

**НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ ІМЕНІ Г.С. СКОВОРОДИ**

На правах рукопису

Стрелкова Анастасія Юріївна

УДК 1 (091): 294.3

**ГЕНЕЗА ТА СУТНІСТЬ ВЧЕННЯ ПРО ПОРОЖНЕЧУ
В ФІЛОСОФІЇ БУДДИЗМУ**

Спеціальність 09.00.05 – історія філософії

Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора
філософських наук

Науковий консультант

Лях Віталій Васильович

доктор філософських наук, професор

Київ – 2016

ЗМІСТ

ВСТУП	с. 6
РОЗДІЛ 1. Джерела та методологічні засади дослідження	с. 20
1.1. Огляд літератури за темою	с. 20
1.2. Методологічні засади дослідження	с. 40
РОЗДІЛ 2. Філософія порожнечі в ранньому буддизмі або перше обертання колеса Дгарми	с. 85
2.1. Витоки буддійського вчення про порожнечу	с. 85
2.2. Вчення про не-«я» (<i>anātman</i>), чотири ознаки істини про страждання та закон зумовленого виникнення (<i>pratītyasamutpāda</i>) або порожнеча речей	с. 92
2.3. «Практика порожнечі» або порожнеча понять	с. 102
2.4. Нірвана або порожнеча свідомості	с. 125
РОЗДІЛ 3. Філософія порожнечі в сутрах праджняпараміти та мадг'ямаці або друге обертання колеса Дгарми	с. 130
3.1. Класичне «вчення про порожнечу» мадг'ямаки (<i>śūnyā-vāda</i>) – не-«я» дгарм	с. 130
3.2. Філософія порожнечі в сутрах праджняпараміти	с. 135
3.2.1. «Діамантова сутра» (<i>Vajracchedikā-prajñāpāramitā-sūtra</i>)	с. 145

3.2.2. Hṛdaya-sūtra («Сутра серця») та інші сутри праджняпараміти	с. 160
3.3. Двадцять аспектів порожнечі	с. 167
3.4. Шунья-вада Нагарджуни	с. 182
3.4.1. Два розуміння терміну <i>pratītyasamutpāda</i>	с. 193
3.4.2. Методологія Нагарджуни	с. 198
3.4.3. Відсутність власної природи (<i>svabhāva</i>): порожнеча понять у Нагарджуни	с. 201
3.4.4. Сансара (зумовленість) та нірвана: зародження принципу неподвійності	с. 206
3.4.5. Проблема абсолюту	с. 215
3.5. Ідеї праджняпараміти та мадг'ямаки в Китаї	с. 231
3.5.1. Праджняпараміта в Китаї: ранні тлумачення порожнечі	с. 232
3.5.2. Китайська мадг'ямака – школа саньлунь	с. 242
РОЗДІЛ 4. Філософія порожнечі як істинної реальності або третє	
обертання колеса Дгарми	с. 261
4.1. Підстави для трансформації вчення про порожнечу	с. 261
4.2. Позитивне тлумачення порожнечі в йогачарі	с. 262
4.3. Природа будди та порожнеча в магаянській «Магапарінірвана-сутрі»: порожнеча і не-порожнеча або «порожнеча першого значення» .	с. 271
4.4. Інтерпретація буддійського поняття порожнечі у «Грідая-сутрі»	с. 284
4.5. Школа тяньтай: дві істини Нагарджуни та три істини тяньтай	с. 294
4.6. Школа хуаянь: взаємна безперешкодність речей та принципу та взаємна безперешкодність речей одна одній	с. 302
4.7. Школа чань-дзен: динамічна природа порожнечі	с. 324
РОЗДІЛ 5. Філософські проблеми порожнечі	с. 353

5.1. Порожнеча та мова: проблема сутності та явлення в буддизмі	с. 353
5.2. Порожнеча та етика: етика та онтологія людського буття у буддизмі ..	с. 362
5.3. Порожнеча, буття і небуття: співвідношення буття, небуття та порожнечі в буддійській онтології	с. 377
ВИСНОВКИ	с. 393
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ	с. 398

ПЕРЕЛІК УМОВНИХ ПОЗНАЧЕНЬ

МСДД – Мандзі сінсан Дайніппон Дзокудзōкьō 卍新纂大日本續藏經 («Переглянутий додаток до великої японської Трипітаки “Мандзі”») / За ред.: Кавамури Кōсьō 河村孝照, Нісі Гію 西義雄 та Тамакі Кōсірō 玉城康四郎. – Т. 1–100. – Токіо: Кокусью канкō-кай 國書刊行會, 1975–1989. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: www.tripitaka.cbeta.org.

ТСД – Тайсьō сінсьō Дайдзōкьō 大正新脩大藏經 («Заново укладена Трипітака років Тайсьō») / За ред. Такакусу Дзюндзірō 高楠順次郎, Ватанабе Кайкьоку 渡辺海旭 та ін. – Т. 1–100. – Токіо: Тайсьō іссайкьō канкōкай, 1924–1932 [–1935]. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: www.l.u-tokyo.ac.jp/~sat/.

СВЕТА – СВЕТА (Chinese Buddhist Electronic Text Association) Chinese Electronic Tripiṭaka Collection. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: www.tripitaka.cbeta.org.

ММК – Mūlamadhyama-kārikā.

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. У сучасній західній науці дедалі зростає зацікавлення східною думкою, у якій виявляється чимало паралелей з найновішими досягненнями у галузях філософії, психології, медицини, а також у природничих науках. Це свідчить про те, що в умовах глобалізації суспільства дослідження східної філософії і буддизму зокрема дає змогу віддаленим географічно та культурно традиціям знайти спільні точки відліку для взаємного порозуміння і пошуку нових підходів до розв'язання актуальних проблем сучасності.

Філософія буддизму є насамперед філософією свідомості і спрямована на розкриття природи людського мислення і реалізацію сутності людини. У рамках буддійської традиції філософія порожнечі має сотеріологічне спрямування і є не лише уможлядною метафізикою, а й екзистенційною філософією, яка дає можливість побачити нові підходи до вирішення наріжних проблем духовності людства, про що свідчить зокрема популярність на Заході праць Далай-лами XIV з буддизму.

Адекватне розуміння філософських підвалин буддизму відкриває шлях до розуміння буддійської культури та способу мислення її носіїв і є конче необхідним для розуміння розгортання історичних процесів, формування морально-етичних цінностей, розвитку політико-економічних стосунків на Сході.

З огляду на це незаперечною є актуальність досліджень з буддизму, який як одна з світових релігій у минулому відігравав та продовжує відігравати сьогодні надзвичайно важливу роль у формуванні світогляду країн поширення буддизму, а також поступово починає справляти дедалі більший вплив в усьому світі.

Філософія порожнечі (санскр. *śūnyatā*, кит. кун 空, яп. кю, та *ākāśa*, кит. сюйкун 虛空, яп. кокю) є однією з базових концепцій буддизму. Вона як центральна ідея проходить через тексти палійського канону, праджняпарамітські сутри буддизму магаяни, вчення засновника мадг'ямаки Нагарджуни, тексти традиції татхагатагарбги – так чи інакше витлумачена, доктрина порожнечі лежить в основі вчення всіх без виключення шкіл буддизму. Дослідження її змісту та еволюції дає змогу побачити буддизм як цілісний організм, який змінюється та розвивається згідно з власною внутрішньою логікою. Адже три обертання колеса Дгарми, як самі буддисти називають три основні етапи розвитку традиційної думки, пов'язані якраз з кардинальним переосмисленням значення порожнечі в буддійській філософії.

З теоретико-методологічної точки зору філософія порожнечі є ключем до всієї філософії буддизму, адже на неї спирається вся її структура (онтологія, гносеологія, етика тощо). Тому її дослідження є одним з актуальних завдань сучасної української філософської науки, у якій зараз лише починає формуватися власна буддологічна традиція.

У вітчизняній філософській науці дедалі зростає необхідність звернення до надбань філософських традицій Сходу. Це пов'язано, з одного боку, з поступовим відновленням перерваного свого часу процесу становлення українського сходознавства. А з іншого боку, зумовлено методологічними труднощами, притаманними міждисциплінарним дослідженням (філософії та філології), що уповільнює розвиток цієї галузі порівняно зі сходознавством в

цілому. Особливо це стосується України, де питання створення та розвитку філософського сходознавства наразі є особливо актуальним. За таких умов конче необхідними є дослідження, які б задовольнили потребу у точній науковій інформації у даній сфері, адже, незважаючи на розмаїття популярної літератури про Схід, у вітчизняній науці дотепер ще майже немає фундаментальних наукових видань з даної тематики.

Стан наукової розробки проблеми. Вчення про порожнечу привертало увагу дослідників від самого початку наукового вивчення буддизму. Утім, традиційно його розглядали як вчення першої філософської школи буддизму магаяни – мадг'ямаки. У межах досліджень мадг'ямаки, у свою чергу, Є. О. Торчинов виділяє чотири базові інтерпретації порожнечі: нігілістичну (ранні буддологічні праці), релятивістську (Ф. І. Щербатської), абсолютистську (Т. Р. В. Мурті) та критичну (найбільш сучасна).

Останнім часом дослідження порожнечі дедалі більше виходить за межі мадг'ямаки. Загалом історію розвитку філософії порожнечі можна розділити на три послідовні етапи: ранньобуддійський, мадг'яміківський та пост-мадг'яміківський.

У світовій буддології найбільш дослідженим є мадг'яміківський етап. Його вивчення було розпочато представниками російської буддологічної школи (В. П. Васильєв, І. Я. Шмідт, Ф. І. Щербатської, Є. Є. Оберміллер) і набуло серйозного масштабу на Заході у 50–60 рр. ХХ ст., коли з'явилися праці Е. Конзе, Т. Р. В. Мурті, Ф. Стренга. Загалом дослідженням цього етапу займалися: Е. Бюрнуф, М. Валлезер, М. Мюллер, С. Біл, Е. Ламотт, Н. Датт, Дж. Туччі, Накамура Хадзіме, В. Раманан, Д. С. Руегт, К. Ліндтнер, Р. Робінсон, К. К. Інада, Д. Дж. Калупагана, Й. В. де Йонг, Дж. Л. Гарфілд, Д. Р. Коміто, Д. Лой, Е. Джонстон, А. Кунст, А. К. Уордер, П. Вільямс, Г. Шопен, Дж. Гантінгтон,

Дж. Хамфріз, Т. Вуд, Ф. Тола та К. Драгонетті., Л. Гомес, Д. С. Лопес, Я. Натт'єр, Д. Бертон та ін.

У Росії до цих досліджень повернулися лише у 70-ті рр. ХХ ст. Б. Д. Дандарон, Л. Е. М'ялль, І. М. Кутасова, В. Н. Топоров, С. П. Нестеркін, С. Ю. Лепехов, В. П. Андросов, Л. Є. Янгутов, Є. О. Торчинов, А. М. Донець, О. Ж. Баяртуєва, Е. І. Хантаєва та ін.

Друге місце за масштабністю дослідження посідає постмадг'яміківський етап. Передусім ідеться про дослідження філософії порожнечі (або «ніщо») у дзен-буддизмі. Це праці таких відомих дослідників, як: Д. Т. Судзукі, А. Уотте, Р. Х. Блайс, К. Хамфріз, Г. Дюмулен, а також багатьох інших: Хісамацу Сін'іті, Вон Кью-Кіт, С. Судзукі, К. Секіда, Ф. Капло, М. Абе, С. Гайне, Т. Клірі, Б. Фор, Н. Уоддел, Ф. Ямпольські, Т. П. Казуліс, Р. Ф. Сасакі, Р. Е. Бусвелл, Р. Шарф, Дж. Макрей, К. Більфельдт, Ю. Йокоі, Х. Дж. Кім, Ф. Кук, Д. Лой, Р. Масунага, Д. К. Міккельсон, К. Ольсон, Д. Путні, Т. Райт, К. Танахасі, Н. Уодделл, Д. А. Фокс, Д. Форенкамп, Т. Е. Фошей, Д. Е. Шейнер; в Росії – М. В. Абаєв, Г. С. Померанц, С. П. Нестеркін, Г. Б. Дагданов, В. В. Малявін, В. Н. Горегляд, О. М. Ігнатович, Є. С. Штейнер, Ю. Б. Козловський, О. О. Маслов, А. Г. Фесюн, І. Є. Гаррі та ін.

Дослідженню інших шкіл цього періоду присвячено значно менше уваги, і концепт порожнечі тематизується у них в контексті розгляду таких доктрин як «природа будди», *татхата-тарбга*, *дгармадгату*, *дгармата* тощо. Серед дослідників цього періоду можна назвати Нагао Гадзіна (досліджує поняття *шуньяти* в йогачарі), Дж. Гопкінса (вивчає уявлення про порожнечу в чіттаматрі – на тибетському матеріалі), Чж. Ч. Ч. Гарму (розглядає концепт порожнечі у школі хуаянь).

Попри те, що наукове вивчення буддизму починалося саме з південної

традиції, дослідження порожнечі у ранньому буддизмі стало окремим напрямком лише в останні роки ХХ ст. Йдеться про праці таких дослідників, як: Ін-шунь, Фудзіта Кōтацу, М.-К. Чунг, Аналайо, С. де Велес, Дгаммаджотхі, Ши Хуйфен. Дослідники цього етапу доводять, що філософія порожнечі не була винаходом мислителів магаяни, а отже, між раннім буддизмом і буддизмом Великої Колісниці не було принципового розриву.

У сучасній Україні до вивчення буддизму або питань, пов'язаних з буддизмом, зверталися такі дослідники, як: О. Д. Огнєва, І. В. Отрощенко, Я. В. Боцман, С. П. Черняєв, В. В. Гладких, І. М. Колесник, Ду Хон Вей, Ю. П. Саух, І. В. Овчаренко (Сторожева), В. В. Лях, Р. В. Лях, А. М. Колодний, І. П. Бондаренко, С. Г. Секундант, Ю. Ю. Завгородній, С. В. Капранов, Г. В. Бокал, Я. В. Шекера, І. В. Карівець, Л. Т. Рискальдїєва, І. С. Родічева, М. А. Нестелеєв, І. І. Капріцин, Л. Крижешевська, Ю. Томашівська, Н. Б. Зброєва, Н. Катруца, А. О. Осипов, Д. Очкін, Р. Р. Якуц. Причому поняття порожнечі тематизовано як предмет дослідження лише у працях І. С. Родічевої та Я. В. Шекери, а також у коментарі до перекладу двох сутр праджняпараміти М. Васильєвої.

Отже, з-поміж виділених нами етапів розвитку філософії порожнечі добре дослідженим є лише мадг'яміківський, вивчення ранньобуддійського та постмадг'яміківського етапів триває. Що ж стосується цілісного дослідження буддизму як філософії порожнечі, яке б враховувало особливості усіх трьох історичних етапів розвитку буддизму і виявляло внутрішню логіку його еволюції, досьогодні такого дослідження не існує взагалі. Здійснення такого дослідження і є завданням цієї дисертації.

Зв'язок роботи з науковими програмами сектору історії східної філософії відділу історії зарубіжної філософії Інституту філософії імені

Г. С. Сковороди НАН України, де виконувалася дисертація, є безпосереднім. Робота над дисертаційним дослідженням пов'язана з виконанням планових тем «Філософія у традиційній східній думці» (IV кв. 2007 р. – III кв. 2010 р.; державний реєстраційний номер 0107U009392), «Філософські традиції Сходу у XIX – першій половині XX століття: трансформації інтелектуальних парадигм» (IV кв. 2010 р. – III кв. 2013 р.; державний реєстраційний номер 0112U001696) та «Антропологічні ідеї східних філософій: традиції та інновації» (IV кв. 2013 р. – III кв. 2016 р.; державний реєстраційний номер 0114U001835). Дисертантка є автором окремих розділів зазначених тем.

Мета і завдання дослідження. Метою дослідження є з'ясувати сутність буддійського вчення про порожнечу і розробити методологічний підхід, який дозволить простежити еволюцію філософської думки буддизму від його раннього періоду до сьогодення.

Реалізація мети дослідження передбачає виконання таких завдань:

- розробити методологічний підхід до дослідження вчення про порожнечу, який дозволить розкрити сутність філософської думки буддизму;
- зіставити поняття *шуньяти* і *акаші* з метою з'ясування їх змістового наповнення;
- здійснити порівняльний аналіз філософського термінологічного апарату буддизму з метою з'ясування відповідності термінології у текстах різних філософських традицій;
- визначити специфіку вчення про порожнечу в різні періоди історії буддизму;
- на матеріалах першоджерел з'ясувати трансформацію вчення про порожнечу на різних етапах розвитку буддизму: у ранньому буддизмі, в сутрах праджняпараміти і мадг'ямаці, в йогачарі та інших школах третього обертання

колеса Дгарми;

- з'ясувати оригінальний зміст базових буддійських термінів (палійських, санскритських, китайських та японських), тверджень, теорій, які належать різним школам буддизму і безпосередньо пов'язані з концептом порожнечі;

- уточнити кореляцію понять порожнечі і абсолюту, зокрема у філософії Нагарджуни;

- визначити підходи щодо розв'язання важливих філософських проблем буддизму, як от: сутність та явище, абсолютне і відносне, добро і зло, сансара і нірвана тощо.

Об'єктом дослідження є філософсько-релігійна традиція буддизму, представлена у текстах буддійського канону та постканонічній літературі.

Предметом дослідження є вчення про порожнечу як основа буддійської філософії, його еволюція та репрезентація на різних етапах історичного розвитку буддизму.

Методологічні засади дослідження визначені його предметом і завданнями. У даному дослідженні запропоновано новий підхід до вивчення проблематики порожнечі в буддизмі, який полягає у погляді на буддизм в цілому через вчення про порожнечу, яке обіймає два буддійські терміни – *шуньята* і *акаша* – і передбачає виділення у цілісній філософії порожнечі трьох нерозривно пов'язаних вимірів: порожнечі речей, порожнечі понять та порожнечі свідомості.

Особливістю цього підходу є перехід від усталеного у класичній і сучасній світовій буддології вузького розуміння філософії порожнечі як «вчення про порожнечу» (*шунья-вада*) Нагарджуни до увлення про загальнобуддійську філософію порожнечі, яка є наріжною для всіх його шкіл і напрямків (у тому числі періоду до появи *шунья-вади* Нагарджуни).

Дане дослідження здійснено у річищі актуальних тенденцій, що з'явилися

у сучасній буддології. По-перше, йдеться про пошук раціонального підходу до осмислення тих аспектів буддійської філософсько-релігійної традиції, що їх раніше розглядали як містичні та парадоксальні. По-друге, наголошується на заперечення принципового розриву між раннім буддизмом та магаяною (заперечення так званого «коперніканського перевороту» Т. Р. В. Мурті).

З огляду на нерозробленість в українській науці методологічної бази для перекладу буддійської філософської термінології, для роботи з буддійською термінологічним апаратом у цьому дослідженні запропоновано метод «антонімічних та симонімічних пар» або «смыслових пар», котрий у ситуації багатозначності терміну оригіналу дає змогу більш чітко встановити його семантичний спектр.

У дослідженні враховано також методологічні напрацювання таких вчених-буддологів, як: Н. В. Абаєв, Аналайо, В. П. Андросов, П. Вільямс, Чж. Ч. Ч. Гарма, А. М. Донець, Ін-шунь, Е. Конзе, О. М. Ігнатович, Е. Ламотт, С. Ю. Лепехов, Т. Р. В. Мурті, Л. Е. Мьяль, Нагао Гадзін, А. А. Накорчевський, Я. Наттєр, Є. Є. Оберміллер, Є. П. Островська, О. О. Розенберг, В. І. Рудой, Д. С. Руєгг, Ф. Стренг, Д. Т. Судзукі, В. Н. Топоров, Є. О. Торчинов, А. К. Уордер, М.-К. Чунг, Г. Шопен, Ф. І. Щербатської, Л. Є. Янгутов та ін.

Наукова новизна дисертаційного дослідження полягає в тому, що в ньому вперше запропоновано концептуально новий підхід до історії філософської думки буддизму і на його базі здійснено реконструкцію буддійського вчення про порожнечу як базового у філософії всіх буддійських шкіл та напрямків в усі періоди його історичного розвитку, відтворено його становлення, еволюцію, специфіку репрезентації в конкретних історичних формах та показано його ефективність для розв'язання філософських проблем онтології, гносеології, етики буддизму.

Наукова новизна отриманих результатів міститься у таких положеннях:

Вперше у вітчизняній історико-філософській науці

- розроблено особливий методологічний підхід, який ґрунтується на внутрішній логіці самого буддійського вчення і вперше уможливорює здійснення адекватної історико-філософської реконструкції загальнобуддійської філософії порожнечі. Застосування цього підходу дозволило виокремити в буддійській філософії порожнечі три нерозривно пов'язані виміри: порожнечу речей (їх плинність та взаємозумовленість), порожнечу понять (їх нездатність вмістити в собі істинну реальність) та порожнечу свідомості (її здатність вміщувати все що завгодно);

- на відміну від традиційного підходу до філософії порожнечі, який обмежувався аналізом лише поняття порожнечі-*шуньяти* (санскр. *śūnyatā*, палі *suññatā*, тиб. *stong-pa-nyid*, кит. кун 空, яп. *кү*), тобто порожнечі як ілюзорності або нереальності тих чи інших об'єктів феноменального буття сансари (і, насамперед, нашого індивідуального «я»), у даному дослідженні для адекватної реконструкції загальнобуддійської філософії порожнечі залучено до розгляду також поняття порожнечі-*акаші* (санскр. *ākāśa*, палі *ākāsa*, тиб. *nam mkha'*, кит. *сюйкун* 虛空, яп. *кокү*), яке репрезентує ідею порожнечі як істинної реальності (абсолютний простір свідомості, нірвана);

- показано, що найуніверсальнішими буддійськими термінами, які дають змогу розкрити сутність вчення про порожнечу і репрезентують три його виміри, виокремлені згідно з запропонованим у цьому дослідженні підходом, є поняття: 1) «не-я [людини та речей]» або «відсутність я [в людині та речах]» (無我, кит. *у во*, яп. *муґа*, санскр. *anātman*) – відповідає порожнечі речей, 2) «беззнаковість» або «відсутність дискурсивних форм» (無相/想, кит. *у сян*, яп. *мусō*, санскр. *animitta*) – відповідає порожнечі понять, 3) «не-свідомість» або «не-розум» (無心,

кит. *у сінь*, яп. *мусін*) – відповідає порожнечі свідомості;

- на базі розробленого методологічного підходу та на основі аналізу репрезентативного кола першоджерел мовою оригіналу (буддійський канон та постканонічні тексти на палі, санскриті, китайською та японською мовами) здійснено реконструкцію буддійської філософії порожнечі;

- виявлено, що попри загальноприйняту у світовій буддології традицію розглядати як «філософію порожнечі» виключно доктрину сутр циклу інтуїтивної мудрості (*праджняпараміта*) та «вчення про порожнечу» (*шунья-вада*) Нагарджуни (II–III ст.) і його школи «серединного шляху» (*мадг'ямака*), філософія порожнечі є загальнобуддійською і охоплює всі без винятку історичні періоди і напрямки буддизму;

- обґрунтовано точку зору, згідно з якою центральним концептом буддійської філософії є «порожнеча» (*шуньята/акаша*), а не поняття «психо-фізичних елементів» (*дгарма*), що утворюють потік нашої свідомості (і хибно сприймаються нами як наше індивідуальне «я»), як традиційно було прийнято вважати у світовій буддологічній науці від часів О. О. Розенберга та Ф. І. Щербатського, які ознайомили Захід з вченням про дгарми;

- на підставі здійсненої за допомогою запропонованого підходу реконструкції загальнобуддійської філософії «порожнечі» спростовано поширений у сучасній буддології погляд, згідно з яким заперечується існування «буддизму» як такого і визнається релевантним лише дослідження окремих його шкіл та напрямків, які, через істотні доктринальні відмінності, необхідно розглядати радше як різні релігії, ніж як різні школи однієї релігії (Є. О. Торчинов та ін.);

Набули подальшого розвитку

- теза, згідно з якою на різних етапах розвитку філософії порожнечі був

домінантним один з виокремлених у цьому дослідженні аспектів порожнечі: порожнеча речей – на етапі раннього буддизму, порожнеча понять – на етапі виникнення першої філософської школи магаяни (мадг'ямаки), порожнеча свідомості – на етапі виникнення другої філософської школи магаяни (йогачари); у буддійській історіографії ці три етапи відповідають уявленню про три обертання колеса Дгарми;

- концепція порожнечі понять як одного з базових аспектів філософії порожнечі у ранньому буддизмі, яку залишає поза увагою М.-К. Чунг у своєму спеціальному дослідженні філософії порожнечі у ранньому буддизмі;

- висновок про те, що попри поширену у сучасній буддології точку зору, згідно з якою відкидається можливість існування абсолюту в *шунья-ваді*, у вченні Нагарджуни було уявлення про абсолют, який мислився у недискурсивній площині (*tathatā* – таковість) і інтерпретувався як нірвана, онтологічним підґрунтям якої є порожнеча;

Уточнено, що

- застосування розробленого підходу до розв'язання філософських проблем буддизму показало, що суперечливе і парадоксальне, на перший погляд, ставлення до проблем сутності та явища, абсолютного та відносного, добра і зла, сансари та нірвани та ін. у різних буддійських школах, є логічним і раціонально обґрунтованим, якщо аналізувати його з точки зору філософії порожнечі та принципу «неподвійності» (санскр. *advaita*, кит. *буер* 不二, яп. *фуні*), який необхідним чином впливає з неї;

- на матеріалі здійсненого дослідження визначено зв'язок між основними поняттями буддійської онтології: «буття» (有, кит. *ю*, яп. *у*, санскр. *bhāva*), «небуття» (無, кит. *у*, яп. *му*, санскр. *abhāva*) і «порожнеча» (空, кит. *кун*, яп. *кү*, санскр. *śūnyatā/ākāśa*), яка є більш фундаментальною, ніж дві попередні.

