттенком — интерпретацией śūnyatā как niḥsvabhāva, отсутствие чего бы то ни было самосущего во всем сансарическом мире. Если бы существовало в сансаре что-то самосущее (svabhāva) — то, что имеет причиной самое себя, — то сама сансара была бы непреодолимой, а достижение высшего религиозного идеала буддизма — обретение просветления и нирваны — невозможным.

Особенностью махаянского понимания пустоты является то, что это понятие рассматривается как сугубо инструментальное — не отражающее никаких свойств реальности как таковой и необходимое только для изменения сознания адепта таким образом, чтобы он оказался в состоянии сам познать реальность. Именно в этом смысле сама пустота «пуста», ибо это понятие не может быть основой какого-либо мировоззрения. Построение же каких-то концептуальных конструкций на основе его приводит только к еще более глубокому закабалению в сансаре, как и любое понятийное мышление, исходящее из установки, что язык или какая-то другая знаковая система могут описывать реальность. В действительности, согласно махаяне, любой язык представляет собой только инструмент, и важно лишь так перестроить язык и собственное отношение к нему, чтобы осознать его инструментальный характер и «пустоту» от любой возможной связи с реальностью самой по себе.

Использованная литература

- Васубандху, 1998: *Васубандху*. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Т. 1: Раздел I: Учение о классах элементов; Раздел II: Учение о факторах доминирования в психике. Изд. подгот. Е. П. Островская, В. И. Рудой. М.: Ладомир, 1998.
- Vasubandhu*. Entsiklopediia Abhidharmy (Abhidharmakosha). T. 1: Razdel I: Uchenie o klassakh elementov; Razdel II: Uchenie o faktorakh dominirovaniia v psikhike. Izd. podgot. E. P. Ostrovskaiia, V. I. Rudoi [Vasubandhu. The Encyclopedia of Abhidharma (Abhidharmakosha). Vol. 1. Pt. I: The Theory of the Classes of Elements; Pt. II: The Theory of the Factors of Domination in the Mind. Ed. and transl. by E. P. Ostrovskaiia, V. I. Rudoi]. Moscow: Ladomir, 1998.
- Кобзев, 2011: *Кобзев А. И.* «Ланкаватара-сутра» // *Степанянец М. Т.* (ред.) *Философия буддизма: Энциклопедия*. М.: Восточная литература, 2011. С. 395–398.
- Kobzev A. I.* Lankavatāra-sūtra // *Stepaniants M. T.* (red.) *Filosofia buddizma: Entsiklopediia* [Lankavatāra-sūtra // *Stepaniants M. T.* (ed.) *Buddhist philosophy: An encyclopedia*] Moscow: Vostochnaia literatura, 2011. P. 395–398.
- Рудой, 1998: *Рудой В. И.* Введение в буддийскую философию // *Васубандху*. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Т. 1: Раздел I: Учение о классах элементов; Раздел II: Учение о факторах доминирования в психике. Изд. подгот. Е. П. Островская, В. И. Рудой. М.: Ладомир, 1998. С. 11–113.
- Rudoi V. I.* Vvedenie v buddiiskuiu filosofiiu // *Vasubandhu*. Entsiklopediia Abhidharmy (Abhidharmakosha). T. 1: Razdel I: Uchenie o klassakh elementov; Razdel II: Uchenie o faktorakh dominirovaniia v psikhike. Izd. podgot. E. P. Ostrovskaiia, V. I. Rudoi [Introduction to Buddhist Philosophy. In: *Vasubandhu*. The Encyclopedia of Abhidharma (Abhidharmakosha). Vol. 1. Pt. I: The Theory of the Classes of Elements; Pt. II: The Theory of the Factors of Domination in the Mind. Ed. and transl. by E. P. Ostrovskaiia, V. I. Rudoi]. Moscow: Ladomir, 1998. P. 11–113.
- Сутра «Поучения Вималакирти», 2005: Сутра «Поучения Вималакирти» / Пер. с тиб. А. М. Донца. Улан-Удэ: Издательство БНЦ СО РАН, 2005.