Теоретичне та практичне значення дослідження. У дисертації завдяки новому підходу до осмислення буддійського вчення про порожнечу, вперше у світовій буддології зроблено спробу висвітлити історію буддійської думки через еволюцію ідей порожнечі.

Дисертація є першим в українській історико-філософській науці фундаментальним дослідженням з буддійської філософії. Дослідження вводить в науковий обіг систему понять та термінологічний апарат буддизму, а також значний масив цитат з текстів оригіналу в українському перекладі. Теоретичні положення, фактологічний матеріал та результати дослідження може бути використано в наукових дослідженнях з філософії та історії всесвітньої філософії, релігієзнавства, а також у сучасних компаративістичних дослідженнях з філософії.

Матеріали дисертації може бути залучено для читання курсів зі східної та світової філософії, релігієзнавства, спеціальних курсів з філософії буддизму, культурології країн регіону поширення буддизму (Індії, Китаю, Японії, Тибету тощо), а також для написання підручників, довідників, словників та методологічних посібників з цієї тематики.

Особистий внесок здобувача. Основні положення та результати дисертаційного дослідження отримано дисертанткою самостійно. Переклад цитат з іншомовних джерел (з палі, санскриту, китайської, японської та тибетської мови) здійснено самостійно.

Кандидатську дисертацію на тему «Принципи дзен-буддизму у філософії Дьогена» захищено у 2006 р. Матеріали кандидатської дисертації у тексті докторської дисертації не використовувалися.

Апробація результатів дослідження. Основні тези і положення дисертаційного дослідження апробовано у виступах і доповідях на

всеукраїнських та міжнародних наукових та науково-практичних конференціях, круглих столах і семінарах: Семінарі дослідників східних філософій (28 вересня 2010, 26 жовтня 2010, 27 вересня 2011, 28 травня 2013, 26 листопада 2013, 24 червня 2014, 3 листопада 2015, Київ), Сьомій міжнародній сходознавчій конференції (Торчинівські читання): Метаморфози (22–25 червня 2011, Санкт-Петербург), міжнародних наукових конференціях «Дні науки філософського факультету – 2012» (18 квітня 2012, Київ), «Дні науки філософського факультету – 2013» (16 квітня 2013, Київ), «Дні науки філософського факультету – 2014» (15 квітня 2014, Київ), «Дні науки філософського факультету – 2015» (20 квітня 2015, Київ), «Дні науки філософського факультету – 2016» (20 квітня 2016, Київ), Міжнародній науковій конференції Цирендоржиєвські читання – 2012 (V) (25 травня 2012, Київ), Міжнародній науково-практичній конференції «Соціальна онтологія в структурах теоретичного знання (25–26 травня 2012 р., Іжевськ), III Всеукраїнській конференції індологів (30 січня 2013, Київ), Круглому столі «Поетика і практика езотеризму» (3–4 квітня 2015, Львів), Круглому столі «Буддизм в Україні та на Заході» (8 жовтня 2015, Київ).

Публікації. Основні положення та результати дисертаційного дослідження викладено в індивідуальній монографії «Буддизм: філософія порожнечі» (Київ, 2015) обсягом 25,5 друкованих аркуша та 36 публікаціях, 20 з яких є науковими статтями у фахових виданнях, 4 – у закордонних фахових виданнях, та в інших наукових публікаціях, матеріалах і тезах конференцій (загальним обсягом 17,1 друкованих аркуша).

Структура дисертації зумовлена логікою побудови дослідження, що впливає з його мети, основних завдань та методологічного підходу. Робота складається із вступу, п'яти розділів, поділених на 21 підрозділ, висновків, списку використаних джерел (402 позиції). Обсяг основного тексту дисертації

становить 397 сторінок, загальний обсяг – 441 сторінка.

РОЗДІЛ 1

ДЖЕРЕЛА ТА МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ

1.1. Огляд літератури за темою

Вчення про «порожнечу» привертало увагу дослідників від самого початку наукового вивчення буддизму. Утім, його розглядали переважно як вчення першої філософської школи буддизму магаяни – мадг'ямаки. Дослідники філософії мадг'ямаки спочатку вбачали у ній суцільний нігілізм, згодом з'явилися більш адекватні і доволі розмаїті тлумачення.

Виокремлюють кілька історично послідовних інтерпретацій цього вчення науковцями. Перша з них – *нігілістична*, у XIX ст., коли вона панувала, буддизм вважали різновидом нігілізму, який твердить, що все є ілюзорним і лише порожнеча (ніщо) є насправді реальною. Друга інтерпретація отримала назву *релятивістської*, оскільки тлумачила порожнечу як відсутність самості речей внаслідок їхньої взаємозалежності: те, що існує лише відносно іншого, не має своєї власної природи, є ілюзорним, несправжнім, порожнім. Вона пов'язана з ім'ям Ф.І. Щербатського та його працею «The Conception of Buddhist Nirvana» («Концепція буддійської нирвани», 1927), присвяченою філософії мадг'ямаки. Третю інтерпретацію називають *абсолютистською*, оскільки вона розуміє порожнечу як Абсолют: про речі як такі (*tathatā*) не можна сказати нічого окрім

того, що всі вони є порожніми, тож порожнеча і є справжньою природою речей. У цій інтерпретації порожнеча стає синонімом таковості (*tathatā*), дгармового тіла Будди та інших буддійських позначень абсолютної реальності. Її висунув індійський буддолог Т. Р. В. Мурті у своєму класичному дослідженні мадг'ямаки «The Central Philosophy of Buddhism» («Центральна філософія буддизму»). Четверта, найпізніша інтерпретація дістала назву *критичної* або *антиметафізичної*, ключем до неї є слова мислителя VII ст. Чандракірті: «Вчення про порожнечу було виголошено Благословенним задля спростування усіх теоретичних позицій» [244, с. 85]. Тобто вона передбачає, що функція вчення про порожнечу є суто деконструктивною: лише йогічна інтуїція уможливило осягнення реальності як такої, а метафізичні теорії як ментальні конструкти не мають ніякого відношення до справжньої реальності [244, с. 83–84].

Є. О. Торчинов подає ці чотири розуміння порожнечі як всі наукові інтерпретації, які існували до цього часу [247, с. 136–142]¹. Утім, у Торчинова йдеться про розуміння порожнечі лише в рамках філософської школи мадг'ямаки, вчення якої так і зветься – *шунья-вада*, тобто «вчення про порожнечу».

Останнім часом дослідження порожнечі дедалі більше виходить за межі мадг'ямаки. Так ще однією площиною для досліджень з філософії порожнечі став ранній буддизм.

Загалом же історію розвитку філософії порожнечі можна розділити на три послідовні етапи: ранньобуддійський, мадг'яміківський та пост-мадг'яміківський. Фактично, добре дослідженим є лише мадг'яміківський

¹ До цих чотирьох інтерпретацій Є. О. Торчинов іноді додає ще й «голографічну інтерпретацію» школи хуаянь. Крім цього, до них можна додати також дзенську інтерпретацію.

етап, вивчення ранньобуддійського та постмадг'яміківського етапів триває, натомість цілісного дослідження філософії порожнечі ми поки що не маємо взагалі.

В огляді літератури ми виділятимемо саме ці чотири рубрики: ранній буддизм, мадг'ямака, пост-мадг'яміківська традиція, а також цілісна філософія порожнечі, починаючи з найбільш дослідженої з них – мадг'яміківської.

Українська буддологія. В Україні лише зараз склалися умови для створення власної буддологічної школи. Останнім часом з'являються дослідники, які звертаються до вивчення буддизму або пов'язаної з ним проблематики, виходять нові дисертації та публікації.

Однак, за іронією долі, на території України ще на початку ХХ ст. вийшло друком видання, здавалось би якраз присвячене тематиці «порожнечі»: це була брошура М. Ф. Таубе з промовистою назвою «Вчення про порожнечу як основа буддизму» (Харків, 1911) [235]. Утім, це не була оригінальна праця цього автора, а лише відгук (переважно у формі переказу) на книгу ієромонаха Гурія «Буддизм и христианство в их учении о спасении» (Казань, 1908. – 310 с.). Автор брошури поділяє погляди християн, які вбачали у буддизмі жахливе, безбожне вчення, яке видає самознищення за спасіння, – суцільну протилежність християнству. За часів, коли ця брошура з'явилася на світ, вже існувала російська буддологічна школа, досягнення якої автор брошури цілковито ігнорував. Цікаво, що і у наш час представники християнської церкви часом, не маючи адекватного уявлення про буддійське вчення про порожнечу, дають йому негативну оцінку [17, с. 317]. Тож цю працю слід схарактеризувати радше як ідеологічну прохристиянську, але не буддологічну наукову.

Перші відомі нам звернення до буддизму в українській академічній науці пов'язані з іменами таких її представників, як: О. М. Новицький (1806–1884),

С. С. Гогоцький (1813–1889), О. П. Петров-Рославський (1816–1870), О. О. Козлов (1831–1901), М. О. Олесницький (1848–1905) [79, с. 111]. Відомому українському філософу-позитивісту В. В. Лесевичу (1837–1905) належить низка (вісім) публікацій, спеціально присвячених буддизму (починаючи з 1886 р. по 1902 р)¹. Як і тогочасних західних буддологів, його цікавив переважно південний буддизм. Однак усі його публікації були російськомовними.

Українською мовою одними з перших почали писати про буддизм І. Франко, якому належать перші переклади українською мовою буддійських текстів (хоча і не з мови оригіналу)², дисертація «Варлаам і Йоасаф – старохристиянський духовний роман і його літературна історія», переклад праці Л. Фера (перша публікація – 1894 р. [259], друге видання – 1905 р. [260]), та Л. Українка, яка у 1890–1891 рр. написала посібник для своєї молодшої сестри, щоправда друком він вийшов вже після її смерті у 1918 [250]³. У 1918 р. у Черкасах вийшла також книга Г. Коваленка «Велика віра Азії. Оповідання про Будду» [96].

Переклади уривків деяких буддійських текстів («Дгаммапада», «Сутта-ніпата», «Магавагга», «Магапарініббана-сутта», «Книга Джатак», «Мілінда-паньхо») українською мовою безпосередньо з санскриту та палі робив ще П. Ріттер (1872–1939), але його переклади побачили світ лише у 1982 р. [48].

У наш час вже на сучасному науковому рівні до вивчення

¹ Повний перелік публікацій Лесевича на цю тему див.: [81, с. 5].

² Йдеться про два фрагменти з «Сутта-ніпати», названі у перекладі І. Франка «Мара і Будда», «Богач і мудрець» (1901) і «Пісня про високе змагання» (1906).

³ Звернення до східної філософії, і, зокрема, буддизму в Україні XIX – поч. XX ст. досліджує Ю. Ю. Завгородній: [79, с. 81]. Буддійські мотиви у спадщині І. Франка досліджує також І. Папуша [168].

філософсько-релігійної буддійської традиції звернувся А. А. Накорчевський у своїх дослідженнях з історії японського буддизму та перекладах [150–153; 231]¹. Безпосередньо торкаються філософських проблем буддизму Ю. Ю. Завгородній та С. В. Капранов [80; 189]. Переклад українською мовою з тибетської та англійської двох сутр праджняпараміти здійснила М. Васильєва [34].

На сьогоднішній момент українські вчені найбільше уваги приділили буддизму школи дзен: у контексті психоаналітичного підходу до філософських проблем дзен-буддизму зверталися В. В. Лях [124; 125], Р. В. Лях [125; 126], І. М. Колесник [99], дзен у західній культурі досліджували Я. В. Боцман [28], С. П. Черняєв [295], синкретичний характер становлення традиції дзен-буддизму вивчав В. В. Гладких [47], проблем буддизму та дзен-буддизму торкалася також Л. Т. Рискальдїєва у дослідженні з деонтології в історії філософії [181]. Вірші японських монахів дзен-буддистів (Рьōкана, Дōгена та ін.) перекладає І. П. Бондаренко ([155; 182]).

Вплив буддійської церкви на внутрішню й зовнішню політику та її роль у визвольно-національному русі Монголії вивчає І. В. Отрощенко [166; 167]. На рівні дисертаційних робіт досліджувалися також такі теми, як: духовні цінності людини у філософії та практиці буддизму (Ду Хон Вей [75]), світоглядна позиція буддизму в умовах глобалізації (Ю. П. Саух [183]), естетизм у ритуальних системах буддизму магаяни (І. В. Овчаренко (Сторожева) [159]).

Тибетський буддизм з акцентом на джерелознавчому підході досліджує О. Д. Огнева (наприклад, [160–162])². Тему буддійського мистецтва або буддизму

¹ Попри те, що основні праці цього дослідника вийшли в Росії, а його наукова діяльність розгортається в Японії, він ідентифікує себе як українець та представник української науки.

² Бібліографію наукових праць О. Д. Огневої див.: [72, с. 9–18].

та мистецтва порушено у дослідженнях, таких авторів, як: О. Д. Огнева [160; 163], І. П. Бондаренко [27], Я. В. Шекера [307; 309; 310; 304], М. Нестелєєв [156].

Дослідженню буддизму в Україні присвячено статті А. М. Колодного [100], Ю. Ю. Завгороднього [83], Л. Крижешевської [102]. Окремих проблем буддологічної тематики у своїх публікаціях торкаються І. В. Карівець [92], Г. В. Бокал [25], І. І. Капріцин [91], І. М. Колесник [98], Ю. Томашівська [238], Д. О. Рачитських [175], Н. Б. Зброєва [84], Н. Катруца [93], А. О. Осипов [165].

Власне філософську проблематику буддизму найбільш вузько досліджено у публікаціях С. Секунданта та Д. Очкіна [184], Р. Р. Якуца [319].

Дослідження буддійської філософії порожнечі. До буддійського поняття «Ніщо» виявляла підкреслений інтерес ще Леся Українка: вона бачила, що воно посідає надто важливе місце в буддійському вченні, але його значення не було їй до кінця зрозумілим. У її посібнику з історії народів Сходу буддизму присвячено лише один з чотирьох підрозділів розділу «Історія індусів», але починає вона свій розгляд буддизму безпосередньо з «Ніщо»: «Та буддисти власне так і звали вищу нагороду і надію людської цноти; вони звали ту країну, в яку має піти душа цнотливого чоловіка по смерті: Нірванна, себто Ніщо, Неіснування. Правду сказати, теє Ніщо мало чим одрізняється від «з'єднання з душею таємного Брами». Тут однак треба ще додати, що арійці може дещо взяли і від чужих народів, бо напр., філософ китайський Лао-Тсеу теж уважає Ніщо початком всього живучого, а Нежиття найвищою метою людської цноти. Ся філософія і єсть основа буддизму. Однак все ж невідомо напевне, хто від кого навчився тії філософії, чи арійці від китайців, чи навпаки» [250].

Однак на рівні наукового дослідження інтерес до проблематики порожнечі у східних філософіях і буддизмі зокрема в Україні починає з'являтися лише зараз. Окремо можна відзначити нещодавно захищену дисертацію

І. С. Родічевої на тему «Поняття “пустота” у давньосхідній філософії як предмет компаративістського аналізу: шуньявада і даосизм» [178], її авторка робить спробу порівняння буддійського та даоського розуміння порожнечі, але буддійське вчення про порожнечу обмежує традицією мадг’ямаки.

Філософських питань буддизму та даосизму, і зокрема, проблематики порожнечі торкається у своїх дослідженнях з китайської літератури Я. В. Шекера [305; 306; 308; 311].

Таким чином, в українській науці бракує фундаментальних досліджень з буддійської філософії як такої, і, відповідно, буддійська філософія порожнечі дотепер теж не була предметом спеціального наукового дослідження.

Російська буддологія. Російська буддологічна школа посідає визначне місце в історії світової буддології. Серед її представників різних поколінь можна назвати багатьох вчених. Тут ми знову ж таки зупинимося лише на працях, пов’язаних з проблематикою нашого дисертаційного дослідження.

Дослідження мадг’ямаки. Значно випередивши свій час, «показав магаянську специфіку та витлумачив категорію “порожнечі” В. П. Васільєв» [33, с. 120–129]. В. П. Андросов також зазначає, що до Васільєва про вчення мадг’ямаки згадували лише І. Я. Шмідт, Чома де Кьорьош та Е. Бюрнуф [9, с. 152]. В. П. Васільєв задається питанням, чи була магаяна послідовним продовженням ідей гінаяни, чи Нагарджуна узяв ідеї, які існували за межами гінаяни, і ввів їх у буддизм [33, с. 119–120]? Він пристає до першої точки зору і відзначає, що «Звісно, головною й першопочатковою точкою, з якої розвинулася Магаяна, є вчення про *порожнечу*» [33, с. 120]. Те, що він говорить тут про порожнечу цілком відповідає й сучасній науковій точці зору, але у цій своїй книзі («Буддизм, его догматы, история и литература») він не вдається у подробиці: «Ми не будемо багато розмірковувати тут про порожнечу, бо про це треба було б

занадо багато говорити, й поза тим вже не мало написано» [33, с. 122], і відсилає до розмірковування про засади буддійської філософії, яке він у 1839 році подав до Казанського університету, де, за його словами, в подробицях розглянуто «начало Махаяны» (на жаль, про цю його працю нам більше нічого не відомо). Згадує він і переклад «Ваджраччхедіка-сутри» (німецькою мовою з тибетської) І. Я. Шмідта (1837), котрий, як відзначає Л. Е. Мяль, поклав початок перекладу й вивченню праджняпарамитських текстів. І. Я. Шмідту належить також праця «Про магаяну та праджняпараміту буддистів» [390].

Що стосується інших представників російської буддологічної школи, то О.О. Розенберг вводить в науковий обіг такий базовий філософський термін буддизму як «дгарма», й, відповідно, у «Проблемах буддійської філософії» [180] він робить акцент на буддійській теорії дгарм і не зосереджує увагу на філософії порожнечі. Дгарма є центральним філософським поняттям буддійської філософії і для його вчителя Ф. І. Щербатського.

Ф. І. Щербатської у своїй праці «The Conception of Buddhist Nirvana» («Концепція буддійської нірвани», 1927), присвяченій мадг'ямаці, розглядає буддійське вчення про порожнечу (*śūnyatā*) у невеличкому підрозділі, названому «Вчення про відносність» і пропонує перекладати санскритське *śūnyatā* не як «порожнеча», а як «відносність» [314, с. 241–243], що є неприйнятним, адже у такий спосіб у перекладі втрачаються інші смислові виміри порожнечі. Це так звана *релятивістська* інтерпретація порожнечі, але, попри її недоліки, так чи інакше, Ф. І. Щербатської своїми дослідженнями поставив крапку в «нігілістичному» періоді тлумачення вчення про порожнечу, яке розглядало буддійську порожнечу як просте ніщо.

Отримав спеціальну підготовку та безпосередньо працював з праджняпарамитськими текстами і поняттям порожнечі у них інший талановитий

учень Ф. І. Щербатського – Є. Є. Оберміллер, котрий у 30-х роках видав англійською мовою декілька статей, присвячених розгляду ідей порожнечі на тибетському матеріалі [380; 379; 381], а також встиг видати працю, присвячену аналізу важливого праджняпарамітського тексту *Abhisamayālaṅkāra* [328] (а також санскритський і тибетський тексти трактату [323]).

Російські вчені, таким чином, поклали початок науковим дослідженням праджняпараміти та філософії порожнечі, які на Заході набули серйозного масштабу лише у 50–60 рр. ХХ ст. Утім, за радянських часів традицію російської буддологічної школи було перервано. До цієї проблематики повернулися вже наступні покоління дослідників: Б. Д. Дандарон, Л. Е. Мьяль, І. М. Кутасова, В. Н. Топоров, С. П. Нестеркін, С. Ю. Лепехов, В. П. Андросов, Л. Є. Янгутов, Є. О. Торчинов, А. М. Донець, О. Ж. Баяртуєва, Е. І. Хантаєва та ін.

Вчення про порожнечу в школі мадг'ямака з позицій тибетського буддизму розглядає Б. Д. Дандарон у своєму нарисі «Теорія шуньї у мадг'яміків (за тибетськими джерелами)» [59].

Л. Е. Мьяль досліджував філософію, представлену у сутрах праджняпараміти [138–141] і захистив дисертацію на тему «“Аштасахасріка Праджняпараміта” – як історичне джерело», метою якої було «з'ясування значення трьох основних термінів «Аштасахасріки»», під якими він розумів поняття «дгарма», «бодгісаттва» і «праджняпараміта». Йому ж належить оригінальна пропозиція перекладати буддійське «шунья-вада» як «зерологія» [139, с. 18].

Праці засновника мадг'ямаки Нагарджуни перекладала та досліджувала І. М. Кутасова [106–109]. В. П. Андросов продовжив розпочату нею справу, і зробив радикальний прорив у вивченні філософської спадщини Нагарджуни. Він видав декілька об'ємних, фундаментальних монографій і здійснив переклад

головних праць Нагарджуни [6–9].

Багато уваги поняттю порожнечі приділяє С. Ю. Лепехов у своїх дослідженнях з філософії мадг'ямаки [113–117]. Він дуже змістовно і ретельно розглядає етимологію та походження терміну *шуньята* [117, с. 75–82], а також пропонує низку перекладів буддійських джерел з тибетських оригіналів (зокрема й творів Нагарджуни).

Гносеологічні аспекти вчення найбільш радикальної школи порожнечі – мадг'яміки-прасангіки (на тибетському матеріалі) досліджує А. М. Донець [70–71], йому належать також переклад «Сутрасамуччай» Нагарджуни [144].

Є. О. Торчинов у своїй книзі «Введення до буддології. Курс лекцій» перелічує чотири підходи до інтерпретації вчення мадг'ямаки, тобто вчення про порожнечу [244, с. 83–85], у науковій буддології (але не подає власне буддійської історії трансформації поняття порожнечі).

З ідеями філософії порожнечі працювали перекладачі двох важливих праджняпарамітських текстів – «Сутри серця» та «Діамантової сутри». Зокрема, «Сутру серця» перекладали: А. А. Терентьєв, С. Ю. Лепехов, В. П. Андросов, Є. О. Торчинов, В. П. Мазурик, І. С. Урбанаєва, Н. М. Трубнікова (докладніше див. розділ, присвячений цій сутрі). Утім, перекладаючи сутру, вони, за винятком Торчинова, не пропонують якогось іншого тлумачення порожнечі в ній, ніж власне праджняпарамітське.

Останнім часом дослідження праджняпараміти активно здійснюються дослідниками Сибірського відділення РАН (м. Улан-Уде). Нещодавно вийшла друком монографія Л. Є. Янгутова [321], в якій він досліджує праджняпараміту в Китаї. Традицію праджняпараміти в Китаї вивчає також О. Ж. Баяртуєва, яка присвячує особливу увагу ідеям видатних китайських мислителів-мадг'яміків Сен-чжао (вона пропонує нові переклади двох його невеличких трактатів) та

Цзі-цзана [18–20]. О. І. Хантаєва займається вивченням праджняпарамітських коренів амідаїзму [271]. Утім, у всіх цих дослідженнях тематизується не власне поняття порожнечі, а той чи інший його історичний аспект.

У наукових довідкових виданнях порожнечу представлено також виключно як філософію традиції, пов'язаної з вченням мадг'ямаки. Приміром, у словнику «Буддизм» стаття «Шунья, шуньята» (автор Н. А. Канаєва) має незначний обсяг, і поняття «порожнечі» висвітлено тут лише з одного боку (з позицій мадг'ямаки – як «відносність», «умовність» і синонім закону взаємозалежного походження), хоча йдеться про всю магаяну і таким чином випадає точка зору не менш потужної філософської школи йогачари, й тим більше шкіл китайського буддизму (*тяньтай*, *чань* тощо) [31, с. 278].

В енциклопедії «Індійська філософія» немає статті «Шуньята», а лише стаття «Шуньявада» (автор С. Ю. Лепехов), в якій, відповідно до назви, викладено вчення про порожнечу школи мадг'ямака [88, с. 873–876].

В енциклопедії «Духовна культура Китаю» є дві статті, присвячені порожнечі-*кун* (空) [74, с. 287–288] та порожнечі-*сюй* (虛) [74, с. 407–409], відповідно. У статті «Кун» її автор М. В. Анашина подає стислий огляд ідей, пов'язаних з порожнечю, у ранньому буддизмі, в буддизмі магаяни (мадг'ямаці та йогачарі), в китайському буддизмі. Наведена інформація є змістовною, але, певна річ, не може претендувати на повноту представлення різних тлумачень і внутрішню логіку розвитку різних вчень про порожнечу. У статті «Сюй» її автор О. Г. Юркевич дуже змістовно розглядає *сюй* як важливе поняття китайської філософії, але не розглядає його в контексті буддизму, що є цілком виправданим, адже в буддизмі такого окремого терміну немає, хоча він і використовується в текстах як звичайна мовна одиниця.

Існує декілька спеціальних статей, присвячених проблематиці порожнечі,

таких авторів, як: В. Н. Топоров [239; 240], Л. В. Баєва [17], Б. І. Джинджолія [68], а також російськомовна стаття монгольського дослідника Г. Лувсанцерепа [120].

Таким чином, спеціально розгляду концепту «порожнечі» у сучасній російській буддології присвячено лише незначні за обсягом підрозділи в більш загальних працях з буддизму (як правило історичного, а не філософського спрямування) і декілька невеликих статей. Найбільш розгорнуті з наявних досліджень цього предмету розглядають лише вчення про порожнечу (*шунья-ваду*) школи мадг'ямака і не ставлять перед собою завдання включити ці ідеї в більш широкий історико-філософський контекст.

Що стосується *постмадг'яміківського* тлумачення порожнечі спеціальні російськомовні дослідження нам невідомі, але водночас неможна сказати, що цей шар порожнечі є зовсім недослідженим, адже його вищим втіленням є філософія дзен-буддизму. Дослідженню цієї школи, починаючи з класичної монографії М. В. Абаєва [1], присвячено низку праць, таких дослідників, як: Г. С. Померанц [171], С. П. Нестеркін [3; 157; 158], Г. Б. Дагданов [52, 53], О. М. Кабанов [30, с. 214–235], В. В. Малявін [14], В. Н. Горегляд [49], А. Н. Игнатович [85], Є. С. Штейнер [312; 313], Ю. Б. Козловский [97], О. О. Маслов [128; 169], А. Г. Фесюн [30, с. 595–626], І. Є. Гаррі [46] та ін., однак, усі дослідження цього типу сконцентровані на розгляді дзен-буддизму в різних його аспектах, а не на концепті порожнечі як такому.

Отже, порівняно дослідженим у російській науці можна вважати лише мадг'яміківський етап філософії порожнечі. Дослідження порожнечі на постмадг'яміківському етапі представлено лише опосередковано (насамперед, у дослідженнях з дзен-буддизму). Натомість ранньобуддійський період, а також будь-які питання філософії порожнечі як цілісного явища залишаються

цілковито недослідженими.

Зарубіжна буддологія (за межами СНД). Оскільки поняття «порожнечі», подібно до понять «дгарма», «нірвана», «сансара» тощо є одним з базових для буддизму в цілому, жоден дослідник буддизму не може оминати звернення до нього.

На Заході, як і на Сході, буддологія є потужною галуззю наукових досліджень, представленою величезною кількістю наукової монографічної та перекладної літератури. Однак, оскільки огляд усієї існуючої літератури з буддизму не є завданням цієї роботи, ми одразу зосередимось на спеціальних дослідженнях, які безпосередньо стосуються нашої тематики.

Мадг'ямака. Як вже було зазначено вище, наукові дослідження праджняпараміти та філософії порожнечі набули на Заході серйозного масштабу лише у 50–60 рр. ХХ ст. і були пов'язані насамперед з іменем Е. Конзе, котрий як найвідоміший дослідник праджняпарамітської літератури зробив значний внесок у дослідження доктрини порожнечі. Е. Конзе переклав англійською мовою низку базових текстів праджняпараміти (Abhisamayālaṅkāra [340], Vajracchedikā-prajñāpāramitā-sūtra або «Діамантова сутра» [343; 344], Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra [330], Prajñā-pāramitā-hṛdaya-sūtra або «Сутра серця» [343]). Йому також належить класичні фундаментальні дослідження літератури праджняпараміти¹. Російською мовою перекладено працю Е. Конзе «Buddhism: Its Essence and Development» («Буддизм: сутність та розвиток») [101], один з підрозділів якої має назву «Порожність», але у цьому виданні дослідник розглядає філософію «порожнечі» в загальному переліку поруч з іншими концепціями, що не дає можливості оцінити стрижневе значення

¹ Перелік публікацій Е. Конзе, присвячених праджняпараміті див.: [342, с. 127–138].

цього поняття для філософії буддизму.

Однією з перших наукових праць англійською мовою, присвячених доктрині порожнечі, була праця Т. Р. В. Мурті «The Central Philosophy of Buddhism» («Центральна філософія буддизму», 1955) [371], яка і сьогодні залишається класичним дослідженням з філософії мадг'ямаки. У ній представлена так звана *абсолютистська* інтерпретація порожнечі. Зокрема Мурті наполягає, що у філософії Нагарджуни є уявлення про Абсолют, з чим не погоджуюється багато сучасних вчених (П. Вільямс та ін.). Він стверджує, що *шуньята* не будучи ані позитивізмом, ані нігілізмом, насправді є абсолютизмом [371, с. 329]. І хоча порожнеча і Абсолют, на перший погляд, є несумісними поняттями, здійснене нами дослідження філософії порожнечі свідчить про те, що з точкою зору Мурті у цьому відношенні можна цілком погодитися.

Значний внесок у дослідження філософської традиції другого обертання Колеса Дгарми належить також таким вченим, як: Е. Бюрнуф, М. Валлезер, М. Мюллер, С. Біл, Е. Ламотт, Ф. Стренг, Н. Датт, Дж. Туччі, В. Раманан, Д. С. Руегг, К. Ліндтнер, Р. Робінсон, К. К. Інада, Д. Дж. Калупагана, Й. В. де Йонг, Дж. Л. Гарфілд, Д. Р. Коміто, Д. Лой, Е. Джонстон, А. Кунст, А.К. Уордер, П. Вільямс, Г. Шопен, Дж. Гантінгтон, Дж. Хамфріз, Т. Вуд, Ф. Тола та К. Драгонетті., Л. Гомес, Д. С. Лопес, Я. Наттьєр, Д. Бертон та ін.

Мадг'яміківський період філософії порожнечі, в центрі уваги якого перебуває філософія порожнечі сутр праджняпараміти та «вчення про порожнечу» (*шунья-вада*) Нагарджуни, можна вважати чи не найбільш дослідженою царинною у світовій буддології (сюди можна віднести також численні праці, присвячені дослідженню традиції тибетського буддизму, центральною доктриною якого є вчення мадг'ямаки). Утім коли йдеться про більш широкий контекст історії буддійської думки, дослідники цього періоду або

обмежуються вузко спеціалізованим підходом, або ж схильні навіть протиставляти філософію порожнечі мадг'ямаки попередій буддійській традиції (як «коперніканський поворот» – за висловом Т. Р. В. Мурті). У світлі останніх досліджень інших періодів буддійської філософії ця точка зору поступово втрачає свої позиції.

Пост-мадг'яміківська традиція. До цієї традиції належить йогачара, а також школи буддизму магаяни (не спадкоємниці індійської мадг'ямаки), які виникли згодом у Китаї та інших країнах поширення буддизму.

Поняттю *шуньяти* в йогачарі значну увагу приділяє відомий японський вчений Нагао Гадзін (長尾雅人). Він пише, що саме йогачара встановила позитивний аспект *шуньяти* (*abhāvasya bhāvaḥ* – «буття небуття»): «Вчення йогачари називають «позитивним» через те, що приймаючи негативну ідею *шуньяти* в цілому, йогачара встановила позитивний, ствердний аспект *шуньяти* (*abhāvasya bhāvaḥ*)» [372, с. хі]. Він вказує, що ствердження порожнечі не просто як «не-буття», а як «буття не-буття» є рисою йогачари [372, с. 215].

Величезну кількість дослідницької літератури присвячено дослідженню дзен-буддизму. Оскільки у школі чань-дзен філософія «ніщо» або «порожнечі» як свободи людського мислення є головним смислом вчення, цей ракурс філософії порожнечі також є дуже докладно дослідженим. Найвідомішим на Заході представниками цієї галузі є: Д. Т. Судзукі, А. Уоттс, Р. Х. Блайс, К. Хамфріз, Г. Дюмулен. Можна відзначити також такі імена, як: Хісамацу Сініті, Вон Кью-Кіт, С. Судзукі (鈴木俊隆), К. Секіда, Ф. Капло, М. Абе, С. Гайне, Т. Клірі, Б. Фор, Н. Уодделл, Ф. Ямпольські, Т. П. Казуліс, Р. Ф. Сасакі, Р. Е. Бусвелл, Р. Шарф, Дж. Макрей, К. Більфельдт, Ю. Йокої, Х. Дж. Кім, Ф. Кук, Д. Лой, Р. Масунага, Д. К. Міккельсон, К. Ольсон, Д. Путні, Т. Райт, К. Танахасі, Н. Уодделл, Д. А. Фокс, Д. Форенкамп, Т. Е. Фошей, Д. Е. Шейнер та ін.

Важливим кроком у цьому напрямку стало те, що вчені почали звертати увагу на альтернативні суто мадг'яміківським інтерпретації «Сутри серця» (*Hṛdaya-sūtra*), наявні в буддійській традиції, прикладом цього підходу є праця Д. Ластхауса, присвячена тлумаченню цієї сутри в китайській йогачарі [369].

Більш чи менш досліджуваними є решта національних шкіл та течій буддизму цього спрямування. Спільною особливістю цих шкіл є наявність у їхньому вченні позитивного поняття, яке виражає абсолютну природу істинної реальності: це може бути «природа будди», *татхагата-гарбга*, «єдина свідомість», *дгармадгату*, *дгармата* тощо. Водночас в онтологічному відношенні природа цієї реальності змальовується як порожнеча. Тим не менш, праці, які було б присвячено спеціально концепту порожнечі, нам невідомі, за винятком дослідження Дгаммаджоттхі, якому належить монографія про порожнечу у ранньому буддизмі (що про неї йтиметься нижче), і який досліджує також інтерпретацію концепту порожнечі в китайському буддизмі [348; 349].

Ранній буддизм. Якщо дослідженню *шунья-вади* присвячено надзвичайно велику кількість наукових праць, то вивченню поняття «порожнечі» у ранньому буддизмі вчені почали приділяти спеціальну увагу відносно нещодавно.

У світовій буддології склалася традиція вважати, що поява магаяни на межі нашої ери була справжньою революцією, «коперніканським поворотом» в буддизмі. Перші поодинокі спроби заперечити цю точку зору належать східному вченому Карунаратне [350, с. 6], а також західним вченим Д. Калупагані та А. К. Вордеру, які вважали, що Нагарджуна не був чистим магаяністом, а лише прагнув відновити справжнє вчення Будди, яке міститься в палійських сутрах та китайських агамах [398, с. 523].

Першою відомою нам західною публікацією, предметом якої є уявлення про порожнечу в ранньому буддизмі є стаття відомого французького вченого

Е. Ламотта [367] (перевидана в англійському перекладі: [366]). Ламотт розглядає три сутри про порожнечу з китайської Сам'юктагами (Paramārthaśūnyatā-sūtra, Samṛddhi-sūtra та Mahāśūnyatā-sūtra). Вчений звернувся до цієї теми у зв'язку з власним перекладом величезного праджняпарамітського тратату Mahāprajñāpāramitā-śāstra (№ 1509 у ТСД), приписуваного традицією Нагарджуні. Через це він обмежується загальним викладом матеріалу, не маючи на меті переглянути погляд на місце концепту порожнечі в історії буддизму.

На Заході першою відомою нам концептуальною публікацією, надрукованою в авторитетному фаховому журналі і спеціально присвяченою запереченню уявлення про відсутність магаянських ідей порожнечі у ранньому буддизмі, є стаття А. Велеса де Сеа «Порожнеча у палійських суттах та питання ортодоксії Нагарджуни» (Emptiness in the Pāli Suttas and the Question of Nāgārjuna's Orthodoxy) [398]. С. де Велес аналізує значення «порожнечі» у палійському каноні, і, порівнюючи його з вченням Нагарджуни, обґрунтовано доводить, що «Три характерні вчення другого обертання колеса Дгарми не є революційною інновацією Нагарджуни, а є ортодоксальним філософським рухом [думки], який містився у вченні Будди»; а саме, йдеться про такі три характерні концепції: тотожність сансари та нірвани, відсутність власної природи у дгармах та ототожнення порожнечі і зумовленого виникнення» [398, с. 508].

Інший сучасний вчений Ши Хуйфен також відзначає, що у сучасному академічному дискурсі вчення про порожнечу прийнято пов'язувати саме з магаяною, і вважає, що цієї підхід необхідно переглянути [386, с. 177].

До проблеми порожнечі у ранньому буддизмі наразі активно звертаються, насамперед, східні вчені, чимало з яких, маючи вчений ступінь, є водночас буддійськими ченцями. Серед дослідників, які цілеспрямовано займаються дослідженням цієї тематики в ранньому буддизмі можна назвати таких авторів,

як: Ін-шунь, М.-К. Чунг, Аналайо, Дгаммаджотхі, Ши Хуйфен.

Окремо слід відзначити ґрунтовне дослідження ідей порожнечі починаючи з раннього буддизму і закінчуючи мадг'ямакою Нагарджуни відомого китайського буддиста і дослідника Ін-шуня (印順) «Дослідження порожнечі (空之探究)» [89], яке є однією з перших спроб цілеспрямованого, цілісного дослідження не лише вчення про порожнечу (*шунья-вади*) Нагарджуни, а філософії порожнечі як такої і містить багато цінного матеріалу з точки зору філософських досліджень.

Якщо Ін-шунь спирається на джерела китайською мовою (насамперед, Агами школи сарваствівада, які не збереглися на санскриті, але їх китайські переклади увійшли до складу китайського буддійського канону), то М.-К. Чунг залучає також паралельні тексти з палійського канону і здійснює їх порівняльний аналіз (Сам'ютта-нікая та Сам'юктагама є базовими джерелами для Чунга)¹. Його метою є довести, що «вчення про порожнечу не є творінням буддизму магаяни, а з'являється вже у ранніх буддійських сутрах, хоча поки що не як центральне поняття» [338, с. 1]. Чунг відзначає, що за виключенням статті Фудзіти Кōтацу (藤田宏達) «Порожнеча в ранньому буддизмі» («原始仏教における空») [269] та книги Ін-шуня «Дослідження порожнечі» (空之探究), де заторкається ідея порожнечі саме в *ранньому* буддизмі [338, с. 2–3], решта дослідників починає розгляд ідей порожнечі з магаяни, і таким чином складається враження, що вчення про порожнечу не походить від самого Будди Шак'ямуні [338, с. 4].

Важливим внеском в дослідження порожнечі стала праця Дгаммаджотхі, який поставив перед собою завдання дослідити співвідношення понять порожнечі в ранньому буддизмі та у мадг'ямаці [350, с. iii] і дійшов висновку, що

¹ Аналайо торкається поняття порожнечі в контексті порівняння палійських

поняття *шуньяти* не було відкриттям Великої Колісниці, а було, безумовно, присутнє й у ранньому буддизмі, насамперед, у формі вчення про «не-я». Вчення ж Нагарджуни було не спробою відкинути вчення раннього буддизму, а навпаки, прагненням встановити істинне вчення Будди, наріжним каменем якого є порожнеча (*шуньята*) усіх феноменів [350, с. ііі]. Дослідження Дгаммаджотхі спирається на палійський канон та трактат Буддгаггоші *Visuddhimagga* («Шлях до очищення») [350, с. ііі].

Отже, на сьогодні існує ціла низка робіт західних і східних вчених, присвячених вивченню концепту порожнечі у ранньому буддизмі, більшість з яких доводить також відсутність принципового розриву між розумінням порожнечі в ранньому буддизмі і буддизмі магаяни.

Цілісна філософія порожнечі. Дослідження філософії порожнечі як цілісного загальнобуддійського явища передбачає: по-перше, постановку такого завдання, по-друге, розробку спеціального методологічного підходу для його розв'язання (оскільки йдеться про величезний масив інформації). Крім цього, перед дослідником постає і технічне питання, адже необхідність звернення до різних періодів історії та напрямків буддизму не дає змогу обмежитися лише палійськими, лише санскритськими або лише китайськими першоджерелами: необхідний порівняльний аналіз першотекстів усіма цими мовами (а в ідеалі також тибетською, японською, корейською, в'єтнамською та ін.).

Що стосується послідовних спроб дослідити поняття *шуньяти* на різних історичних етапах розвитку буддизму слід відзначити праці Дгаммаджоттхі, адже вчений розглянув уявлення про *шуньяту* у ранньому буддизмі, у мадг'ямаці, й також у китайському буддизмі.

Концептуально по-своєму близький до наших ідей автор відомої

монографії про школу хуаянь, Гарма, який пише: «На відміну від доктрин різного роду монізмів та монотеїзмів доктрина хуаянь стверджує, що дива Дгармадгату здійснюються не завдяки єдиному, а завдяки великій Порожнечі. Це те саме, як коли б ми сказали, що нуль, не одиниця, є основою усіх цифр. ... Шуньята (порожнеча) є справді сутністю та ознакою буддизму, яку іноді називають не-я (у во), іноді не-прив'язаністю (у чжи), не-перебуванням (у чжу), не-перешкоджанням (у ай), порожнечєю (кун сін) ... та сто і однією іншими назвами. Аспект «відсутності я» цієї великої таємниці Шуньяти наголошено в ранньому буддизмі; порожній аспект цієї таємниці наголошено в буддизмі мадг'яміки; аспект не-прив'язаності, не-перебування наголошено в Дзен; аспект не-перешкоджання і усе-охоплення наголошено в хуаянь» [355, с. 12]. Один із розділів свого дослідження з філософії китайської буддійської школи хуаянь Гарма назвав «Філософія порожнечі. Шуньята – ядро буддизму» («The Philosophy of Emptiness. Sunyata – The Core Of Buddhism») і розпочинає його словами: «Якщо існує вчення, з-поміж усіх світових релігій притаманне виключно буддизму, то я сказав би, що це принцип Шуньяти (Порожнечі). Якби мені довелося обирати одне вчення серед решти, яке найкраще репрезентує ядро буддизму, я так само обрав би принцип Шуньяти. Якби хтось іще запитав мене, яке буддійське вчення є найважчим для пояснення та розуміння, найбільш неправильно витлумаченим та поданим, я знов би сказав, що це принцип Шуньяти» [355, с. 60].

Дослідники філософії шкіл постмадг'яміківської традиції підходять доволі близько до ідеї цілісної філософії порожнечі, адже цей етап розвитку філософської думки буддизму автоматично містить в собі попередні етапи, які для нього є священною традицією. Однак ці дослідження, як правило, не виходять за межі вчення окремих шкіл, яким їх присвячено.

Прикладом мультивекторного підходу до філософії порожнечі може бути колективна монографія «Ніщо в азійській філософії» («Nothingness in Asian Philosophy») під редакцією Дж. Лю (JeeLoo Liu) та Д. Л. Бергера (Douglas L. Berger), яка нещодавно вийшла друком у видавництві Гавайського університету, яке є одним з провідних осередків видання наукової літератури зі східної філософії [377]. Збірник містить двадцять статей різних авторів (Дж. Гарфілд, Танака Кодзі, Г. Пріст, А. Чакрабарті, Д. Л. Бергер, Яо Джи-хуа, Дж. Краммел, Дегуті Ясуо, Г. Копф, Дж. Лю, К. Фрейзер та ін.), присвячених поняттю порожнечі (або ніщо) у різних філософських традиціях Азії (буддизм, даосизм, школа Кіото), а також деяким компаративістичним моментам. Водночас ознайомлення з її змістом свідчить про те, що різні аспекти порожнечі у сучасній буддології продовжують розглядати окремо. І на даний момент не існує спеціального дослідження, присвяченого цілісному розумінню філософії порожнечі як основи буддизму.

1.2. Методологічні засади дослідження

Методологічні підходи до вивчення буддійської філософії. У сучасній буддології з'явилися дві важливі тенденції. По-перше, йдеться про пошук раціонального підходу до осмислення тих аспектів буддійської філософсько-релігійної традиції, які раніше розглядали як містичні та парадоксальні. По-друге, наголошується заперечення принципового розриву між магаяною та раннім буддизмом (так званого «коперніканського перевороту» Т. Р. В. Мурті не було взагалі). Дане дисертаційне дослідження здійснюється у річищі цих актуальних тенденцій.

Перша зі згаданих тенденцій безпосередньо пов'язана з проблемою можливості діалогу та порозуміння між Сходом та Заходом, і, відповідно, можливістю для нас осмислити досвід східних традицій в рамках нашої науки і культури. Попри те, що «Захід є Захід, а Схід є Схід, і їм не зійтися вдвох»¹, ще О.О. Розенберг зауважував, що східний спосіб мислення не є принципово інакшим і недосяжним для людини Заходу, ще Б. Спіноза говорив про людський розум як спільне підґрунтя, яке уможливорює порозуміння між усіма, хто ним

¹ Слід, однак, зауважити, що сам Р. Кіплінг, будучи глибоким знавцем східного духу, насправді дотримувався протилежної думки, яку ї було втілено у «Баладі про Схід і Захід»: опинившись один на один перед обличчям буття, ведуть між собою розмову двоє – не людина Сходу з людиною Заходу, а людина з людиною:

Oh, East is East and West is West, and never the twain shall meet,
Till Earth and Sky stand presently at God's great Judgement Seat;
But there is neither East nor West, Border, nor Breed, nor Birth,
When two strong men stand face to face, tho' they come from the ends of the
earth! [364]

Український переклад Максима Стріхи:

Захід є Захід, а Схід є Схід, і їм не зійтися вдвох,
Допоки Землю і Небеса на Суд не покличе Бог;
Та Сходу і Заходу вже нема, границь нема поготів,
Як сильні стають лицем у лице, хоч вони із різних світів! [226]

Російський переклад Е. Полонської:

О, Запад есть Запад, Восток есть Восток, и с мест они не сойдут,
Пока не предстанет Небо с Землей на Страшный господень суд.
Но нет Востока, и Запада нет, что – племя, родина, род,
Если сильный с сильным лицом к лицу у края земли встает? [94]

наділений, тобто між усіма людьми, незалежно від їхніх конкретних особистих характеристик. Якщо ж ми поглянемо на це питання з точки зору протилежної сторони, то і буддійське вчення теж спрямоване до всіх без виключення людей незалежно від місця народження чи походження: «природа будди» притаманна абсолютно всім «живим створінням». Тож і західна філософська, і східна (буддійська) традиції є відкритими одна для одної, що робить зокрема можливим і необхідним наукове дослідження філософських засад буддизму.