- Sūtra «Poucheniia Vimalakīrti» / Per. s tib. A. M. Dontsa [Sūtra «Instructions of Vimalakīrti». Transl. from Tibetan by A. M. Donets]. Ulan-Ude: BNTS SO RAN Publishers, 2005.
- Терентьев, 1989: *Терентьев А. А.* «Сутра сердца праджняпарамиты» и ее место в истории буддийской мысли // *Буддизм: история и культура*. М.: Наука, ГРВЛ, 1989. С. 4–21.
- Terentyev A. A.* “Sutra serdtsa prajñāpāramity” i ee mesto v istorii buddiiskoi mysli // *Buddizm: istoriia i kul'tura* [“The Heart Sūtra of Prajñāpāramitā” and its Place in the History of Buddhist thought. In: *Buddhism: History and Culture*]. Moscow: Nauka, GRVL, 1989. P. 4–21.
- Торчинов, 2000: *Торчинов Е. А.* Введение в буддологию. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000.
- Torchinov E. A.* Vvedenie v buddologiiu [Introduction to Buddhist Studies]. St. Petersburg: Sankt-Peterburgskoe filosofskoe obshchestvo, 2000.
- Торчинов, 1991: *Торчинов Е. А.* О психологических аспектах учения праджняпарамиты (на примере «Ваджрачхедика-праджняпарамита-сутры») // *Психологические аспекты буддизма / Под ред. Н. В. Абаева*. 2-е изд. Новосибирск: Наука, 1991. С. 104–124.
- Torchinov E. A.* O psikhologicheskikh aspektakh ucheniia prajñāpāramity (na primere “Vajracchedika-prajñāpāramitā-sūtry”) // *Psikhologicheskie aspekty buddizma / Pod red. N. V. Abaeva*. 2-e izd. [A. On the Psychological Aspects of the Prajñāpāramitā Teaching (according to “Vajracchedika-prajñāpāramitā-sūtra”). In: *Abaev N. V.* (ed.) *Psychological Aspects of Buddhism*]. 2nd ed. Novosibirsk: Nauka, 1991. P. 104–124 (in Russian).
- Чандракирти*. Введение в мадхьямику / Пер. с тиб. А. М. Донца. СПб.: Евразия, 2004.
- Candrakīrti*. Vvedenie v Madhyamiku / Per. s tib. A. M. Dontsa [Introduction to Madhyamaka. Transl. from Tibetan by A. M. Donets]. St. Petersburg: Eurasia, 2004.
- Шохин, 2011: *Шохин В. К.* Типитака // *Степанянец М. Т.* (ред.) *Философия буддизма: Энциклопедия*. М.: Восточная литература, 2011. С. 680–686.
- Shokhin V. K.* Tipīṭaka // *Stepaniants M. T.* (red.) *Filosofia buddizma: Entsiklopediia* [Tipīṭaka. In: *Stepaniants M. T.* (ed.) *Buddhist philosophy: An encyclopedia*]. Moscow: Vostochnaia literatura, 2011. P. 680–686 (in Russian).
- A Buddhist Manual of Psychological Ethics 2004: *A Buddhist Manual of Psychological Ethics: Dhammasaṅgaṇī, Compendium of States or Phenomena*. Transl. by C. A. F. Rhys Davids. 3rd ed. Oxford: The Pali Text Society, 2004.

Asanga, 1950: *Asanga*. Abhidharma samuccaya. Critically edited and studied by Pralhad Pradhan. Santiniketan: Visva-Bharati, 1950 (in Sanskrit).

Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā, 1960: *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*. Ed. by P. L. Vaidya. Darbhanga: The Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning, 1960 (in Sanskrit).

Boqvist, 1993: *Boqvist Å.* Trisvabhāva: A Study of the Development of the Three-nature-theory in Yogācāra Buddhism. Lund: University of Lund, Department of History of Religions, 1993.

Burton, 2017: *Burton D.* Buddhism: A Contemporary Philosophical Investigation. New York: Routledge, 2017.

Conze, 1975: *Conze E.* List of Buddhist Terms // The Tibet Journal, 1975, Vol. 1, No. 1. P. 36–62.

Conze, 1978: *Conze E.* The Prajñāpāramitā Literature. Tokyo: Reiyukai, 1978.