У цьому дослідженні ми спираємося на методологічні напрацювання таких вчених-буддологів, як: Н. В. Абаєв, Аналайо, В. П. Андросов, П. Вільямс, Чж. Ч. Ч. Гарма, А. М. Донець, Ін-шунь, Е. Конзе, О. М. Ігнатович, Е. Ламотт, С. Ю. Лепехов, Т. Р. В. Мурті, Л. Е. Мьяль, Нагао Гадзін, А. А. Накорчевський, Я. Натгьєр, Є. Є. Оберміллер, Є. П. Островська, О. О. Розенберг, В. І. Рудой, Д. С. Руєгг, Ф. Стренг, Д. Т. Судзукі, В. Н. Топоров, Є. О. Торчинов, А. К. Уордер, М.-К. Чунг, Г. Шопен, Ф. І. Щербатської, Л. Є. Янгутов та ін.

Зокрема, ми використовуємо «структурно-генетичний метод аналізу» (В. І. Рудой [35, с. 12–13], який постає на розгляді того чи іншого тексту як у контексті школи, у якій його створено (синхронно), так і в контексті загального історичного розвитку буддійської філософсько-релігійної традиції як такої (діахронно). Тобто ми, з одного боку, аналізуємо погляди буддійських мислителів як представників тієї чи іншої школи (мадг'ямаки, йогачари, хуаянь, чань-дзен тощо), а, з іншого боку, розглядаємо вчення цієї школи в контексті еволюції самої буддійської традиції.

Цей підхід дає змогу побачити не лише філософсько-релігійні доктрини окремих шкіл буддизму, а й зв'язки між ними. Їх усвідомлення і врахування є надзвичайно важливим, якщо ми прагнемо осягнути буддизм як цілісну систему (відсутність радикального розриву і протистояння між раннім буддизмом і

буддизмом магаяни, або ж, у свою чергу, між класичним буддизмом магаяни і чань-дзен буддизмом).

До того ж необхідність застосування структурно-генетичної методології зумовлена специфікою побудови буддійського філософського дискурсу, а саме тим, що буддійські мислителі постійно відсилають (у вигляді цитат або ж згадування загально-буддійських концепцій) читача за межі якоїсь однієї школи, до більш ранніх доктринальних текстів, і, відповідно, їх знання і розуміння є необхідним умовою для роботи з текстами якоїсь певної школи.

З іншого боку, один і той самий доктринальний текст міг тлумачитися представниками різних шкіл по-різному (приміром «Грідая-сутра»). У такому випадку структурно-генетичний метод працює, так би мовити, у зворотному напрямку і дозволяє побачити в тексті декілька семантичних рівнів, непомітних, якщо досліджувати такий текст вузько в контексті лише тієї школи, яка його створила.

Ефективним у дослідженні буддизму є також герменевтичний метод, притаманний власне буддійській традиції, яка, виходячи з настанови про те, що вчення Будди є надто складним, аби його можна було адекватно збагнути цілком і одразу, вбачає у кожній новій спробі переосмислення попередньої традиції новий внесок у розвиток буддійського вчення як такого, а не його заперечення і, тим більше, відкидання.

Засадничий методологічний підхід до дослідження буддійської філософії, який використовується у сучасній російській буддології, був закладений свого часу О. О. Розенбергом і отримав назву «аналітичної концепції», оскільки він виділяв в буддизмі три окремі рівні: релігійну доктрину, культову психотехнічну практику та філософський дискурс (мається на увазі логіко-дискурсивний

рівень)¹. Ця структура присутня в буддизмі протягом усієї його історії – В.І. Рудой називає це явище «буддійським структурним поліморфізмом» [35, с. 12]. Разом з О.П. Островською вони розвинули цю ідею, й назвали свій підхід вже не «аналітичним», а «синтетичним», оскільки вони досліджують «взаємозв'язок цих рівнів в аспекті синхронії» [35, с. 13]. Іншими словами, автори наполягають, що, розрізняючи ці рівні, їх водночас неможливо адекватно зрозуміти та дослідити в відриві один від одного². Спираючись на цей підхід, ми розглядаємо окремо насамперед філософський дискурс буддизму. Адже, як ще на початку ХХ ст. відзначав О. О. Розенберг, якого вважають одним із засновників світової філософської буддології, ключ до розуміння буддійського вчення та історії буддійських шкіл слід шукати не в сутрах, а у філософських трактатах, насамперед в абгідгармічній літературі [180, с. 46–47].

Оскільки тексти буддійського канону створювалися на санскриті, палі, китайською, японською, корейською, тибетською та іншими мовами світу, однією з центральних методологічних проблем, які постають перед дослідником-буддологом, є переклад і тлумачення, а також необхідність уніфікації і систематизації перекладного філософсько-релігійного термінологічного апарату, з метою встановлення смислових зв'язків між окремими термінами і уникнення різного роду суперечностей та непорозумінь при викладі буддійської філософії українською мовою.

¹ В. І. Рудой вважає, що цей методологічний підхід може бути застосований не лише до буддизму, але й до інших філософсько-релігійних систем, але відзначає, що найбільш чітко іманентне членування (на три рівні) простежується саме в буддизмі, де кожному з рівнів відповідає метод його реалізації: *шила*, *самадгі* і *праджня* [132, с. 79, 92].

² Для більш докладного ознайомлення з підходом В. І. Рудой відсилає до своєї статті у співавторстві з О. П. Островською [132, с. 74–93].

Задля досягнення цієї мети зручно користуватися методом, який ми назвали методом «антонімічних та симонімічних пар» або методом «смислових пар». Слово може мати декілька значень, кожне з яких має власні антоніми та синоніми. Відтак, коли ми вагаємося, який переклад обрати, слід знайти антонім (синонім, або ряд споріднених слів, до якого він належить) до нашого терміна, що дозволить чіткіше довізначити його значення. Наприклад, слово «солодкий» це: 1) ↔ «кислий», 2) = приємний, ↔ болючий, тощо.

Цей метод схожий на звичайний перелік значень у словнику, але його метою є не перелік значень, а пошук смислів. Адже замало просто знати словникові значення того чи іншого слова (для цього достатньо звичайного словника): важливо збагнути його смисл, внутрішню логіку, аби їм можна було оперувати як терміном, або ж розуміти, що теред нами взагалі не термін, а просто граматична частка «бути» абощо. Таким чином, можна сказати, що словник, вибудований за цим методом, буде не словником значень, а словником смислів. Важливим є також те, що цей метод дає нам вже не просто перелік термінів, а систему понять у їхньому взаємозв'язку.

Методологічні підходи до вивчення філософії порожнечі. Дослідники буддійського вчення про порожнечу схильні розуміти його вузько – як вчення лише однієї школи буддизму – мадг'ямаки. Цей підхід є цілком адекватним, але все ж таки він залишається однобічним: яскравим прикладом наслідків такого підходу є невдала пропозиція Ф. І. Щербатського перекладати *śūnyatā* словом «відносність», яка була одностайно відкинута іншими буддологами.

У межах зазначеного підходу Е. Конзе пропонував досліджувати ідеї порожнечі за такою схемою: «Викладення теорії порожнечі набуває або форми опису онтологічного статусу окремих дгарм, або нашого психологічного ставлення до них, або ж логічної структури будь-яких тверджень, які можна

зробити щодо них» [341, с. 121], обмежуючи, таким чином, свій розгляд класичним буддійським вченням про дгарми та *шунья-вадою* Нагарджуни.

Іншим розповсюдженим підходом є ототожнення філософії порожнечі насамперед з вченням школи чань-дзен. Найяскравішим представником цієї точки зору є Д. Т. Судзукі. Недоліком цього підходу у граничній формі його вираження є невиправдане протиставлення дзен-буддизму і буддизму. Приміром, радянський дослідник Ю. Б. Козловський відверто характеризує дзен як «антибуддизм».

П. Вільямс відзначає два специфічні протилежні погляди на порожнечу у сучасній традиції: представники так званого критичного буддизму стверджують, що *татхатагарбга* та інші буддійські вчення про Абсолют взагалі не є буддизмом [399, с. 122–125], натомість деякі тайські буддисти-тхеравадини, навпаки, виголошують, що нірвана – це і є наше справжнє «я» [399, с. 125–126]. Наш підхід є свого роду «серединним шляхом» і дає змогу розв'язати ці суперечності, враховучи обидві крайні точки зору.

Методологічний підхід, який ми пропонуємо у даному дослідженні, можна назвати «поглядом крізь порожнечу», тобто філософія порожнечі (у широкому розумінні слова) розглядається тут як основа буддизму.

Існує точка зору, що буддизм як такий не існує взагалі: є лише окремі напрямки та школи буддизму, занадто відмінні одне від одного, щоб бути об'єднаними під однією назвою (Є.О. Торчинов [244, с. 19])¹. Утім, незважаючи

¹ О. О. Розенберг також пише про свою монографію: «Те, що я пропоную, в цілому складає *систематичний огляд проблем, а не індивідуальну систему*; я не називаю цю роботу системою буддійської філософії, тому що *системи буддизму взагалі, поза окремими школами, не існує взагалі*. Прагнути до створення такої абстрактної буддійської системи марно» [180, с. 46].

на це, ані сама традиція, ані вчені не відмовляються від уживання загальної назви «буддизм». Що ж є спільного та універсального, що об'єднує буддистів всіх напрямків?

Зазвичай відповідь на це запитання дають у доктринальному ключі: всі буддисти, зрозуміло, вважають себе послідовниками Будди і визнають виголошені ним Чотири шляхетні істини, вчення про причиново-зумовлене походження та карму, вчення про *анатман* (не-«я»), Є.О. Торчинов додає до них також вчення про миттєвість (*кшанікавада*) та буддійську космологію [244, с. 19]. Ми, таким чином, отримуємо перелік окремих базових ідей буддизму, але, справді, не отримуємо «буддизму» як певної цілісної системи мислення. У цьому дослідженні ми спробуємо знайти головний стрижень, навколо якого будується вчення будь-якої школи чи традиції, яка визнає себе буддійською, а саме: поглянути на буддизм в цілому як на філософію порожнечі.

Три основні різновиди «порожнечі»: порожнеча речей, порожнеча понять, порожнеча свідомості. Терміни *śūnya* («порожній») та *śūnyatā* («порожнеча») народилися разом із самим вченням Будди і були важливими поняттями вже у вченні раннього буддизму. Чим же відрізняється уявлення про порожнечу в ранньому буддизмі від «вчення про порожнечу» школи мадг'ямака? У першоджерелах шкіл більш пізнього періоду (йогачара, чань-дзен) та присвяченій їм літературі ми також натрапляємо на розуміння порожнечі без сумніву відмінне від мадг'яміківського. Як пов'язані ці три уявлення про порожнечу: ранньобуддійське, мадг'яміківське та пост-мадг'яміківське. Чи йдеться про три різні вчення про порожнечу, чи, можливо, це три стадії розвитку одного вчення про порожнечу?

На нашу думку, насправді, має місце третій варіант. Дослідження ідей порожнечі протягом усіх головних етапів розвитку буддійської думки свідчить

про те, що всі три розуміння порожнечі од самого початку і дотепер присутні в буддизмі як такому. Змінювався лише акцент, який поступово зміщувався від одного значення порожнечі до іншого. Ці три значення порожнечі неможливі одне без одного, адже їх поєднує одна логіка реальності.

Насправді існує величезна кількість різного роду «порожнеч»: «порожнеча я», «порожнеча речей», «порожнеча дгарм», «порожнеча у вищому розумінні», «порожнеча зовнішнього», «порожнеча внутрішнього», «велика порожнеча» або «порожнеча порожнечі» тощо. Їх об'єднують у декілька груп: «двадцять (або вісімнадцять) порожнеч»¹, «дві порожнечі», «три порожнечі» тощо. Для того, аби не заблукати в порожнечі, ми виділили лише три основні її розуміння, пов'язані з трьома головними етапами розвитку буддійської думки – трьома обертаннями Колеса Дгарми.

Отже, можна виділити три основні шари філософії порожнечі:

- порожнеча *речей* (їх плинність та взаємозумовленість);
- порожнеча *понять* (їх нездатність вмістити в собі живу реальність і відповідно нерелевантність для висловлення істинної реальності);
- порожнеча *свідомості* (її здатність бути нічим не обмеженою і вміщувати все що завгодно).

У йогачарі ці три ідеї порожнечі реалізовано як «три природи»: 遍計所執性, 依他起性 та 圓成實性 (приписувана, зумовлена та досконало-справжня). Але, якщо підбирати позашкільні терміни, які були б для нас методологічними орієнтирами під час роботи з поняттям «порожнечі», найкраще для цього пасували б терміни: 無我 (яп. *муга*) «не-я [людини та речей]», «відсутність я [в людині та речах]» – це порожнеча речей, 無相 (яп. *мусō*) – «беззнаковість», «відсутність дискурсивних форм» – це порожнеча понять та 無心 (яп. *мусін*)

¹ Їх перелік див. на стор. 171.

«не-свідомість», «не-розум» – це порожнеча свідомості, які відповідають першому, другому та третьому обертанню Колеса Дгарми:

порожнеча речей	依他起性 = 種類蘊 = 種類 ¹⁴	無我	1-е обертання колеса Дгарми
порожнеча понять	遍計所執性 = 所執蘊 = 分別	無相	2-е обертання колеса Дгарми
порожнеча свідомості	圓成實性 = 法性蘊 = 如如	無心, 無念 тощо ¹⁵	3-е обертання колеса Дгарми

Метафорично ці три шари можна порівняти з речами, їх відображеннями у дзеркалі та власне дзеркалом¹⁶. Перед нами три цілком різні поняття порожнечі, але в буддизмі їх позначено одним терміном «порожнеча». Впродовж історії буддійської думки ці три шари перетиналися й спліталися, що призводило до неоднозначностей та непорозумінь. Насправді ж, якщо зануритися глибше у вчення різних шкіл буддизму, стає очевидним, що кожна з них визнає усі три шари, лише висуваючи на перший план один з них.

Але найважливішим є останній з трьох вимірів порожнечі, адже остаточною метою буддизму є трансформація свідомості – досягнення

¹⁴ Йогачанринські три природи у джерелах мають різні варіанти назв: 1) зумовлена природа – це різноманнітя речей (種類), приписувана природа – це прив’язаність (所執蘊) або розрізняюче мислення (分別), досконало-істинна природа – це істинна реальність: *дгармата* (法性) або *татхата* (如如. таковість).

¹⁵ Сюди належить і дзенське «не-думання» 無念 (кит. *у нянь*, яп. *мунен*) або 非思量 (кит. *фей си лян*, яп. *хісірьō*) у версії Яо-шаня та японського наставника дзен Дōгена.

¹⁶ Це порівняння присутнє й у першоджерелах. Подібний за змістом уривок див., приміром, нижче на стор. 299.

просвітлення, нирвани: позбуття залежності від «речей» та «понять» і досягнення «порожнечі свідомості». Зауважимо тут лише, що «порожнеча речей» та «порожнеча понять» при цьому зовсім не знищуються, закони буття слів та речей залишаються непорушними. Свідомість виривається на волю, але вона ніколи не буває порожньою – як дзеркало: тепер вона лишень, як і годиться дзеркалу, більше не залежить від того, що в ній відбивається. Яскраві сонячні промені та місячне сяйво, буревії та штилі, біди та щасливі миттєвості безперервно наповнюють дзеркало свідомості, але не можуть завдати йому ані найменшої шкоди, адже відображення не в змозі розбити дзеркало.

Нашим завданням є показати, що філософія порожнечі є головним об'єднуючим принципом, на якому стоїть велична будівля буддійської думки. Різні тлумачення цього поняття насправді логічно пов'язані, впливають одне з одного, і тому принципи, приміром, дзен-буддизму не суперечать настановам первинного буддизму перших проповідей Будди Шак'ямуні. Тому, попри доктринальні розходження щодо конкретних філософсько-релігійних теорій, які завжди існували між численними школами та напрямками, вчення Будди (буддизм) як таке жодною з них не піддається сумніву.

Такий підхід дає можливість поглянути на буддизм не просто як на набір різноманітних ідей і доктрин, а як на певну цілісну систему мислення. З іншого ж боку, розуміння філософії порожнечі відкриває нам шлях розуміння інших складових буддійської філософії та культури: герменевтики, гносеології, етики, естетики і взагалі способу мислення представника буддійської цивілізації.

Визначення поняття «порожнеча»: *порожнеча-śūnyatā* і *порожнеча-ākāśa*. Словом «порожнеча» перекладають два терміни оригіналу – *шуньята* (санскр. *śūnyatā*, палі *suññatā*, тиб. *stong-pa-nyid*, кит. кун 空, яп. кӯ) та *акаша* (санскр. *ākāśa*, палі *ākāsa*, тиб. *nam mkha'*, кит. сюйкун 虛空, яп. кокӯ). З

одного боку, це дуже зручно, оскільки в процесі еволюції буддійської думки ці поняття врешті-решт фактично злилися в одну ідею «порожнечі», але, з іншого боку, методологічно було б невірно розглядати ці поняття поза їхнім становленням, адже лише розуміння їхнього розвитку як окремих термінів дає можливість наповнити ці поняття конкретним змістом і вказати підстави для об'єднання їх під одним спільним перекладним терміном «порожнеча».

Порожнеча-śūnyatā. Перший термін буддійської традиції, який стоїть за словом «порожнеча» – це *шуньята* (санскр. *śūnyatā*, палі *suññatā*, тиб. *stong-ra-nyid*, кит. *кун 空*, яп. *кū*).

Санскритське слово *śūnyatā* (жін. р.)¹⁷ походить від кореня *śvi/śva*¹⁸ (точніше, від утвореного від нього дієприкметника пасивного стану минулого часу *śūna*) з основним значенням «надуватися», «розбухати», «збільшуватися у розмірі». *Śūnya* буквально означає «такий, що стосується чогось розбухлого». Ззовні щось виглядає великим, але насправді воно є тільки «розбухлим», адже всередині воно є «порожнім». Так наше власне «я» ззовні є «розбухлим», «роздутим» оскільки воно складається з п'яти скандг (усе багатство нашого

¹⁷ Іменник *śūnyatā* утворено від прикметника *śūnya* за принципом: *śūnya* → *śūnyatā* (空 → 空性), *dharma* → *dharmatā* (法 → 法性), *buddha* → *buddhatā* (佛 → 佛性), тобто за допомогою *-tā* = 性 («природа», «сутність»), подібно до «красивий → красама», «простий → простота». У ролі *-tā* може виступати також варіант *-tva*: *buddha* → *buddhatā* (*buddhatva*), що у перекладі звучить як «будда → буддівість (природа, сутність будди)». До речі, від *śūnya* також може бути утворено не лише форму *śūnyatā*, а й *śūnyatva*.

¹⁸ Дуже змістовно і ретельно спектр значень терміна *śūnyatā* розглядає С. Ю. Лепехов, див.: [117, с. 75–82]. Тут ми зупиняємося лише на найістотніших з них.

досвіду, чуттєвого і нечуттєвого), і водночас всередині воно є «порожнім», позаяк за цим досвідом немає ніякої реальної внутрішньої сутності. Таким чином, наше «я» є «роздутим», «дутим» – порожнім, несправжнім.

Утім, таку саме дієприкметникову форму (*śūna*) має дієслово з коренем *-sū-* – «породжувати», «народжувати» [117, с. 76]. Така спорідненість, у свою чергу, породжує відповідні конотації. Е. Конзе відзначає, що «розбухлий» може позначати також щось, «наповнене чимось чужорідним», чимось іншим, що може бути виштовхнуте назовні, подібно до вагітної жінки з розбухлим животом, яка має розродитися дитиною [101, с. 174–175]. Під таким кутом зору порожнеча набуває зовсім іншого, позитивного, значення: вона породжує, дає можливість існувати чомусь іншому.

Отже, якщо прийняти таку етимологію, від самого початку в індійській традиції порожнеча-*śūnyatā* – це і заперечення, і ствердження, і буття, і ніщо. Усе залежить лише від того, під яким кутом зору ми дивимось на неї.

Відзначимо також, що крім значень «порожнеча», «ніщо» слова *śūnya* та *śūnyatā* можуть також мати значення «безлюдність», «пустельність», «пустеля». Дослідники вважають, що ці конкретні значення, вочевидь, були первинними і лише згодом дали життя абстрактним поняттям «порожнечі» та «ніщо» [117, с. 77]. Пустеля ж є оселею сонця, де розлито сяючу білизну [117, с. 77]. Біле сяяння є одним з епітетів до поняття «порожнечі» у буддійських текстах, де перед нами постає «сяюча порожнеча». Цікаво, що ієрогліф 虛 (кит. *сюй*), який також позначає порожнечу, і про який йтиметься нижче, у китайській філософії теж пов'язували із сяйвом¹⁹. У «Чжуан-цзи» 莊子 (IV–III ст. до н. е.) вперше

¹⁹ Більше того, як ми побачимо нижче, слово *ākāśa* («простір», «порожнеча») також походить від кореня, одне із значень якого «сяяти», «виблискувати», і китайці обрали для його перекладу сполучення ієрогліфів 虛空.

пролунав славетний даоський вислів «порожнє приміщення породжує білизну/світло» 虛室生白 (кит. *сюй ши шен бай*)²⁰, щоправда тлумачення порожнечі тут є не матеріалістичним, а радше гносеологічним: мається на увазі духовне осягнення «світла» Дао «спустошеним» (безмежно містким) «серцем» [74, с. 407].

У китайських буддійських текстах термін *śūnyatā* передають ієрогліфом *кун* 空 (яп. *кū*) або також двома ієрогліфами *кун син* 空性 (яп. *кūсьō*)²¹. Але на початковому етапі проникнення буддизму в Китай перекладачі буддійських текстів підбирали для перекладу близькі за змістом терміни з автохтонних даоської та конфуціанської традицій (метод *ге-і* 格義)²². Так санскритське *prajñā* («[інтуїтивна] мудрість») переклали ієрогліфом Дао 道, *nirvāṇa* переклали ієрогліфами *у вей* 無為 («недіяння»), термін *śūnyatā* теж було перекладено у подібний спосіб ієрогліфом *у* 無 («відсутність», «не-існування», «ніщо») [Shi Huifeng 2008: 9; 74, с. 287]. Класичним прикладом застосування цього методу є термін *tathatā* («таковість», «такість»), для перекладу якого було обрано

²⁰ Повністю це місце звучить так («Чжуан-цзи» IV: 2): «瞻彼闕者，虛室生白 [337] (Поглянь на той отвір – у порожній кімнаті [крізь нього] з’являється світло)».

²¹ Якщо 空 можна прочитувати і як прикметник *śūnya* («порожній»), то сполучення 空性 прочитується однозначно як іменник *śūnyatā* («порожнеча»). Це можна проілюструвати прикладом з *Mahāyānaśraddhotpāda-śāstra*: «空性亦空 (порожнеча теж порожня)». Існує також транслітерований варіант *śūnyatā* 舜若多 (яп. *сюнньята*), *śūnya* 舜若 (яп. *сюннья*). Приклад: «舜若多者名爲空性 (шунньята – це порожнеча)» [103].

²² Про метод *ге-і* 格義 див., приміром: [321, с. 40] або [110, с. 37–38]. Щодо «старих перекладів» та «нових перекладів» буддійських текстів див.: [110, с. 34–35].

даоський термін *бенъ* у 本無 («первинна відсутність», «первинне ніщо» або «первинне не-існування» (fundamental nothing or fundamental non-existence) [Shi Huifeng 2008: 9]. Цікаво, що два неоднокорінні терміни *śūnyatā* та *tathatā* було перекладено майже однаково – «відсутність» та «первинна відсутність» (або «ніщо» та «первинне ніщо»), що вказує на те, що китайські буддисти від самого початку вже розглядали «порожнечу» і «таковість» як співприродні явища²³.

Цей факт вартий окремої уваги, адже в буддизмі первинне значення терміну *śūnyatā* було зовсім іншим. Бути «порожнім» (*śūnya*) означало, бути позбавленим реальності, несправжнім, ілюзорним, як сновидіння чи міраж. Такою ілюзією є ліс, який насправді не існує, адже існують лише дерева, такою ілюзією є долоня, адже насправді існують лише п'ять пальців, і такою ілюзією є наше «я», адже насправді існують лише п'ять скандг (п'ять груп психофізичних елементів, які утворюють струмінь нашої свідомості). Це так звана порожнеча «я». З іншого боку, Будда вчив про порожнечу речей: всі речі у світі сансари взаємопов'язані, вони завжди залежать від інших речей і не можуть існувати

²³ Утім, неможна не відзначити, що Локакшема у своєму перекладі № 224 активно користується сполученням «本無» у класичному праджняпарамітському значенні «порожній» (*шунья*). Приміром: «如諸法本無 ... 般若波羅蜜即是本無 [60] (так само, як усі дгарми є порожніми, ... сама праджняпараміта є порожньою» або «一切皆本無。亦復無本無。 [60] (усе є порожнім, і порожнеча теж є порожньою)». Щоправда, Локакшема як чи не найперший перекладач текстів праджняпараміти випробовує різні варіанти перекладу: і 本無, і 虛空, і 空, яке згодом стане традиційним (див. прим. 1), і навіть 本空: «諸法本空 [60] (усі дгарми – порожні)».

самостійно²⁴, а отже, вони не є вільними, абсолютними, або іншими словами, істинно реальними і тому приречені на страждання. В обох випадках «порожнеча» тут вказує лише на ілюзорність та взаємозалежність речей і є сумною ознакою світу сансари. Нагарджуна, автор магаянського «вчення про порожнечу» (*śūnyā-vāda*), вказав, що прірва сансари насправді ще глибша, адже, згідно з магаянським вченням, дгарми теж не мали статусу реальності. Отже, до цього моменту *śūnyatā* є ознакою нереальності і має негативний характер²⁵. Позитивний аспект порожнечі почав висуватися на перший план вже після Нагарджуни – в його чарі та доктрині *matxarata-garbgū*. Можна припустити, що китайці сприймали вчення про порожнечу вже в позитивному ключі, тим більше, що з напрочуд подібними ідеями вони були вже давно знайомі в даоській традиції.

Але чому китайці не вдалися одразу до перекладу *кун* 空? Якщо ми звернемося до енциклопедії з китайської філософії, то побачимо, що у статті «Кун 空», цей термін подано лише як «одну з центральних категорій буддизму» [74, с. 287] – жодного автохтонного, добуддійського тлумачення автор словникової статті не наводить²⁶. Якби «空» був однією з категорій давньої китайської філософії, це його значення мало б бути першим в енциклопедичній статті. У «Дао де цзін» цей ієрогліф також жодного разу не трапляється! Отже, можна говорити про те, що порожнеча-кун (空) не була категорією стародавньої

²⁴ Саме в цьому розумінні Ф. І. Щербатської пропонував перекладати *śūnyatā* як «відносність» [314, с. 241–243].

²⁵ Щоправда, в індійському буддизмі від самого початку було і позитивне поняття порожнечі, але за ним стояв інший термін – *ākāśa*.

²⁶ Етимологію, семантику та значення ієрогліфа 空 в даоській традиції докладно розглядає Я. Шекера [308].

китайської філософії. Це, вочевидь, і зупиняло китайських перекладачів, які, розуміючи важливий статус поняття «порожнечі» в буддизмі, намагалися підшукати йому гідний філософський термін-відповідник у 無. Тож статусу провідної філософської категорії порожнеча-кун набула лише як перекладне, буддійське поняття.

Цікаво, що статус «категорії китайської філософії» має інший ієрогліф – 虛 (кит. *сюй*), також значущий в контексті нашого дослідження, оскільки він входить до складу сполучення 虛空 (кит. *сюйкун*), яким китайці переклали санскритське *ākāśa*. Він також має значення «порожнеча», але про те, які він має смислові відтінки і чому китайці не скористалися ним для перекладу буддійського терміна *śūnyatā*, йтиметься у наступному підпункті.

У буддійських текстах (китайських та японських) ієрогліф 空 подибуємо не завжди як філософську категорію – у звичайній мові він має значення «небо»: так шуліка ширяє *небом*, так біжать по *небу* хмарини і ллється з *неба* дощ. Або близьке до нього значення «повітря»: Колесо Дгарми обертається, висячи у *повітрі*²⁷.

Значення «небо» має також ієрогліф 天 (кит. *тянь*, яп. *тен*). У цьому своєму значенні він є синонімом 空, що чудово видно, приміром, у такому поетичному прикладі²⁸: «秋空無雲翳月在天及水 [290] (На осінньому небі (空)

²⁷ Докладно про спектр можливих значень ієрогліфа 空 у китайській мові див.: [26, т. 2, с. 77–78].

²⁸ Хоча, з іншого боку, синоніми ніколи не бувають тотожними і мають кожен свої відтінки. Так осіннє небо (空) – це не зовсім те, так би мовити, верхнє небо (天), яке протистоїть розташованій внизу землі (地), представленій тут водою (水).

Пара 天地 є стандартною опозицією «небо-земля». Натомість сполучення 空地 трапляється у значенні «порожнє, відкрите місце», а не як опозиція

жодна хмаринка не затуляє місяць, – ані у небесній вишині (天), ані у воді)»²⁹.

У китайській та японській мовах «空» означає і «порожнеча», і «небо», тобто у другому своєму значенні це слово містить також момент «просторовості». Так японський наставник дзен Дōген³⁰ в одному з розділів свого трактату «Сьōбōгендзō» 正法眼藏 («Скарбниця ока істинної Дгарми») підкреслює, що «небо» 空 – це не «небо» 天. Тобто замість першого не можна вживати друге, оскільки у другому випадку втрачається філософський елемент смислу, зникає «просторовість», «порожність» 闊 (яп. *кау*)³¹.

«небо-земля». Як от у притчі про палаючий будинок сансари, з якого батько виманює нерозумних дітей за допомогою іграшкових возиків, що символізують різні буддійські вчення: «諸子聞説 如此諸車即時奔競馳走而出 到於空地離諸苦難 [142] (Дети, услышав рассказ о таких повозках, тотчас же, обгоняя друг друга, выбежали на открытое пространство и отделились от страданий и бед [233, с. 134])».

²⁹ Якщо не зазначено інше, всі цитати з першоджерел наведено у перекладі авторки з вказаного тексту оригіналу.

³⁰ Дōген Кіген 道元希玄 (1200–1253) – японський наставник дзен, один з найвидатніших буддійських мислителів, якого вшановують як засновника школи сōтō 曹洞宗 (*cōtō-sjō*), найпотужнішої дзенбуддійської школи у сучасній Японії.

³¹ Ось це місце (сувій «Дзадзен-сін» 坐禪箴):

空闊莫涯兮鳥飛杳杳。空闊トイフハ。天ニカカレルニアラス。天ニカカレル空ハ。闊空ニアラス。[69]

Просторе небо (небесний простір) не має краю –
у ньому вільно птах літає.

Просторе небо-кū (空闊) не має жодного відношення до неба-тен (天).
Небо-кū (空), що має відношення до неба-тен, не є просторим небом-кū (闊空).

До того ж ієрогліф 天 («небо»-тянь) в автохтонній китайській традиції має також потужні конотації зовсім іншого плану – це одна з найдавніших та найголовніших категорій китайської культури та філософії, даоської і, особливо, конфуціанської: імператор – це «син Неба» 天子 (тянь цзи), і влада його ґрунтується на «мандаті Неба» 天命 (тянь мін), та й весь Китай – це «Піднебесся» 天下 (тянь ся) тощо. Зрозуміло, що ця семантична сторона ієрогліфа 天 вже не має відношення до ієрогліфа 空 та буддійської традиції як такої³².

Відзначимо також, що ієрогліф 空 в китайській мові так само, як і *śūnyatā* в санскриті, теж є вживаним у значенні «безлюдне», «пустельне», «порожнє» місце, тобто місце, де нікого немає.

Окрім звичайного побутового розуміння порожнечі, і в Індії (приміром, славетний гімн Х.129 з «Рігведи», відомий за назвою Насадія³³), і в Китаї існувало більш глибоке, філософське уявлення про порожнечу як першооснову світу [117, с. 78–79]. Спочатку ведична традиція стверджувала, що все походить з не-сущого, але згодом цей погляд був відсунутий далеко у тінь й утвердився інший: що все походить з сущого [117, с. 79]. Але первісна ідея все ж таки не

Промовистим у цьому відношенні є приклад з твору Сен-чжао: «天地雖變。虛空獨常。 [185] (Хоч небо (天) і земля змінюються, порожнеча (虛空) одна залишається постійною)».

³² Ієрогліфом 天, китайці перекладали також санскритське *deva* – божество. Докладно про спектр значень ієрогліфа 天 див.: [74, с. 441–444].

³³ Гімни «Рігведи» не мають назв, однак склалася традиція називати цей гімн за його першими словами: «*nāsad āsīn no sad āsīt tadānīm ...* [177, с. 526] (*Ані небуття не було, ані буття не було тоді ...*)». Це важливий космогонічний гімн з глибоким філософським змістом. Докладніше про нього див.: [82, с. 106–135].

зникає: в упанішадах подибуємо визначення Брагмана в якості *шунья* (*śūnya*) та *абгава* (*abhāva*), тобто «порожнього» та «неіснуючого» [117, с. 79; 174, с. 569–570].

Буддійські космогонічні уявлення побудовано за цією ж схемою: цикл існування всесвіту складається з чотирьох кальп (四劫 яп. *sikō*)³⁴: усе починається з кальпи становлення (成), її змінює кальпа перебування (住), після якої настає кальпа руйнування (壞) і, зрештою, коли не залишається нічого, запановує кальпа повного зникнення (滅) або порожнечі (空), яку називають так через те, що протягом цього часу взагалі нічого не існує крім порожнечі. Лише після цього знов розпочинається становлення і т. д.³⁵.

Ідея первинного, істинного буття як порожнечі (ніщо, яке породжує все) існувала задовго до буддизму і в Індії, і в Китаї. У буддизмі першої половини I-го тис. н. е. ця ідея вийшла на передній план, особливо в Китаї: відтепер буддійських мислителів цікавила «істинна порожнеча», справжня природа нашої свідомості.

Порожнеча-ākāśa. Другий термін буддійської традиції, який стоїть за словом «порожнеча» – це *акаша* (санскр. *ākāśa*, палі *ākāsa*, тиб. *nam mkha'*, кит. *сюйкун* 虛空, яп. *кокū*).

Слово *ākāśa* (сер., чол. р.) походить від сполучення *ā + kāś* (*ā* – це префікс із значенням «з-», «ви-», а дієслово *kāś* означає «бути видимим», «з'являтися» або «сяяти», «виблискувати», «мати приємний вигляд»), тобто це «випромінюючий»,

³⁴ Кожна така кальпа поділяється на двадцять середніх кальп.

³⁵ У веданті Брагман творить ефір (*акаша*), з ефіру виникає повітря, з повітря вогонь, з вогню вода, з води земля. Кінець світу розгортається у зворотному напрямку [315, с. 80–81].

«освітлений» простір³⁶.

Слово *ākāśa* має давню традицію вжитку в індійській філософській традиції: ми подибуємо його вже в упанішадах. Уже тут *ākāśa* вживають у різних значеннях, які було далі розроблено в різних філософських системах³⁷:

1) *першоелемент*: один з першоелементів (*mahābhūta*)³⁸ чи навіть найперший серед них (безпосереднє творіння Брагмана), з якого виникають усі решта (повітря, вогонь, вода та земля). З'являється у середніх упанішадах («Тайттірія-упанішада», «Айтарея-упанішада»)³⁹. Водночас джайни, приміром,

³⁶ За: *Ākāśa* (санскр. *ākāśa*: *ā* + *kāś*, букв. «shining forth», тобто «the illuminated space») air, sky, atmosphere; space [383, т. 2, с. 94]; *kāś* – to be visible, appear; to shine, be brilliant, have an agreeable appearance [370, с. 280]; *kāś* = to shine, look brilliant or beautiful; to appear, be visible [329, с. 355]. *Ā*, *in.* up to. *prep.* from; towards [335, с. 39].

³⁷ Щодо аналізу поняття *ākāśa* в індійській традиції див.: [315, т. 2, с. 79–80, 85–90]. Велику і дуже змістовну статтю присвячено поняттю *ākāśa* в енциклопедії «Індійська філософія» (автор В. Г. Лисенко), див.: [88, с. 61–63].

³⁸ У переліку шести першоелементів на місці *ākāśa* може фігурувати інший термін – *kha* («порожнина», «дірка», «отвір», зокрема у людському тілі, «порожній простір», «повітря», «небо», «ефір», «Брагман», «нуль» [370, с. 334]).

³⁹ Наприклад («Тайттірія-упанішада» II.1): «*tasmādvā etasmādātmana ākāśaḥ sambhūtaḥ ākāśadvāyuh vāyoragniḥ agnerāpaḥ adbhyaḥ pṛthivī*» [393, с. 51] (Воістину з цього Атмана виник простір, з простору – вітер, з вітру – вогонь, з вогню – вода, з води – земля, з землі – трави, з трав – їжа, з їжі – людина [252, с. 84])».

Або («Айтарея-упанішада» III.3): «*pañca mahābhūtāni pṛthivī vāyur ākāśa āro jyotiṃṣīty*» [357] (п'ять великих елементів: земля, вітер, повітряний простір, вода, світло [252, с. 43])».

визначаючи існування *ākāśa*, першоелементом її не вважали.

2) *матеріальний носій звуку*: простір-«ефір» – безмежна, усепроникна (не проникає лише всередину атомів), вічна й незмінна речовина, яка є носієм звуку. Це значення також з'являється вже в упанішадах. Поєднує в собі статус особливої субстанції, яка передає звук, та властивість розділяти предмети у просторі, притаманну також близькому за смислом терміну *diś*. Згодом, одна з дев'ятьох субстанцій (*dravya*) вайшешики: земля (*prthivī*), вода (*ap*), вогонь (*tejas*), повітря (*vāyu*), ефір (*ākāśa*), час (*kāla*), простір (*diś*), душа (*ātman*) і розум (*manas*), у переліку яких як дві відмінні одна від одної субстанції фігурують *ākāśa* та *diś* – ефір та простір, тобто простір матеріально-геометричний та простір суто геометричний.

3) *субстрат Брагмана*: нескінченний, подібно до зовнішнього, містичний простір внутрішнього досвіду – «тіло» Брагмана-Атмана⁴⁰ [Индийская 2009: 62].

⁴⁰ Зважаючи на те, що це значення істотно перегукується з буддійським розумінням «істинної порожнечі», наведемо декілька прикладів («Тайттїрія-упанішада» I.6.2): «*ākāśa-sarīram brahma* [393, с. 25] ([він стає] Брагманом, чие тіло – простір [252, с. 80])». Або («Чхандог'я-упанішада» I.9.1): «*asya lokasya kā gatir iti | ākāśa iti hovāca | sarvāṇi ha vā imāni bhūtāny ākāśād eva samutpadyante | ākāśaṁ praty astaṁ yanti | ākāśo hy evaibhyo jūyān | ākāśaḥ parāyaṇam* [357] (“Яке джерело цього світу?” – “Простір, – відповів той, – воістину, усі ці істоти виходять з простору і повертаються у простір, адже простір більший за них, простір – останній прихисток” [253, с. 57])». Або («Чхандог'я-упанішада» III.14.2–3): «*manomayaḥ prāṇasaṁgīro bhārūpaḥ satyasamkalpa ākāśātmā ... eṣa ma ātmā antaḥśarīre ...* [357] (Той, що складається з розуму, чие тіло – життєвий подих, чий образ – світло, чие рішення – істина, чия сутність – простір ... – ось мій Атман у серці ... [253, с. 78])». Або («Чхандог'я-упанішада» VIII.14): «*ākāśo vai nāma nāmarūpayor nirvahitā*

У кашмірському шиваїзмі це значення буде розвинуто у понятті *чід-акаша* (простір розуму) – «потенціал свідомості, який лежить в основі світобудови» [Индийская 2009: 62].

4) *небо*: простір, в якому знаходяться сонце, місяць та зорі (синоніми – *nabhas* (або *nabhasa*), *ambara*)⁴¹.

5) *порожнеча*: порожнє місце, порожній простір.

Усі ці значення присутні вже в упанішадах. Окремі з них набули подальшого розвитку в різних традиціях: «ньяя-вайшешика зберегла значення носія звуку, буддисти порожнього простору, веданта первинного елемента світобудови» [Щербатской 1995: Т. 2, 80].

Загалом же можна виділити два головні значення: *ākāśa* як субстанція і *ākāśa* як простір, порожнеча (тобто не субстанція). Тож, вже в Індії, залежно від філософсько-релігійної традиції і контексту, в якому його розглядали, поняття

l te yadantarā tad brahma tad amṛtaṁ sa ātmā [357] (Воістину, те, що зветься простором, виявляє ім'я та образ. Те, у чому вони містяться, – це Брагман, це безсмертний, це Атман [253, с. 142])). Або («Чхандог'я-упанішада» V.15.1): «śārkarākṣya kaṁ tvam ātmānam upāssa iti lākāśam eva bhagavo rājann iti hovāsa [357] («Шаркаракш'я! Кого ти вшановуєш як Атмана?» – «Простір, о шановний царе», – мовив той [253, с. 104])).

⁴¹ У китайській традиції *сюй кун* 虛空 – це теж небо. Гарний приклад синонімії слів *ākāśa*, *nabhasa* та *ambara* подибуємо в буддійській Ratnagotravibhāga:

ākāśavad iti l

yā kṣityādiṣu dharmatā na nabhasaḥ sā dharmatā vidyate ye
cānāvaraṇādilakṣaṇaguṇā vyomno na te rūpiṣu l

kṣityambujvalanānilāmbarasamā lokeṣu sādharmaṇā buddhāveṇikatā
na cāśv api punar lokeṣu sādharmaṇā ||16|| [397].

ākāśa набувало різних значень, істотно відмінних одне від одного. Зрозуміло, що буддійське поняття *ākāśa* також повинне мати власні семантичні відтінки.

Незалежно від індійської, у китайській філософській традиції було ужитку сполучення 虛空 (кит. *сюйкун*, яп. *кокū*)⁴², а також важливий філософський термін 虛 (кит. *сюй*, яп. *ко*)⁴³. О. Г. Юркевич зазначає, що *сюй* – це «категорія китайської філософії, яка виражає поняття абсолютної вмістимості в онтологічному та гносео-психологічному сенсі» [74, с. 407]. Первинно поняття *сюй* розробляли у протодаоських трактатах. Ми подибуємо його у «Дао де цзін» 道德經 (VI–V ст. або ж IV ст. до н. е.), «Чжуан-цзи» 莊子 (IV–III ст. до н. е.)⁴⁴, «Ґуань-цзи» 管子 (IV–III ст. до н. е.), «Цзін фа» 經法 (V–III ст. до н. е.)⁴⁵, «Люй-ши чунь цю» 呂氏春秋 (III ст. до н. е.), а також в інших даоських та конфуціанських пам'ятках, де порожнеча-*сюй* виступає як атрибут Дао, яке

⁴² У давньокитайських філософських текстах ми натрапляємо й на сполучення зі зворотним порядком «空虛» («Чжуан-цзи», XXVI: 9): «室無空虛，則婦姑勃谿 [337] (якщо помешкання не буде просторим, дружина та свекруха [сваритимуться – мов та] розбурхана гірська річка)». Або («Чжуан-цзи», XXXIII: 5): «空虛不毀萬物 [337] (порожнеча не зруйнує десять тисяч речей)». У «Чжуан-цзи» зворотний порядок є більш уживаним, а варіант з прямим порядком трапляється лише раз, коли йдеться про самотність людини на вигнанні (XXIV: 1): «夫逃虛空者，... [337] (людина, що подалася у пустелю, ...)».

⁴³ Докладно про спектр можливих значень ієрогліфа 虛 у китайській мові див.: [26, т. 2, с. 232].

⁴⁴ Тут вперше трапляється важливий філософський термін *тай сюй* 太虛 («велика порожнеча»).

⁴⁵ «Ґуань-цзи» та «Цзін фа» містять не лише даоські, а також легістські, моїстські, конфуціанські ідеї тощо.

визначено як «порожнє» 虛 (*сюй*) і «таке, що не має форм» 無形 (*у сін*)⁴⁶, і яке позначає присутність Дао в людській свідомості (її спокій, «повну відстороненість») [74, с. 407–408].

У китайських буддійських текстах термін *ākāśa* передають двома ієрогліфами 虛空 (кит. *сюйкун*, яп. *кокū*)⁴⁷ або, зрідка, одним 空 (кит. *кун*, яп. *кū*), натомість випадки перекладу одним ієрогліфом 虛 (кит. *сюй*, яп. *ко*) нам невідомі. Як ми вже відзначили, у китайській небуддійській філософській традиції

⁴⁶ «Гуань-цзи» (§36): «天之道，虛其無形 [337] (Небесне Дао порожнє і безформне)».

⁴⁷ У буддійських текстах можна натрапити і на сполучення зі зворотним порядком, але не у значенні *акаша*. Це може бути звичайний слововжиток: «皆無聲響亦無人民。寂然空虛。[276] (зовсім немає ніяких звуків і немає людей – тихо та порожньо)»; або ж це може бути термін «шунья»: «觀一切諸法皆悉空虛。是謂名為空三昧。[276] (бачити, що усі дгарми є порожніми (空虛) – це називають «самадгі порожнечі)». Ось приклад, де «空» вжито у значенні «акаша», а «空虛» у значенні «шунья»: «水火風空識界空虛 [51] ([першоелементи] вода, вогонь, вітер, простір-акаша (空) є порожніми (空虛))».

Тобто, якщо у слові *акаша*, себто 虛空, переставити місцями ієрогліфи, то ми отримаємо сполучення «空虛» зі значенням «шуньята»: *акаша* перетворюється на *шуньяту* – ствердження абсолюту перетворюється на його заперечення!

Хоча у китайському перекладі «Ланкаватара-сутри» власне сполучення «虛空» теж вжито безпосередньо у значенні «шуньята» (взаємозалежність речей): «大慧。虛空即是色。以色大入虛空故。大慧。色即是虛空。依此法有彼法依彼法有此法故。[112] (Магаматі, порожнеча – це і є форма (虛空即是色), бо форми та першоелементи входять у порожнечу. Магаматі, форма – це і є порожнеча (色即是虛空), тому що ця дгарма є завдяки тій, а та завдяки цій)».

ієрогліф 虛 характеризував істинну реальність Дао. Це його значення «перейшло» на буддійський термін *ākāśa* (虛空), який тепер змальовував істинну реальність просвітленої свідомості або нирвани. Натомість поодиноким ієрогліф 虛 у буддійському тексті зазвичай не має цього філософського значення. У буддійських текстах за ним закріпилося інше, прямо протилежне, значення цього ієрогліфа – «марний», «даремний», «ілюзорний», «порожній» (як протилежність чогось «справжнього», «реального» 實, кит. *ши*, яп. *дзіцу*).

У буддійській традиції *ākāśa* також є одним з першоелементів. Але тут їх тлумачення має свої особливості. Якщо в небуддійській індійській традиції всі першоелементи – земля, вода, вогонь, повітря чи вітер разом з ефіром (*ākāśa*) – є все ж таки субстанціональними (матеріальними чи нематеріальними субстанціями), то у буддійському варіанті першоелементи субстанціями не є⁴⁸, хоча їх вишиковано в порядку від більш грубих до дедалі тонкіших й, нарешті, взагалі нематеріальних і таких, що не стосуються матерії як такої⁴⁹.

Тож у буддійській інтерпретації найбільш повний перелік першоелементів виглядає так⁵⁰:

⁴⁸ У буддизмі матерія не має самостійного незалежного існування і субстанцією не є.

⁴⁹ Ця схема за логікою співпадає з дев'ятьма субстанціями вайшешики [315, т. 2, с. 87].

⁵⁰ Нерідко трапляється також переклад, коли на позначення складової «першоелемент» (*dhātu*) замість «界» вжито «大», і тоді ми отримуємо ряд: 水大, 地大, 火大, 風大, 空大, 識大 (останнє сполучення є вживаним радше у переліку «семи великих [елементів]» (七大), що втілює буддійську схему вісімнадцяти *дгату*). На санскриті слову «першоелемент» відповідають два терміни – *mahābhūta* і *dhātu* (докладніше про них див.: [351, с. 250–253]).