Correya, 2022: *Correya S. J.* Never Waking into Reality: Narrative Self in the Madhyamaka // *Sophia*, 2022. <https://doi.org/10.1007/s11841-021-00881-1>. Accessed 17.05.2022.

Dhammajoti, 2009: *Dhammajoti K. L.* Sarvāstivāda Abhidharma. Hong Kong: Centre of Buddhist Studies, The University of Hong Kong, 2009.

Harris, 1991: *Harris I. Ch.* The Continuity of Madhyamaka and Yogācāra in Indian Mahāyāna Buddhism. Leiden, New York, København, Köln: E. J. Brill, 1991.

Nāgārjuna, 1960: *Nāgārjuna*. Madhyamakaśāstra with the Commentary “Prasannapadā” by Candrakīrti. Ed. by P. L. Vaidya. Darbhanga: The Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning, 1960 (in Sanskrit).

Points of Controversy..., 2010: *Points of Controversy or Subjects of Discourse: Kathāvatthu*. Transl. by Shwe Zan Aung and C. A. F. Rhys Davids. Bristol: Pali Text Society, 2010.

Saddharmalankāvatārasūtram, 1963: *Saddharmalankāvatārasūtram*. Ed. by P. L. Vaidya. Darbhanga: The Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning, 1963 (in Sanskrit).

Sonam Thakchöe, 2015: *Sonam Thakchöe*. Reification and Nihilism: The Three-Nature Theory and Its Implications // *Madhyamaka and Yogācāra: Allies or Rivals?* / Ed. by J. L. Garfield and J. Westerhoff. Oxford: Oxford University Press, 2015. P. 73–110.

The Lankāvatāra Sūtra, 1932: *The Lankāvatāra Sūtra: A Mahāyāna Text*. Transl. by D. T. Suzuki. London: George Routledge and Sons, 1932.

The Middle Length Discourses..., 1995: *The Middle Length Discourses of the Buddha: A New Translation of the Majjhima Nikāya* / Transl. by Bhikkhu Ñāṇamoli and Bhikkhu Bodhi. Somerville: Wisdom Publications, 1995.

The Scripture on the Explication of Underlying Meaning, 2000: *The Scripture on the Explication of Underlying Meaning*. Transl. by J. P. Keenan. Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2000.

Tola, Dragonetti, 1983: *Tola F., Dragonetti C.* The Trisvabhāvakārikā of Vasubandhu // *Journal of Indian Philosophy*, 1983, No. 11. P. 225–266.

Vasubandhu, 1967: *Vasubandhu*. Abhidharma-kośabhāṣya. Ed. by P. Pradhan. Patna: K. P. Jayaswal Research Institute, 1967 (in Sanskrit).

Evolution of the Concept of Emptiness: from Pāli Canon to Late Madhyamaka

Sergey L. BURMISTROV

Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences

The term “emptiness” (śūnyatā), fundamental for the Mahāyāna Buddhism, appears for the first time in Pāli Canon where it designates absence of something constant in the saṃsāric world. It is semantically associated with the basic Buddhist dogmatic concept of anātman denoting the non-existence of “I” or something related to “I”. The term “emptiness” is interpreted in early Mahāyāna sūtras (“Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra”, “Laṅkāvatāra-sūtra”, “Saṃdhinirmocana-sūtra”) in the same way. According to “Laṅkāvatāra-sūtra” it has fully instrumental character and does not denote any quality of reality itself. In Madhyamaka it is treated as a notion designating non-existence anything self-existent (causing itself). Anyway the basic aspect of the term “emptiness” is the soteriological one: it is necessary for the transformation of the consciousness of adept that makes it free from afflictions and lets it know the true reality.

Keywords: Buddhist written monuments in Sanskrit, Mahāyāna sūtras, Pāli Canon, nirvāṇa, bodhisattva ideal.

About the author: **Sergey L. BURMISTROV**, Dr. Sci. (Philosophy), Leading Researcher of the Department of Central and South Asian Studies, Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences (18, Dvortsovaya emb., St. Petersburg, Russia, 191186), ORCID 0000-0002-5455-9788 (SLBurmistrov@yandex.ru).