Скорочено, без слова «першоелемент», перелік виглядає так: 地, 水, 火, 風, 空,

- 1) земля (地界, кит. ді цзе, яп. дзікай, санскр. *ṛthivīdhātu*)
- 2) вода (水界, кит. шуї цзе, яп. суйкай, санскр. *abdhātu*)
- 3) вогонь (火界, кит. хо цзе, яп. какай, санскр. *tejodhātu*)
- 4) повітря або вітер (風界, кит. фен цзе, яп. фґґкай, санскр. *vāyudhātu*)
- 5) простір або порожнеча (空界, кит. кун цзе, яп. кґґкай, санскр. *ākāśadhātu*)
- 6) свідомість (розум) (識界, кит. ши цзе, яп. сікікай, санскр. *vijñānadhātu*).

Це «шість першоелементів» 六界 (яп. рокукай, роккай, санскр. *ṣaḍ dhātavaḥ*) чи «шість великих» 六大 (яп. рокудай) або ж «шість великих першоелементів» 六大界 (яп. рокудайкай) / 六大種 (яп. рокудайсю).

Насправді ж, в буддизмі існує уявлення про три переліки: з чотирьох, п'яти та шести першоелементів⁵¹. Перші чотири першоелементи – це все матеріальне. Перші п'ять першоелементів – все чуттєве (простір хоча і не є матеріальним, але сприймається чуттєво). Усі шість першоелементів разом – це

існє (санскр. *ṛthivī, ap, tejas, vāyu, ākāśa, vijñāna*).

⁵¹ Частіше буддисти користуються переліком з чотирьох або шести елементів, з п'ятьох – значно рідше. Перелік з чотирьох елементів є базовим – це так звані «чотири великі першоелементи» (санскр. *catvāri mahābhūtāni*). Так само, як і для шістьох, для чотирьох першоелементів є декілька варіантів ієрогліфічного написання: 四大 (кит. си да, яп. сідай), 四界 (кит. си цзе, яп. сікай), 四大界 (кит. си да цзе, яп. сідайкай), 四大種 (кит. си да чжун, яп. сідайсю). Утім, відзначимо, що найбільш усталеним для шестичленного переліку є переклад «六界» («шість елементів»), а для чотиричленного переклад «四大» («чотири великих»).

П'ятичлений перелік є вживаним в езотеричній традиції, де він має ще одну назву – «п'ять кіл» або «п'ять кілець» 五輪 (кит. у лунь, яп. торін), що їх втілено в архітектурі п'ятиярусної буддійської ступи (земля – чотирикутник, вода – куля, вогонь – трикутник, повітря – півкуля, простір – дорогоцінна буддійська коштовність *мані*).

все чуттєве і нечуттєве, або, іншими словами, все, що існує.

Перші п'ять елементів забезпечують існування неживої природи (非情, кит. *фей цін*, яп. *хідзьō*), для існування ж живих створінь (有情, кит. *ю цін*, яп. *удзьō*) і, зокрема, людини необхідний ще й шостий елемент – свідомість.

Два останні елементи виділяють окремо: «謂四大種空界識界者。色所依謂大種。非色所依謂識界。行動所依謂空界。故唯說六以成有情。[105] (... Чотири [великих] першоелементи, елемент простору-акаша та елемент свідомості. Те, на що спирається чуттєве-рупа (色)⁵² – це [чотири] великі першоелементи, те, на що спирається нечуттєве (非色) – це елемент свідомості, те, на що спирається рух – це елемент простору-акаша. Тому лише коли є [всі] шість, постає жива істота)».

Тож *ākāśa* є найтоншим першоелементом, необхідним для існування неживої матерії, причому в буддизмі його витлумачено як відсутність будь-якої матерії (речей), як саму лише безперешкодність (*anāvāraṇa*), можливість для будь-чого перебувати у певному місці або рухатися у просторі. Таким чином *ākāśa* виявляється нематеріальним елементом матеріального світу!

Попри те, що *ākāśa* є одним з нематеріальних елементів (разом зі свідомістю), тим не менш, згідно з буддійськими космогонічними уявленнями, вона є основою і опертям для решти елементів матеріального світу. Місце *ākāśa*

⁵² *Рупа* («чуттєве», «чуттєва форма / форми» або, традиційно, «форма») – це перша з п'яти скандг (санскр. *pañcaskandha*, кит. *у-юнь* 五蘊, яп. *гоун* або кит. *у-ін* 五陰, яп. *гоон*), буквально «п'ять куп» дгарм або елементів психо-фізичного досвіду: *rūpa* (кит. *се* 色, яп. *сікі*) – чуттєве, *vedanā* (кит. *шоу* 受, яп. *дзю*) – відчуття, *saṃjñā* (кит. *сян* 想, яп. *сō*) – розрізнення або уявлення, *saṃskāra* (кит. *сін* 行, яп. *гьō*) – вольові акти або кармічні рушії (процеси), *viññāna* (кит. *ши* 識, яп. *сікі*) – власне свідомість.

серед першоелементів можна проілюструвати прикладом з канонічного тексту «Чжун ахань цзін» 中阿含經 (китайського перекладу сарваствівадинської *Madhyamāgama*, яка на санскриті не збереглася): «有幾因緣令地大動。地大動時四面大風起。四方彗星出。屋舍牆壁皆崩壞盡。世尊答曰。阿難。有三因緣令地大動。地大動時四面大風起。四方彗星出。屋舍牆壁皆崩壞盡。云何爲三。阿難。此地止水上水止風上。風依於空。阿難。有時空中大風起。風起則水擾。水擾則地動。[301] (Скільки є причин того, що земля страшно здригнулася, й коли земля страшно здригнулася, з чотирьох боків здійнявся потужний вітер, з чотирьох сторін світу посипалися комети і стіни будинків вщент зруйнувалися? Бгагаван ¹ відповів: «Анандо, є три причини, через які земля страшно здригнулася, й коли земля страшно здригнулася, з чотирьох боків здійнявся потужний вітер, з чотирьох сторін світу посипалися комети і стіни будинків вщент зруйнувалися. Які три? Анандо! Ця земля стоїть на воді, вода стоїть у повітрі, повітря спирається на порожнечу (空). Анандо, якимось у порожнечі здійнявся великий вітер. Коли здійнявся вітер, вода одразу заколивалася, коли ж вода заколивалася, земля здригнулася»»).

У Васубандгу в «Абгідгармакоші»² про елемент *акаша* читаємо¹: «空界謂

¹ Бгагаван (*Bhagavant / Bhagavat* (слабка основа) або ж *Bhagavān* – називний відмінок однини) – один з найпоширеніших епітетів Будди Шак'ямуні, який перекладають як «Благодатний», «Благословенний» тощо. Китайці перекладали його як «Шанований світом» 世尊 (кит. Ши цзунь, яп. Сесон), хоча насправді «Шанований світом» є перекладом *Lokajyeṣṭha* – ще одного з шістьох усталених епітетів Будди.

² Трактат Васубандгу «Абгідгармакоша», що у перекладі означає «Скарбниця Абгідгарми» (*Abhidharmakośa*, межа IV–V ст.), є одним з найбільш шанованих і авторитетних буддійських текстів. Це спроба усебічної, фундаментальної

謂竅隙傳說是明闇 ... 論曰。諸有門窓及口鼻等。內外竅隙名爲空界。[36]
 (Елемент *ākāśa* – це порожнина (竅隙), як кажуть інші, це світло і темрява. ...
 Коментар: [це] будь-яка порожнина у дверях, у вікні або ж роті чи носі тощо.
 Внутрішня або зовнішня порожнина зветься елементом *ākāśa*)».

Порожнеча може бути внутрішньою 内空界 (яп. *най-кўкай*) або зовнішньою 外空界 (яп. *гай-кўкай*). Внутрішня порожнеча – це порожнеча

систематизації філософських уявлень буддизму, свого роду «енциклопедія» буддизму (недарма «*kośa*» має також значення «словник»).

Текст містить вірші-каріки (*kārikā*) і коментар (*bhāṣya*) Васубандгу до них, тому трактат часто називають також *Abhidharmakośa-bhāṣya*, тобто «Абгідгармакоша з коментарем».

Санскритський текст, який впродовж довгого часу вважали втраченим, було віднайдено у 30-х рр. минулого століття в Тибеті. Існує тибетський і два китайські переклади трактату. Китайські переклади такі:

1) «Апідамо цзюйше лунь» 阿毘達磨俱舍論, переклав Сюань-цзан 玄奘, № 1558.

2) «Апідамо цзюйше шилунь» 阿毘達磨俱舍釋論, переклав Парамартха, № 1559.

Переклад трактату з санскриту російською мовою здійснено В. І. Рудим та О. П. Островською у кількох книгах ([35] й подальші видання).

¹ На санскриті цей уривок звучить так (*Abhidharmakośa*, I, 28):

chidram ākāśadhātīvākhyam ālokatamasī kila [35, с. 239].

«Елементом акаші зветься порожнина

у дверях, вікні, у роті, носі тощо.

Що належить розуміти під порожниною?

Як стверджують [вайбгашики] – це світло й темрява» [35, с. 71].

всередині людського тіла: у роті, носі, вухах, очах, у нутрошах, у серці та кровеносних судинах тощо. Відповідно, зовнішня порожнеча – це порожнеча, локалізована за межами нашого тіла, порожнеча між зовнішніми предметами: у джбані, у вікні, дверях, між деревами у лісі. І зовнішню, і внутрішню порожнечу ми можемо побачити, тобто *акаша* як першоелемент є видимою порожнечею і виглядає як світло або як темрява, тобто світлий чи темний проміжок чи отвір.

Утім, якщо ми відкриємо один з базових текстів абгідгармічної традиції сарваствіади *Mahāvibhāṣā* (див. нижче), то побачимо, що, згідно з ним, світло і темрява (明暗) потрапляють до групи видимих дгарм, які «мають колір, але не форму» (有顯無形), натомість порожнеча стоїть окремо як дгарма, яка «не має ані кольору, ані форми» (無顯無形), тобто для автора «Магавібгаши» порожнеча, вочевидь, не є «світлом та темрявою». Схоже, що обидва уявлення були поширені в буддизмі, адже про першоелемент порожнечі як про «світло і темряву» говорять й інші тексти, як, приміром, «Трактат про Ваджрасамадгі-сутру» (金剛三昧經論): «言空王者空有二。一者空界謂明暗色。二者空王謂虛空法爲一切色之所依故 [45] (Що стосується «царів порожнечі» (空王), то є дві порожнечі. Перша, елемент *ākāśa* – це чуттєві форми *світла і темряви*. Друга, [власне] цар порожнечі – це дгарма *ākāśa*, тому що вона є опертям для всіх чуттєвих форм)».

Так чи інакше, але наведений уривок підводить нас до важливої ідеї: звичайна порожнеча (отвір) виглядає як світло або темрява, однак справжня *порожнеча* такою не є. Так само, як і справжня *свідомість*. Буддисти розрізняють порожнечу і свідомість як першоелементи та чисту порожнечу і чисту свідомість як абсолютну реальність.

Відмінність між *ākāśa* як першоелементом (空界) та *ākāśa* як однією з незумовлених дгарм (虛空) підкреслює і *Mahāvibhāṣā*¹: «問虛空空界有何差別。

¹ *Abhidharma-mahāvibhāṣā-śāstra* (кит. Апідамо да піпоша лунь 阿毘達磨大毘

答虛空非色空界是色。虛空無見空界有見。虛空無對空界有對。虛空無漏空界有漏。虛空無爲空界有爲。 [11] (Запитання: яка відмінність між [незумовленою дгармою] *ākāśa* (虛空) та [першоелементом] *ākāśa* (空界)? Відповідь: дгарма-*ākāśa* – це не чуттєве/колір-форма (色), а першоелемент-*ākāśa* – це чуттєве/колір-форма. Дгарма-*ākāśa* є невидимою, а першоелемент-*ākāśa* є видимим. Дгарма-*ākāśa* не сприймається як чуттєве¹, а першоелемент-*ākāśa* сприймається як чуттєве. Дгарма-*ākāśa* – незабруднена, а першоелемент-*ākāśa* – забруднений. Дгарма-*ākāśa* – незумовлена, а першоелемент-*ākāśa* – зумовлений²)».

婆沙論, яп. Абідацума-дайбібася-рон) або скорочено Mahāvibhāṣā («Великий коментар») створена орієнтовно у I–II ст. н.е. і є коментарем до трактату сарваствівадинської Абгідгарма-пітаки Jñānaprasthāna (№ 1544 та № 1543) пензля Катьяніпутри, якого вважають автором і самого коментаря. Існує три китайські переклади (№ 1545, № 1546 та № 1547), але на санскриті текст не зберігся.

Це ж місце див. в перекладі В. І. Рудого [35, с. 131–132].

¹ Букв. «не чинить спротив» (無對). Орган чуття «наштовхується» на свій предмет, так би мовити «намацує» його. Око «намацує» видиму порожнечу, але невидиму порожнечу око вже не здатне сприйняти, бо вона не «чинить йому ніякого опору», і оку, так би мовити, немає на чому зупинитися.

² Це ж місце в іншому китайському перекладі: «虛空虛空界。有何差別。答曰。虛空非色。虛空界是色。虛空不可見。虛空界是可見。虛空無對。虛空界是有對。虛空是無爲。虛空界是有爲» [12]. Як бачимо, тут зіставлено не пару 虛空 і 空界, а 虛空 і 虛空界. А ще в одному перекладі цього ж місця читаємо: «空空界何差別。答曰。空者非色。空界是色。空者不可見。空界者可見。空者無對。空界者有對。空者無爲。空界者有爲» [169]. Тут цю пару перекладено як 空 та 空界.

Оскільки «колір-форма» (*rūpa*, 色) є однією з чуттєвих форм (*rūpa*, 色), а назви їх є ідентичними, то *rūpa* тут можна тлумачити або як чуттєве в цілому (як одну з п'яти скандг), або як об'єкт зорового сприйняття. Усе, що ми бачимо, є певним співвідношенням кольору та форми. Відповідно, клас *rūpa-āyatana* (видиме, 色入 або 色處), який об'єднує в собі всі об'єкти зорового сприйняття, поділяється на дві частини – колір 顯 (санскр. *varṇa*) та форму 形 (санскр. *saṁsthāna*). Цей клас містить двадцять різновидів кольору-форми¹, але до них можуть додавати ще один, двадцять перший – порожнечу (*Mahāvibhāṣā*):

«十一色内唯一色處立色處名。此有見法有二十種。謂長短方圓正不正高下。青黃赤白影光明暗雲烟塵霧。復有說者。此有二十一。謂前二十種加空一顯色。問此二十色内。幾有顯無形幾有顯有形。答二十色内八有顯無形。謂青黃赤白影光明暗。餘十二色有顯有形。有說此中應作四句。

或有色有顯無形。謂青黃赤白影光明暗。此八種色有顯可知無形可知故。

Відтак, можна зробити висновок, що у сполученні з ієрогліфом 界 (елемент) йдеться про *ākāśa* як про першоелемент, при цьому власне термін *ākāśa* може бути передано і як 虛空, і як 空. Тож 虛空界 = 空界 = першоелемент *ākāśa*. Сполученням 虛空界 позначають і просто небо:

譬如月無垢遊於虛空界

一切世星宿悉翳其光明 [301]

Як незаплямований місяць, мандруючи небом,
затмарив своїм сяйвом геть усі сузір'я.

¹ Загалом у класі «видимого» (*rupa*) можуть нараховувати до двадцяти п'яти дгарм. Додаткові це: велике, грубе (麤) та дрібне (細), видимі вияви тіла (身表色 або 表色) та небо або першоелемент простір (空界色).

Матріку з переліком *rupa*-дгарм на санскриті з тибетськими аналогами і російським перекладом див.: [6, с. 503].

或有色有形無顯。謂身表色此有形可知無顯可知故。

或有色有顯有形。謂長短方圓正不正高下雲烟塵霧。此十二種有顯有形而可知故。

或有色無顯無形。謂除前相。即空界色。[11]

(Серед одинадцяти [дгарм класу] *rūpa* лише одна *rūpa*-аятана зветься *rūpa*-аятаною. Цих видимих дгарм є двадцять: довге, коротке, квадратне, кругле, пряме, непряме, високе, низьке, синє, жовте, червоне, біле, тінь, сяйво, світло, темрява, хмарини, дим, пил, туман. Дехто каже, що їх двадцять одна: попередні двадцять плюс ще одна *rūpa*-дгарма кольору – небо (空一顯色)¹. Запитання: серед цих двадцятьох *rūpa* скільки мають колір (顯), але не мають форми (形), і скільки мають і колір, і форму? Відповідь: з двадцяти *rūpa* вісім мають колір, але не мають форми, це: синє, жовте, червоне, біле, тінь, сяйво, світло, темрява. Решта дванадцять *rūpa* мають і колір, і форму. Дехто каже, що серед них слід виділяти різновиди за принципом тетралемі:

[1] Мають колір, але не форму: синє, жовте, червоне, біле, тінь, сяйво,

¹ На санскриті «*nabhas caika-varṇam*» [397] (санскрит наводимо за аналогічним уривком з «Абгидгармакоші» Васубандгу (Розділ I, каріка 10), оскільки «Магавібгаша» на санскриті на збереглася). Йдеться про небо (*nabhas*, 空), яке над нашим материком має блакитний колір (над іншими материками довкола гори Сумеру колір неба інший: жовтий, білий або червоний).

Це колір порожнечі, яку можна побачити. Так буддійські коментатори, ведучи мову про незумовлену дгарму *акаша*, підкреслювали, що вона відрізняється від видимої порожнечі, якою є, зокрема, різного роду отвори, а також небо певного кольору: «空無礙者謂太虛空無礙爲性也。非謂所見空一顯色及竅隙等。[300] (*Акаша* (空) – це безперешкодність. Це означає, що сутністю великої порожнечі (太虛空) є безперешкодність: це не видиме небо певного кольору (空一顯色) і не [порожнеча в] отворі)».

світло, темрява, бо у цих восьми різновидів *rūpa* можна розпізнати колір, але неможна розпізнати форму.

[2] Мають форму, але не колір: *rūpa* «видимі вияви тіла» (身表色)¹, бо в них можна розпізнати форму, але неможна розпізнати колір.

[3] Мають і колір, і форму: довге, коротке, квадратне, кругле, рівне, нерівне, високе, низьке, хмарини, дим, пил, туман, бо у цих дванадцяти можна розпізнати і колір, і форму.

[4] Не мають ані кольору, ані форми: те, що залишилося після вилучення [усіх] вищезгаданих форм – це *rūpa* елемента простору (空界色))».

Отже, як першоелемент порожнеча потрапляє до дгарм кольору-форми (色, *rūpa*), а, точніше, до *рупа*-дгарм кольору (顯色). Тож, як елемент, *ākāśa* – це так би мовити *видима* порожнеча: або дірка, отвір у чомусь, або ж проміжок між чимось і чимось. Таким чином, вона виявляється пов'язаною з речами, залежною від них, зумовленою, забрудненою ними – це не *чиста* порожнеча. Водночас тут не йдеться про субстанцію, ефір. *Акаша* – це навіть не порожнеча, а радше порожнина, не матерія, а дірка у матерії, тобто цілком земна, співприродна зі звичайними речами і зовсім не абсолютна порожнеча, якою якраз і є *акаша* як одна з незумовлених дгарм.

Утім, для буддійської традиції ключовим є зовсім інше, вже суто буддійське значення слова *ākāśa*. Як специфічно буддійський філософський термін *ākāśa* з'являється в класифікації дгарм. Згідно з буддійською теорією дгарм, реально існує не «я», а струмінь людської свідомості (*saṃtāna*), утворений психофізичними елементами – дгармами (*dharmā*). У сучасній буддології дгарми прийнято називати *психофізичними* елементами, але слід пам'ятати, що всі без винятку дгарми є елементами свідомості, а отже, «фізичних», матеріальних

¹ Ходіння, сидіння, говоріння тощо.

дгарм немає взагалі, є лише наш *досвід* переживання зовнішнього світу (зоріві відчуття, сприйняття звуків, відчуття дотику тощо).

Усі дгарми поділяються на зумовлені 有爲 (кит. *ю вей*, яп. *уі*, санскр. *saṃskṛta*) та незумовлені 無爲 (кит. *у вей*, яп. *муі*, санскр. *asaṃskṛta*). Зумовлені дгарми мають чотири онтологічні ознаки: вони народжуються, перебувають, змінюються та гинуть, і є, таким чином, підставою для існування страждання у світі сансари. Незумовлені дгарми не мають цих ознак, вони не підвладні буттю і є запорукою можливості спасіння з океану сансари.

До *asaṃskṛta* належать лише три дгарми: *pratisaṃkhyā-nirodha* 擇滅 (кит. *цземє*, яп. *тякумецу*) – «знищення [причиново-зумовленої залежності] за допомогою розмірковування», *apratisaṃkhyā-nirodha* 非擇滅 (кит. *фейцземє*, яп. *хітякумецу*) – «знищення [причиново-зумовленої залежності] не за допомогою розмірковування» та *ākāśa* 虛空 (кит. *сюйкун*, яп. *кокū*) – «простір».

Тут *ākāśa* 虛空¹ – це абсолютний простір свідомості, у якому думка більше не наражається на жодні перешкоди, оскільки вплив будь-яких чинників на роботу свідомості повністю припинено. Інакше кажучи, *ākāśa* – це вільне мислення, яке нарешті функціонує у відповідності до своєї природи, котрою і є безперешкодність, або іншими словами – порожнеча.

Давні індійці запровадили поняття ефіру-*ākāśa* для того, аби пояснити, як до нашого вуха долинає звук. У буддизмі ж це питання не поставало взагалі, оскільки зовнішній світ не розглядали як матеріальний і реально існуючий. Тому тут першоелемент *ākāśa* не є *матеріальною* субстанцією, не є *нематеріальною* субстанцією (як у вайшешиці) і, нарешті, взагалі не є *субстанцією*! У буддизмі

¹ Докладніше про зміст, який вкладали в термін *ākāśa* буддійські мислителі різних шкіл і періодів див.: [315, т. 2, с. 76–90], [180, с. 121], [35, с. 47, 71, 113, 131–132, 138].

акаша була потрібна, аби пояснити *безперешкодність* для руху матерії і взагалі можливість цього руху.

Ось як «Магавібгаша» доводить необхідність існування порожнечі (虛空): «問以何緣故知有虛空。... 若無虛空應一切處皆有障礙。既現見有無障礙處故。知虛空決定實有。無障礙相是虛空故。 [11] (Запитання: Як ми дізнаємося про існування порожнечі (虛空)? ... якби не було порожнечі, то всі місця було б зайнято, оскільки ж ми реально бачимо, що є незайняті місця, то знаємо, що порожнеча неодмінно насправді існує, бо відсутність перешкод – це порожнеча)».

Співвідношення перших чотирьох першоелементів, які зазвичай називають «чотирма великими першоелементами», та *ākāśa* прекрасно ілюструє уривок з одного з наріжних текстів теорії *татхагата-гарбги* «Ратнаготра-вібгага» 究竟一乘寶性論 (кит. Цзюцзін ішен баосін лунь, яп. Кукьō-ітідзьō-хōсьō-рон, санскр. Ratnagotravibhāga):

«地水火風等 彼法空中無
諸色中亦無 虛空無闕法
諸佛無闕障 猶如虛空相
如來在世間 如地水火風
而諸佛如來 所有諸功德
乃至無一法 共餘世間有 [290]

(Земля, вода, вогонь і вітер – немає їх у порожнечі (空)).

А у речах барвистих (色), в свою чергу, – нема [її]. Немає перешкод у порожнечі (虛空).

Властиве й буддам не-перешкоджання, так само, як і порожнечі (虛空).

Буваючи в миру і Татхагата подібний до землі, води, вогню і вітру.

Але з чеснот, властивих буддам й татхагатам,

немає жодної, яка була б властива решті світу)».

Як бачимо, *ākāśa* у буквальному розумінні «не має нічого *спільного*» (乃至無一法 共餘世間有) з речами, утвореними з матерії (землі, води, вогню та вітру), адже вона – не матерія (色). *Акаша* – це простір без речовини, а не речовина простору¹. Про те, що *акаша* «не має контакту з чотирма великими елементами» (*asamphuṭṭhaṃ catūhi mahābhūtehi*) йдеться і в текстах раннього буддизму, зокрема у трактаті «Дгаммасангані» («Зібрання дгарм»), який входить до палійської Абгідгамми (*Dhammasaṅgaṇi*, 641)²: «Katamaṃ taṃ rūpaṃ ākāsadhātu? Yo ākāso ākāśagataṃ aghaṃ aghagataṃ vivaro vivaragataṃ asamphuṭṭhaṃ catūhi mahābhūtehi, idaṃ taṃ rūpaṃ ākāsadhātu. [391] (Якою є та форма (*rūpa*), яка є елементом *ākāsa*? Простір і те, що належить до простору, небо і те, що належить до неба, отвір і те, що належить до отвору, те, що не має контакту з чотирма великими елементами – це форма (*rūpa*), яка є елементом *ākāsa*)».

Отже, особливість *акаша* полягає в тому, що вона не має нічого спільного з матерією речей. Через це в буддійських текстах немає сенсу перекладати першоелемент-*ākāśa* як «ефір», бо за ним залишаються лише значення простір (небо) та порожнеча.

Тож недивовижу, що в буддизмі вважають, що речі утворені лише з чотирьох «великих елементів» (*магабгута*), а не з п'яти. Тому, що елемент *ākāśa* відпав, сприяло ще й те, що згідно з теорією дгарм, *ākāśa* потрапила до класу незумовлених дгарм, а отже і не могла більше бути «будівельним матеріалом»

¹ Слід відзначити, що, оскільки цей текст належить до традиції *татхатата-тарбги*, то на поняття *ākāśa* як простої безперешкодності тут вже нашаровано друге значення *ākāśa* як *субстанції* істинного буття.

² Англomовний переклад див.: [324, с. 193–194].

для дгарм класу *rūpa* (色), як решта *магабгут*¹. Водночас, як незумовлена дгарма, *акаша* стає «опертям для всіх чуттєвих форм» (див. у цитаті вище на стор. 70). Адже вчення Будди говорить, що все, що існує, знаходиться у нашій свідомості: самі речі більше не розглядають як матеріальні, і тим більше простір, в якому вони перебувають. Простір, в якому вони перебувають, – це простір нашої свідомості.

Ось чому в буддійських текстах значення *ākāśa*, як однієї з трьох незумовлених дгарм дуже тісно сплітається з її значенням як першоелементу та порожнечі (неба). Фактично всі ці значення сплавляються, і без контексту розділити їх вже неможливо, як, приміром, у наступній цитаті з «Абгідгармакоші» Васубандгу, де насправді йдеться про *ākāśa* як одну з трьох незумовлених дгарм, хоча, на перший погляд видається, що йдеться про зовнішній простір: «虛空但以無礙爲性。由無障故色於中行。[36] (Сутністю *ākāśa* є просто не-перешкоджання: оскільки будь-які перешкоди відсутні, речі (色) можуть в ній рухатися)».

З іншого боку, приміром, у традиції школи сінгон (眞言宗) навіть матеріальні першоелементи витлумачено метафорично. Кожен першоелемент співвіднесений з однією з п'яти властивостей «природи будди», присутніх в кожній речі: земля – це ненародженість, вода – невисловлюваність, вогонь – незатьмареність, вітер – незумовленість, *акаша* – порожнеч, свідомість – просвітлення [248, с. 283, 288]. І, відповідно, присутність цих елементів в усіх живих створіннях вказує на наявність в них усіх природи будди: «世尊譬如虚空界離一切分別。無分別無無分別。如是一切智智離一切分別。無分別無無分別。世尊譬如大地一切衆生依。如是一切智智。天人阿脩羅依。世尊譬如火界燒一

¹ Наприклад: «云何色蘊。謂四大種及四大種所造諸色 [39] (Що таке *рупа-скандга* – це чотири *магабгута* та всі речі, утворені ними)».

切薪無厭足。如是一切智智。燒一切無智薪。無厭足。世尊譬如風界除一切塵。如是一切智智。除去一切諸煩惱塵。世尊譬如水界一切衆生依之歡樂。如是一切智智。爲諸天世人利樂。 [62] (Бгагане, як простір-*ākāśa* є вільним від будь-якого розрізнення, не-розрізнення та не не-розрізнення, так мудрість усієї премудрості є вільною від будь-якого розрізнення, не-розрізнення та не не-розрізнення. Бгагане, як велика земля є опорою для всіх живих створінь, так мудрість усієї премудрості є опорою для божеств, людей та демонів. Бгагане, як вогонь ненажеро спалює усі дрова, так мудрість усієї премудрості спалює ненажеро усі дрова незнання. Бгагане, як вітер здмухує весь пил, так мудрість усієї премудрості здмухує пил всіх страждань. Бгагане, як вода є радістю для усього живого, так мудрість усієї премудрості є благословенням і радістю для богів і земних людей. ...))»

Так першоелементи, які спочатку виступали як самостійні одиниці опису реальності, в ході еволюції буддійської думки дедалі більше виступали в ролі метафор, які допомагають серед усього нашого життєвого досвіду і, зокрема, досвіду перебування у світі предметів, виділити елементи істинної реальності.

Отже, для буддійської філософії важливим є, насамперед, не значення *ākāśa* як першоелементу, а поняття *ākāśa* як однієї з незумовлених дгарм. Ця ідея порожнечі як вільного простору мислення назавжди залишилася центральною для буддійської філософії. З приходом магаяни ретельні класифікації дгарм та їх тлумачення втратили свою актуальність, адже за дгармами більше не визнавали статусу реальності. Відтак у подальшій філософській традиції порожнеча вивільняється як самостійне поняття і висувається на перший план як чиста, абсолютна порожнеча істинної свідомості будди або нірвани.

Тож буддійський першоелемент *акаша* – це те, що ми сприймаємо органами чуття як відсутність. Він є, по-перше, нематеріальним, і, по-друге,

не-субстанціональним, тобто не є ані матерією (色), ані субстанцією (體), на відміну, приміром, від вайшешики, де елемент *акаша* є нематеріальною субстанцією [172, с. 83]. Натомість *акаша* як незумовлена дгарма, хоч також є нематеріальною, але при цьому є субстанцією, тобто існує реально.

Злиття термінів на позначення порожнечі у китайському буддизмі.

Таким чином в ідеї порожнечі збігаються два первинно відмінних терміни: *śūnyatā* = 空 (яп. *кū*, кит. *кун* – «порожнеча», «пустотність») та *ākāśa* = 虛空 (яп. *кокū*, кит. *сюйкун* – «простір», «порожнеча»). Дослідники буддизму вважають, що ці два первинно відмінні поняття, потрапивши до Китаю, вже на VI ст. фактично злилися в одне.

У китайському буддизмі порожнечу починають сприймати як самостійне поняття, на позначення якого існує два синонімічні терміни – *кун* 空 та *сюйкун* 虛空. До того ж, значною мірою завдяки тому, що в японській та китайській мовах слова 空 та 虛空 містять один і той самий базовий ієрогліф 空, між ними немає такої відчутної розбіжності, як між неоднокорінними словами *śūnyatā/suññatā* і *ākāśa/ākāśa* у санскриті та палі.

У слів 空 (*шуньята*) та 虛空 (*акаша*) у китайському буддизмі лексиконі такі значення як «порожнеча», «простір», «небо» є спільними. Це можна проілюструвати прикладом уривку з твору Сен-чжао 僧肇 (374/384–414) – представника найранішої китайської мадг'ямаки – кінця IV – поч. V ст., де в одному реченні зустрічаються обидва слова у значенні «небо»:

«如龍樹與外道論議。外道問曰。天今何作。答曰。天今與阿修羅戰。復問。此何以證。菩薩即爲現證。應時摧戈折刃。阿脩身首從空中而墜落。又見天與阿脩羅於虛空中列陣相對。 [187]

(... Нагарджуна вів спір з не-буддистом. Не-буддист питає:

– Що зараз роблять божества-*деви*?

– Божества-*деви* зараз б'ються з демонами-*асурами*.

– Звідки це відомо?

Бодгісаттва [Нагарджуна] тут же зробив видимим [те, що відбувалося]. Тієї ж миті засвистіли списи та забрязкали мечі і просто з неба (空) впала голова демона. Стало також видно божеств та демонів, які у небі (虛空) йшли одне на одного (військом)».

Відзначимо також, що, відносно зрідка, *сюйкун* 虛空 теж могло бути перекладом не лише для санскритського *ākāśa*, але й для *śūnyatā*¹, і навпаки: санскритське *ākāśa* також нерідко перекладали одним ієрогліфом 空 (приміром, у переліку шести першоелементів). Така заміна трапляється навіть, коли йдеться про вузько спеціалізований термін *ākāśa* в класифікації дгарм: «謂虛空二滅此中空無礙 [36] (це *ākāśa* та два знищення. З них *ākāśa* – це не-перешкоджання)» – тут цього вимагає поетична форма тексту, яка обмежує кількість ієрогліфів у рядку, і наразі це виправдано контекстом. Але зворотна підміна неможлива: адже в доктринальному переліку немає дгарми під назвою «*śūnyatā*».

Сплавленню термінів сприяв і власне процес перекладу буддійського канону китайською мовою. Приміром, як ми побачимо нижче, слово *ākāśa* у назві медитативного стану «царина нескінченного простору» (санскр.

¹ Наприклад, у перекладі «Сутри праджняпараміти на вісім тисяч рядків» (*Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra*, № 224 道行般若經) Локакшема (179 р.) синонімічно використовує 虛空 та 空 саме у значенні *шуньяти*: «諸法各各虛空。... 是爲般若波羅蜜相 [60] (Усі дгарми є *порожніми* (虛空) ... – це вчення праджняпараміти)», або ж «諸法悉空。以是故不可知。諸法不可獲持。以是故不可得見 [60] (геть усі дгарми є *порожніми* (空), через це їх неможливо пізнати, [через це] усі дгарми неможливо схопити, через це їх неможливо побачити)», або просто «諸法皆空 [60] (усі дгарми – *порожні*)».

ākāśānantyāyatana) передавали і як 虛空, і як 空¹, причому перевагу надавали якраз останньому, менш точному, але більш стислому варіанту, що давало змогу робити задовгі терміни більш компактними.

З іншого боку різні перекладачі надавали перевагу різним варіантам перекладу. Так Парамартха у згаданому вище визначенні *ākāśa* в «Абгідгармакоші» Васубандгу користується терміном «空», натомість Сюань-цзан надає перевагу «虛空», хоча перекладом «空» теж користується². В результаті в різних китайських версіях одного й того самого тексту фігурують різні варіанти перекладу, та й навіть у межах одного тексту, як ми бачимо на прикладі Сюань-цзана, перекладач може вдаватися до використання обох варіантів. Унаслідок цього, врешті-решт, за одним поняттям (*ākāśa*) закріплюється дві назви (虛空 та 空). Тож значення *ākāśa* є спільним для 虛空 і 空.

Як ми мали змогу побачити з наведених цитат, китайському автору часто-густо все одно, яке з цих слів використати (обидва довільно вживають у значеннях «небо», «повітря», «порожнеча»). Тож якщо в санскриті *śūnyatā* та *ākāśa*, навіть не зважаючи на дедалі більшу філософську синонімічність, залишалися різними термінами, то в Китаї слова 空 та 虛空 стали взаємозамінними. Причому навіть там, де остаточного смислового злиття термінів не відбулося (наприклад, в класифікації на 75 дгарм, у переліку першоелементів), китайці все одно можуть використовувати 空 замість 虛空.

Отже, головним стрижнем, навколо якого постає вчення будь-якої школи чи традиції, яка визнає себе буддійською, є філософія порожнечі. У буддійській

¹ А саме: 空無邊處地, 無量空處想, 無邊空處, або ж 無邊虛空定.

² Сюань-цзан: «此中空無礙...虛空但以無礙爲性。由無障故色於中行» [36]. Парамартха: «此中空無礙。釋曰。空以無障無礙爲性故色於中行» [37].

філософії порожнечі можна виділити три шари: порожнеча речей (無我), порожнеча понять (無相) і порожнеча свідомості (無心), кожен з яких був домінантним на певному етапі розвитку буддизму. Порожнеча речей – у період раннього буддизму (так зване перше обертання Колеса Дгарми). Порожнеча понять, або «вчення про порожнечу» у вузькому розумінні слова (*шунья-вада*) – на етапі виникнення першої філософської школи магаяни – мадг'ямаки (друге обертання Колеса Дгарми). Порожнеча свідомості – на етапі виникнення другої філософської школи магаяни – йогачари (третє обертання Колеса Дгарми).

Специфікою підходу, застосованого у даному дослідженні є те, що ми розглядаємо ці три шари не як три окремі вчення про порожнечу, а як три складові, поєднані однією логікою реальності в єдине нерозривне ціле, яке ми власне і розглядаємо тут як «філософію порожнечі». Відповідно, усі три рівні так чи інакше присутні на всіх історичних етапах розвитку буддизму.

Словом «порожнеча» ми перекладаємо два буддійських терміна – *шуньята* (санскр. *śūnyatā*, кит. кун 空, яп. кӯ) і *акаша* (санскр. *ākāśa*, кит. сюйкун 虛空, яп. кокӯ). З одного боку, їх не можна плутати, з іншого ж їх неможливо розглядати окремо. Здійснений нами аналіз першоджерел свідчить про те, що ціла низка значень у цих термінів (особливо в ієрогліфічному варіанті) є спільними, внаслідок чого в Китаї, врешті-решт, вони взагалі злилися і стали у більшості випадків взаємозамінними (хоча повного злиття понять не відбулося). Тому дуже зручно користуватися в обох випадках перекладом «порожнеча», але задля того, аби злиття не спрощувало, а, навпаки, збагачувало, робило більш глибоким та об'ємним смисл цього поняття, слід завжди розрізняти ці дві «порожнечі» там, де це необхідно.

Тому, врешті-решт, ми схилиємося до перекладу обох слів словом «порожнеча»; проте водночас, усвідомлюємо принципову необхідність зберегти

й розрізнення цих слів, адже перед нами насправді дві порожнечі. Одна, *шуньята*, є ознакою ілюзорного світу (сансари), інша, *акаша*, є ознакою світу істинної реальності (нірвани). *Шуньята* не має онтологічного статусу, вона не є річчю, а лише вказує на спосіб існування речей (як ми знаємо, немає такої дгарми як *śūnyatā*). *Акаша* – навпаки є дгармою, і має найвищий онтологічний статус: це насправді і є субстанція нашого буття, нашої свідомості. Однак, об'єднані в одній філософії порожнечі, яка враховувала обидва ці аспекти, ці дві ідеї зовсім не суперечили одна одній: порожнеча речей потребувала порожнечі свідомості і навпаки, так само, як відображення потребують дзеркала, а дзеркало завжди готове прийняти нові і нові відображення.

РОЗДІЛ 2

ФІЛОСОФІЯ ПОРОЖНЕЧІ В РАНЬОМУ БУДДИЗМІ

АБО ПЕРШЕ ОБЕРТАННЯ КОЛЕСА ДГАРМИ

2.1. Витоки буддійського вчення про порожнечу

Згідно з буддійською традиційною історіографією, Колесо Дгарми оберталося тричі¹. Коли Будда Шак'ямуні після тривалої медитації під деревом бодгі досяг просвітлення і вперше виголосив своє вчення, Колесо Дгарми

¹ Різні буддійські напрями по-різному уявляли собі «три обертання Колеса Дгарми» 三法輪 (кит. *сань фа лунь*, яп. *самбōрін*). Один з найбільш відомих варіантів викладено у *Samdhanirmocana-sūtra* (див.: [277]). Назви трьох обертань тут сформульовано доволі розлого – у пізніших текстах натрапляємо на більш стисле формулювання (за [297]): 1) обертання Колеса понять (有相法輪), 2) обертання Колеса відсутності понять (безформності / беззнаковості) (無相法輪), 3) обертання Колеса постійності (常住法輪). Перше обертання пов'язане з проповіддю вчення про не-«я» і Чотири шляхетні істини, тому його називають також «обертанням Колеса [вчення про] Чотири істини» (四諦法輪) – це сутри Агам; друге – з вченням про порожнечу дгарм сутр праджняпараміти, і, нарешті, третє – зі вченням сутр йогачари про нірвану як природу будди. Докладніше див.: [121, с. 15].

(Вчення) обернулося вперше. Цю першу проповідь Будди змальовує «Сутра обертання Колеса Дгарми» (палі *Dhammacakkapavattana-sutta*, санскр. *Dharmacakrapravartana-sūtra*, кит. Фошо чжуань фалунь цзін 佛說轉法輪經, яп. Буссецу-тембōрін-кьō)¹. Він проповідував про Серединний шлях, який веде до нирвани, проводячи адепта між крайнощами мирської розпусти та надмірного аскетизму, про вісім сходинок цього шляху, і про Чотири шляхетні істини, осягнення яких дає змогу просуватися цим шляхом.

Будда шукав причину людського страждання і способи його подолання, і тому Чотири шляхетні істини це: істина страждання, істина причини страждання, істина припинення страждання та істина шляху до припинення страждання. Саме страждання робить буття людини нестерпним. Але чому ми повинні страждати? П'ять днів по тому в Оленячому гаю, Будда виголосив ще одну проповідь, зафіксовану в палійському каноні як «Сутра про ознаки відсутності “я”» (палі *Anattalakkhaṇa-sutta*)². У цій проповіді було виголошено вчення про скандги та про *анатман* (*anātman*) – відсутність вічної, незмінної самості, яку ми приймаємо за власне «я». Насправді існують лише п'ять скандг (*pañcaskandha*), тобто п'ять груп психофізичних елементів (чуттєве, відчуття, уявлення, вольові

¹ Міститься в Сам'ютта-нікаї (SN 56:11). Переклад сутри російською мовою див.: [32, с. 34–60]. Китайських версій існує декілька, зокрема, текст сутри китайською вміщено в Сам'юктагамі (сутра № 379) [275]. Переклад та аналіз різних китайських версій сутри див.: [327].

² Міститься в Сам'ютта-нікаї (SN III, 1.6.7 або SN III, 66 за системою посилань PTS); входить також до Магавагги палійської Вінаї. У китайському каноні їй відповідає сутра № 34 і майже ідентична їй сутра № 33 в Сам'юктагамі [275]. У деяких редакціях канона сутра фігурує під назвою *Pañca-sutta* («Сутта п'ятьох»), тобто сутра, проповідувана «групі з п'ятьох [ченців]» (*pañcavaggiyā*). Переклад сутри російською мовою див.: [32, с. 61–65].

рушії та свідомість), які утворюють струмисько нашої свідомості (*samtāna*). Як ніколи не зупиняється вода у стрімкій річці, так без упину змінюють один одне стани свідомості: жодна частинка не залишається на своєму місці – де ж взятися якійсь постійній сутності, яку можна було б назвати нашим постійним, вічним «я» (*ātman*, палі *attā*)¹? Отже, такого «я» просто не існує. Як сказано в сутрі: «*netam mama, nesohamasmi, na meso attā* [336] (Це не моє, це не Я і це не моя вічна душа)» (у китайській версії: 非我非我所 [275])². Якщо ж немає «я», то немає й нічого «мого», нічого такого, чого б можна було «мене» позбавити, і що могло б завдати «мені» болю – так зникають будь-які підстави для існування страждання як такого і відкривається шлях до звільнення – нирвани.

У цих двох сутрах слово *śūnyatā* (точніше, палійське *suññatā*) ще не

¹ Форму «*atta*» («я») у мові палі вживають у сполученнях, словниковою ж є форма «*attan*», форму називного відмінку «*attā*» Т. У. Ріс-Девідс позначає як дуже рідкісну, водночас для «не-я» він подає словникову форму «*anattā*» [383, т. 1, с. 22].

² Переклад подаємо за російським перекладом В. П. Андросова: [32, с. 62]. Наразі китайський відповідник є не буквальною перекладом палійської фрази, адже слова «це не моя вічна душа» в ньому відсутні. Утім, китайські перекладачі послуговувалися для перекладу цієї буддійської формули саме таким скороченим кліше, яке є дуже вживаним у каноні.

На цю ідею можна поглянути і з дещо іншого боку, адже все, що ми зазвичай асоціюємо з нашим «я» (наше тіло, настрій, відчуття, прагнення, речі, які нам належать), постійно плине – змінюється наша зовнішність, наші думки і наміри, не кажучи вже про речі, які колись нам належали, а тепер зруйнувалися і втрачені для нас назавжди. Якби хоча б одна з цих ознак була сутнісною ознакою нашого «я», то наше «я» перестало б існувати у момент її зникнення. Те, що цього не відбувається, вказує на те, що всі ці важливі у звичайному житті ознаки «я» не є його справжніми ознаками.

подибуємо, але ідеї, закладені в істині про страждання і викладені у вченні про *anātman*, згодом розвинуться і в буддизмі магаяни постануть перед нами як «два не-“я”» (яп. *ні-муга* 二無我) або «дві порожнечі» (яп. *нікū* 二空): «не-“я” людини» (санскр. *puḍgala-nairātmya*, яп. *нін-муга* 人無我) і «не-“я” дгарм» (санскр. *dharmā-nairātmya*, яп. [сьо]хō-муга [諸]法無我), або ж, «порожнеча людського “я”» (яп. *іакū* 我空 або *нінкū* 人空) та «порожнеча дгарм» (яп. *хōкū* 法空). Наразі, як бачимо, терміни *anātman* 無我 (не-«я») та *śūnyatā* 空 (порожнеча) є синонімами. Тож вчення про *anātman*, відсутність вічної і непорушної самості, постійного індивідуального «я» є першою сходинкою буддійської філософії порожнечі.

З цим специфічно філософським розумінням порожнечі було пов’язане й суто психологічне значення слова «порожнеча» (санскр. *śūnyatā*, палі *suññatā*). Так *порожнє*, усамітнене, спокійне місце для медитації порівнювали зі станом свідомості, який необхідно плекати під час цих практик (№ 99_1089):

«猶如空舍宅

牟尼心虛寂 [275]

(Подібно до порожньої хатинки

є серце мудреця порожнім та спокійним)».

Такими місцями найчастіше були ліс 阿練若 (санскр. *araṇya*, палі *arañña*), підніжжя дерева 樹下 (палі *rukkhamūla*), порожня хатинка 空屋 (палі *suññāgāra*). Це також могла бути печера, кладовище абощо¹. Китайський буддист і дослідник буддизму Інь-шунь зазначає, що *suññāgāra* (空屋) китайською часто перекладали як 空閑處 («порожнє та спокійне місце»), 空舍 («порожній будинок»), 空所 («порожнє місце»), 靜室 («тиха кімната») тощо. Майже таке саме значення як *suññāgāra* має також словосполучення *suññageha* (空舍) – «порожній будинок».

¹ Перелік таких можливих місць див.: [338, с. 9].

«Порожня хатинка» – це невеличке житло на дикій природі, придатне для того аби там жити та практикувати медитацію [89, с. 3].

Як пише Ін-шунь, ці практики самовдосконалення у порожньому та спокійному місці спричинилися до того, що термін *śūnya(tā)* почав символізувати відповідний медитативний стан. Це було первинне значення слова *śūnya(tā)*, яке далі розвивалося і поглиблювалося. Коли тіло адепта перебувало у порожньому прихистку, його розум перебував у тиші та спокої, в медитативному стані, який почали за аналогією зі скромним притулком відлюдника називати *vihāra* 住, «оселею», «місцем перебування», «прихистком». З іншого ж боку, ми бачимо, що слово *vihāra*, яке згодом почали вживати у значенні «буддійський монастир», напочатку позначало лише здичавілу, порожню хатинку відлюдника [89, с. 4].

Палійський відповідник вищенаведеного уривка міститься у Сам'ютта-нікаї у «Сутрі про змія». Тут більш докладно змальовано обставини появи цих рядків. Одного разу зловісний Мара з'явився перед Буддою у вигляді царя зміїв, з велетенським, як човен з цільного стовбура тілом, круглими, як бронзові тарілі очима, стрімким, як блискавиці, отруйним язиком, коли він всмоктував та випускав повітря, його дихання нагадувало звук роботи ковальського міху. Будда впізнав Мару і пояснив йому, що спроби налякати його є марними, бо ніщо не може збентежити свідомість мудреця-*muni*, який оселився у порожній хатинці (Sappa-sutta, SN I, 4.1.6):

«Yo suñña-gehāni sevati

seyyo so muni atta-saññato, ...

lomam pi na tattha iñjaye

suññāgāra-gato mahā muni. [396, с. 106–107]

(Той, що йому порожня хатка (*suñña-gehāni*) слугує прихистком,

Мудрець той муні «я» контролює (*atta-saññato*)¹: ...

[чимало нечисті юрбється коло нього]

та жоден волосок не зворухнеться на тілі

у магамуні, що до порожньої оселі віддалився (*suññāgāra-gato*)».

Почувши ці слова, грізний Мара миттєво зник і, як уточнює китайський текст, більше не з'являвся. Адже жодній силі у світі невіддільна свідомість звільненої людини. Цей стан так і зветься «звільнення свідомості завдяки порожнечі» (*suññatā-cetovimutti*)². У каноні про нього читаємо (Mahāvedalla-sutta, MN I, 5.3): «Katamā cāvuso suññatācetovimutti? Idhāvuso bhikkhu araññagato vā rukkhamūlagato vā suññāgāragato vā iti paṭisañcikkhati: suññamidaṃ attena vā attaniyena. [391] (Друже, а що таке «звільнення свідомості завдяки порожнечі (*suññatācetovimutti*)»? Це, друже, коли чернець-бгікшу, діставшись до лісу, до підніжжя дерева або до порожньої

¹ У М.-К. Чунга тут, вочевидь, помилка: замість «*atta-saññato*», він подає «*atta-suññato*» [338, с. 9]. Пор.: *mukhasaññata* – прикм. «controlling one's mouth» («такий, що пильнує свої вуста») [335, с. 210].

² Йдеться про одну з «трьох брам звільнення» 三解脱門 (*tīṇi vimokkhamukhāni*), які називають також просто «три звільнення» 三解脱 (*tayo vimokkhā*), або «три самадгі» 三三昧 (*tayo samādhi*), або «три брами порожнечі» 三空門, або ж «три порожнечі» 三空, а саме: порожнеча (空 = *suññatā*), беззнаковість (無相 = *animitta*) та не-прагнення / недіяння (無願 / 無作 = *appañihita*). Більш повні форми: *suññata-vimokkha* (空解脱), *animitta-vimokkha* (無相解脱) та *appañihita-vimokkha* (無願解脱 / 無作解脱). Або також *suññatā-cetovimutti*, *animitta-cetovimutti* та *appañihita-cetovimutti*.

На санскриті (Dharmasaṃgraha): «trayo vimokṣāḥ | śūnyatā, animittaḥ, appañihitaśceti»[353].

оселі (*suññāgāra*) розмірковує так: [все] це є порожнім від «я» та від «мого» (*suññamidaṃ attena vā attaniyena*)»).

Тож свідомість великого мудреця (*mahātuni*), коли він потрапляє до царини порожнечі (*suññageha* або *suññāgāra*), є порожньою саме від «я».

Вислів «*suññaṃ attena vā attaniyena*» («порожній від “я” та від “мого”») трапляється також у *Suññataloka-sutta* (Сам’ютта-нікая), де Будда, відповідаючи на запитання свого учня Ананди, пояснює, що у фразі «світ порожній» (*suñño loko*) «порожній» якраз і означає «порожній від “я”»¹: «“*suñño loko, suñño loko’ti, bhante, vuccati. Kittāvatā nu kho, bhante, suñño lokoti vuccatī’ti? “Yasmā ca kho, ānanda, suññaṃ attena vā attaniyena vā tasmā suñño lokoti vuccati. [336]* ([Ананда запитав Будду:] «Бгагане, кажуть “світ порожній, світ порожній”. У якому ж розумінні, Бгагане, кажуть, що “світ порожній”?» «Бо він, Анандо, порожній від “я” та від “мого”, тому й кажуть, що “світ порожній”»»).

Бачити ж світ у такий спосіб означає звільнення з тенет сансари У *Mogharājamāṇavarucchā* (з *Suttanipāta*, що у *Кхуддака-нікаї*) читаємо:

«*Suññato lokaṃ avekkhassu, mogharāja sadā sato;*

Attānudiṭṭhiṃ ūhacca, evaṃ maccutaro siyā;

Evaṃ lokaṃ avekkhantaṃ, maccurājā na passatī. [336]

(Моггарадже, будь завжди вдумливим і дивись на світ як на порожній (*suññato*):

той, хто викоринив уявлення про «я», так здолає смерть,

того, хто так дивиться на світ, не бачить цар смерті»).

Отже, так чи так, поняття порожнечі має непересічне значення і пов’язане, насамперед, з вченням про *анатман* («не-я»). Погляньмо ж більш уважно на

¹ Про цей уривок див.: [350, с. 7], [398, с. 509–510].

ЗМІСТ ЦЬОГО ВЧЕННЯ.

2.2. Вчення про не-«я» (*anātman*), чотири ознаки істини про страждання та закон зумовленого виникнення (*pratītyasamutpāda*) або порожнеча речей

Базовим для раннього буддизму є перший шар філософії порожнечі – порожнеча речей або *anātma-vāda* («вчення про не-я»). Воно пов'язане з засадничим доктринальним вченням про Чотири шляхетні істини (санскр. *catvāri ārya-satyāni*, яп. *сісьōмай* 四聖諦 або *сімай* 四諦), які відкрилися Будді Шак'ямуні у ніч, коли він досяг просвітлення, і які він виголосив у першій своїй проповіді. Це істина страждання (санскр. *duḥkha-satya*, кит. *ку ді* 苦諦, яп. *кумай*), істина причини [страждання] (санскр. *samudaya-satya*, кит. *цзі ді* 集諦, яп. *дзітмай*)¹, істина припинення [страждання] (санскр. *nirodha-satya*, кит. *ме ді* 滅諦, яп. *метмай*) та істина шляху [до припинення страждання] (санскр. *mārga-satya*, кит. *дао ді* 道諦, яп. *дōмай*)². Перша з них це істина

¹Тут слово «*samudaya*» перекладають як «причина», а буквально воно означає «виникнення» (як антонім «зникнення»), як от у палійському кліше: «*Yaṃ kiñci samudayadhammaṃ sabbantaṃ nirodhadhammaṃ* [391] (якщо якійсь речі властиве виникнення, то усякій такій речі властиве зникнення)»; або його можна перекласти також як «збирання», «накопичення [страждання]», що відображено у китайському перекладі «集».

² У санскритських першоджерелах можна натрапити як на скорочені назви Чотирьох шляхетних істин, як от у «Сутрі серця» (*Hṛdaya-sūtra*): *duḥkha*, *samudaya*, *nirodha*, *mārga*; так і на більш розгорнуті, як от у *Catuṣpariṣat-sūtra*: *duḥkha*, *duḥkhasamudaya*, *duḥkhanirodha*, *duḥkhannirodhagāminī pratipad* («шлях,

страждання: в ній сформульовано проблему, яку покликаний розв'язати буддизм. Зміст її такий (Dhammacakkappavattana-sutta): «*Idaṃ kho pana bhikkhave, dukkhaṃ ariyasaccaṃ: jātipi dukkhā jarāpi dukkhā vyādhipi dukkho maraṇampi dukkhaṃ appiyehi sampayogo dukkho piyehi vippayogo dukkho yampicchaṃ na labhati tampi dukkhaṃ saṅkhittena pañcupādānakkhandhā dukkhā*". [391] (Тож такою, о ченці, є шляхетна істина страждання: і народження – це страждання, і старість – це страждання, і хвороба – це страждання, і смерть – це страждання, з'єднання з неприємним – це страждання, роз'єднання з приємним – це страждання, не отримувати того, чого бажаєш, – це страждання. Коротше, п'ять груп (скандг) прив'язаності – це страждання)».¹

Є чотири ознаки істини про страждання 苦諦四行 (кит. *ку ді си сін*, яп. *кутай-сігьō*, санскр. *duḥkhasatyē catvāra ākāraḥ*)²:

- 1) непостійність 無常 або зрідка 非常 (санскр. *anitya / anityatā*)
- 2) страждання 苦 (санскр. *duḥkha / duḥkhatā*)

що веде до припинення страждання)». Докладніше про Чотири шляхетні істини див.: [121, с. 169–174].

¹ Це місце з Dhammacakkappavattana-sutta у російському перекладі див.: [121, с. 169], [244, с. 20–21] або [7, с. 115]. У китайській версії канону ця ідея звучить ідентично (сарваствівадинська Mahāvibhāṣā 大毘婆沙論): «問苦聖諦云何。答如契經說。生苦老苦病苦死苦非愛會苦愛別離苦求不得苦。略說一切五取蘊苦是名苦聖諦» [11].

² У Dharmasaṅgraha їх перелік звучить так: «*tatra duḥkhasatyē catvāra ākāraḥ | tadyathā-anityataḥ, duḥkhatataḥ, śūnyataḥ, anātmataśceti* [353] (Ось чотири ознаки істини про страждання – це непостійність, стражденність, порожнеча та безсамісність)»; в інших першоджерелах це може бути перелік без суффіксу *-ta*: *anitya, duḥkha, śūnya, anātma(n)*.

3) порожнеча 空 (санскр. *śūnya / śūnyatā*)

4) не-«я» 非我 або 無我 (санскр. *anātman / anātmatā*)¹.

Як бачимо, первинно, з точки зору Чотирьох шляхетних істин порожнеча належала до царини страждання і була однією з визначальних її ознак.

Що ж стосується власне цього переліку, то М.-К. Чунг відзначає, що у джерелах південного буддизму мовою палі фігурує лише потрійна формула «непостійність, страждання, не-“я”», а у північному буддизмі домінує чотиричленна формула «непостійність, страждання, порожнеча, не-“я”» [338, с. 29]. Справді, приміром, в Сам'юктагамі (№ 99) часто трапляється чотиричленна формула (無常 - 苦 - 空 - 非我/無我). У цьому ж тексті натрапляємо навіть на унікальний п'ятичленний варіант – «непостійність, страждання, порожнеча, не-“я”, не-моє» (無常 - 苦 - 空 - 非我 - 非我所). Таким чином, елемент «не-я» може бути розгорнуто у ланцюжок з трьох складових: «порожнечі, не-“я” [і не-мого]». Це ще раз наочно підтверджує, що напочатку буддійське уявлення про порожнечу-*śūnyatā* було включене у вчення про не-«я» (*анатман*): речі є порожніми, порожніми від «я», власної нетлінної самості, сказати «порожній» – це все одно, що сказати «не має “я”».

Виразно свідчить про це також приклад з «Проповідуваної Буддою сутри про те, що всі п'ять скандг порожні» 佛說五蘊皆空經 [266], де слово «порожній» (空) є лише у назві, натомість у тексті самої сутри цей термін взагалі відсутній, так само, як і в тексті сутри такого ж змісту, яка входить до Сам'юктагами (№ 99_33). Цей факт говорить про те, що спочатку під порожнечею мали на увазі насамперед відсутність вічного і непорушного «я» у речах або їхньому

¹ Протилежними до чотирьох ознак істини страждання (無常, 苦, 空, 非我), є чотири ознаки істинного буття (常, 樂, 淨, [有]我 – постійність, блаженство, чистота, [наявність] «я»).

реальному субстраті – п’ятьох скандгах, як це звучить у цій сутрі: «凡所有色。若過去未來現在。內外麤細。若勝若劣若遠若近。悉皆無我。[266] (Усі чуттєві речі, чи то минулі, чи то майбутні, чи то теперішні, внутрішні чи зовнішні, тонкі чи грубі, вищі чи нижчі, далекі чи близькі – усі вони не мають «я»)).

Оскільки термін «не-я» (палі *anattā*, санскр. *anātman*) є одним з ключових для даного контексту, необхідно відзначити, що можливі два варіанти його перекладу китайською мовою. Так у формулі, про яку зараз йдеться, можливий також варіант 無我 з ієрогліфом 無 замість 非. Хоча за китайською граматикою ці два ієрогліфа виконують дещо відмінні функції – 無 позначає насамперед «відсутність» чогось, а 非 має значення «не», *заперечення* чогось – але нерідко, як в даному випадку, вони є синонімами¹. Навіть у важливій для раннього буддизму стандартній формулі «не-“я” і не-“моє”» або «відсутність “я” та будь-чого “мого”» можливі обидва варіанта: і 無我無我所, і 非我非我所,

¹ Приміром: «若作轉輪王。彼亦無常苦空 無我 [275] (хай він стане хоч царем-чакравартином, але він так само невічний, стражденний, порожній та не має «я»)). І тут же кількома рядками нижче, у тому самому сенсі – в ідентичній у перекладі фразі: «彼轉輪王亦復無常苦空 非我 [275]». Тобто 非我 і 無我 – тут одне й те саме. Отже, немає підстав їх протиставляти за смислом. Існує навіть такий варіант, як 非有我, приміром: «諦觀察諸行苦空 非有我 [275] (Воістину розглядайте усі сансари як стражденні, порожні та позбавлені «я»)).

Корисним для порівняння функцій 非 та 無 може бути й такий віршований приклад:

法無有吾我亦復無我所

我既非當有所何由生 [275]

Дгарми не мають «я» і не мають «мого».

Оскільки «я» вже немає, то звідки візьметься «моє»?

щоправда, другий є більш уживаним¹. До речі, в українському перекладі теж однаково виправданими є як переклад «не-я», «не-моє», так і переклад «відсутність я», «відсутність мого». Утім, слід пам'ятати, що в даному контексті це взаємозамінні вирази, які відсилають до однієї ідеї.

Так чи так, за формулою-переліком 無常 - 苦 - [空] - 非我 - [非我所] (непостійність – страждання – порожнеча – не-«я» – не моє) стоїть своя логіка. У своїй другій проповіді Anattalakkhaṇa-sutta («Сутра про ознаки відсутності “я”») Будда пояснює, що всі п'ять скандг (наше тіло, відчуття, уявлення тощо), які ми зазвичай ототожнюємо з нашим «я», є минуцими, тлінними й через це приреченими на страждання, а отже, вони ніяк не можуть бути нашим вічним і непорушним «я» (№ 99_33): «爾時世尊告諸比丘。色非是我。若色是我者。不應於色病苦生。... 以色無我故。於色有病有苦生。... 受想行識。亦復如是。 [275] (Тоді Бгагаван звернувся до бгікшу зі словами: «Чуттєве-рупа не є «я». Якби чуттєве-рупа було «я», то в чуттєвому (рупа) не могли б виникнути хвороби та страждання. ... Оскільки ж в чуттєвому немає «я», в чуттєвому виникають хвороби та страждання. ... відчуття, уявлення, вольові кармічні акти й свідомість – так само»)).

Традиція стверджує, що всі п'ятеро ченців, які слухали цю проповідь, стали аргатами. В іншому місці Сам'юктагами цю ідею сформульовано у вигляді цілого логічного ланцюжка (№ 99_9)²: «色無常。無常即苦。苦即非我。非我者

¹ Приклади: «無我無我所二俱非當生 [275] (не-«я» і не-«моє» – обидва не виникнуть)», «於此五受陰正觀非我非我所 [275] (На ці п'ять скандг правильно дивитися як на позбавлені «я» і «мого»)), «色無常。無常即苦。苦即非我。非我者亦非我所。 [275] (Чуттєве-рупа – непостійне, непостійність – це вже страждання, страждання – це вже не-«я», не-«я» – це вже відсутність «мого»))».

² До речі, цікаво, що наразі в цій формулі немає «порожнечі», але є «не-моє»: 無

亦非我所。如是觀者。名真實正觀。如是受想行識無常。無常即苦。苦即非我。非我者亦非我所。[275] (Чуттєве-*рупа* – непостійне (無常), непостійність – це вже страждання (苦), страждання – це вже не-«я» (非我), не-«я» – це вже відсутність «мого» (非我所). Такий погляд [на речі] зветься істинним, правильним поглядом. Так само й відчуття-*ведана*, уявлення-*санджня*, вольові кармічні акти-*санскара*, свідомість-*віджняна* є непостійними, непостійність – це вже страждання, страждання – це вже не-«я» (非我), не-«я» – це вже відсутність «мого» (非我所))».

Отже, коли йдеться про ознаки істини страждання, перед нами постає не просто перелік, а логічно пов'язані елементи: про відсутність «я» (власної абсолютної сутності) свідчить наявність страждання, про необхідність наявності страждання свідчить явленість, обмеженість, зумовленість і, зрештою, минушість усього феноменального.

Таким чином, важливо ясно бачити, що в речах немає і не може бути абсолютності, і через це не пов'язувати з ними якихось сподівань. Водночас з іншого боку, якщо уважніше придивитися до проблеми «я» в проповідях Будди, стає зрозумілим, як це добре видно з наведених цитат, що «я» (我) є позитивною абсолютністю¹, яку буддизм від самого початку зовсім не засуджує. Буддійське

常 - 苦 - 非我 - 非我所.

¹ Див. також цитату про істинне «я» нижче на стор. 262. До того ж, «я» у позитивному розумінні є однією з чотирьох ознак абсолюту в буддизмі (див. стор. 220, або також цікаву цитату про «велике “я”» на стор. 176).

Прикладом поєднання позитивного розуміння «я» та порожнечі-*шуньяти* може бути відома мантра з *Guhyasamāja-tantra*: «om śūnyatā jñāna vajra svabhāvātmaḥ haṃ [Fremantle 1971: 196] (О, я той, чиєю самістю є власна природа, [непорушна, як] діамант завдяки знанню *шуньяти*)» (див. мал. 4).

вчення про не-«я» не є запереченням «я» як такого. Буддизм відкидає не «я» (абсолютність), а наявність «я» в речах феноменального світу, вказуючи таким чином на те, що наші проблеми вкорінені в помилковому накиданні цим речам «я».

Тож ідея порожнечі є включеною у вчення про не-«я». Однак в ранньому буддизмі існує доктрина, яку відверто називають «вченням про порожнечу» – це вчення про дванадцять ланок зумовленого виникнення (十二緣起 або просто 緣起, палі *paṭiccasamuppāda*, санскр. *pratītyasamutpāda*)¹, а саме: 1) невідання (無明, палі *avijjā*, санскр. *avidyā*), 2) кармічні дії (行, палі *saṅkhāra*, санскр. *saṃskāra*), 3) свідомість (識, палі *viññāṇa*, санскр. *viññāna*) 4) ім'я та форма (名色, палі/санскр. *nāma-rūpa*) 5) шість входів, тобто органів чуття (六入 або 六處, палі *saḷāyatana*, санскр. *ṣaḍāyatana*), 6) дотик (觸, палі *phassa*, санскр. *sparsā*), 7) відчуття (受, палі/санскр. *vedanā*), 8) жадання (愛, палі *taṇhā*, санскр. *trṣṇā*), 9) прив'язаність (取, палі/санскр. *upādāna*) 10) буття-становлення (有, палі/санскр. *bhava*), 11) народження (生, палі/санскр. *jāti*), 12) старіння та смерть (老死, палі/санскр. *jarā-maraṇa*). Наслідком утягнутості в цей ланцюжок є купа страждань, які роблять сансарне буття нестерпним.

У тибетській іконографії це коло страждань зображено у вигляді Колеса буття (існування або життя) 有輪 (яп. *урін*, санскр. *bhavasakra*) або Колеса сансари, у яке мертвою хваткою вчепилося та пожирає жажливе чудовисько з гострими іклами та кігтями зі смугастою тигрчою шкірою на поясі – це бог смерті Яма². Вирватися з його лап можна лише збагнувши механізм обертання

¹ Про дванадцятиланковий ланцюжок залежного виникнення див., приміром: [121, с. 232–236].

² Зображення Колеса буття є дуже популярним в буддійській іконографії. Кожну з дванадцяти ланок зумовленого виникнення тут зображено алегорично: невідання

Колеса сансари¹.

Речі залежать одна від одної, зумовлені одна одною і абсолютно всі вони підпадають під дію закону залежного виникнення. Бути ж залежним від чогось іншого означає не мати власної незалежної природи або, словами буддійських текстів, означає знову ж таки бути порожнім від «я» (тому вчення про зумовлене виникнення в ранньобуддійських сутрах і називають «вченням про порожнечу»). Допоки ми не збагнули цього, ми перебуваємо в невіданні щодо реального стану речей (перша ланка ланцюжка), і все, що ми робитимемо, виходячи з такого уявлення про реальність, буде завідомо хибним. В іконографії цю стадію символізує сліпець, який не бачить, куди іде, а отже, приречений заблукати і загинути. Перша помилка тягне за собою другу, друга третю і т.д., зрештою жива істота гине, але створена нею за життя неправильна карма, історія її помилок, повертає її знов у світ живих істот, де вона народжується знов і знов починає все спочатку.

Оскільки невідання є причиною, коренем, що з нього виростає гіркий плід страждання, то варто лише вирвати цей корінь, і все, що від нього живилося, теж

– це сліпий старий, що шкандибає, спираючись на ціпок, кармічні дії – це гончар, що ліпить горщики, свідомість – непосидюча мавпа, ім'я та форма – люди у човні, 5) шість входів або органів чуття – це порожній будинок з вікнами, дотик – закохані в обіймах, відчуття – людина, якій в око влучила стріла, жадання – п'яниця з чаркою, прив'язаність – мавпа, що збирає плоди (або людина, яка кладе їх собі у торбинку), буття-становлення – вагітна жінка, народження – породілля, старіння та смерть – мрець.

Танка із зображенням Колеса буття представлена й у буддійській колекції Музея мистецтв ім. Богдана та Варвари Ханенків.

¹ Як ми вже згадували вище, на противагу цьому Будда почав обертати Колесо Дгарми (法輪), яке він сам назвав також Колесом Порожнечі (空輪).

припинить своє існування: перестане формуватися карма і одна за одною зникнуть усі дванадцять ланок ланцюга страждання аж до старіння і смерті. Так відбувається згортання залежного виникнення, відключення кармічних рушіїв і, як наслідок, повне зупинення обертання Колеса сансари.

Ось, приміром, місце з Сам'юктагами, де вчення про «велику порожнечу» (大空) відверто потлумачено як *пратітья-самутпаду* (№ 99_297)¹: «云何爲大空法經。所謂此有故彼有。此起故彼起。謂緣無明行。緣行識。乃至純大苦聚集。[275] (Що таке вчення про «велику порожнечу» (大空)? Це коли *те* є завдяки тому, що *це* є, і коли *те* виникає завдяки тому, що *це* виникає². А саме: невідання зумовлює кармічну діяльність, кармічна діяльність зумовлює свідомість і так далі аж до [виникнення] усієї великої купи страждань)».

В аналогічному уривку йдеться про вчення про «порожнечу у вищому розумінні» (第一義空), але його розкрито знову ж таки як *пратітья-самутпаду* (у прямому та зворотному порядку) (№ 99_335)³: «諦聽善思。當爲汝說。云何爲

¹ Англійський переклад цієї сутри (№297) з китайської мови див.: [339, с. 33–38], з санскриту див.: [366, с. 9–14]. На санскриті її назва звучить як Mahāśūnyatā-sūtra.

Щодо санскритського тексту цієї, а також двох інших сутр Сам'юктагами, пов'язаних з темою порожнечі (Paramārthaśūnyatā-sūtra та Samṛddhi-sūtra, № 99_232), див.: [367], або англійський переклад статті: [366].

² Формула взаємозалежного виникнення фігурує в багатьох сутрах і на палі звучить так (SN II, 1.3.1 – Dasabalasutta): «Iti imasmim sati idam hoti. Imassuppādā idam uppajjati. Imasmim asati idam na hoti. Imassa nirodhā idam nirujjhati [391] (Коли це є, те є. Коли це з'являється, те виникає. Коли цього немає, того немає. Коли це знищується, те зруйнується)».

³ Англійський переклад цієї сутри (№335) з китайської мови див.: [339, с. 61–63], з санскриту див.: [366, с. 1–8]. Палійського відповідника ця сутра не має [366,

第一義空經。諸比丘。眼生時無有來處。滅時無有去處。如是眼不實而生。生已盡滅。有業報而無作者。此陰滅已。異陰相續。除俗數法。耳鼻舌身意。亦如是說。除俗數法。俗數法者。謂此有故彼有。此起故彼起。如無明緣行。行緣識。廣說乃至純大苦聚集起。又復此無故彼無。此滅故彼滅。無明滅故行滅。行滅故識滅。如是廣說。乃至純大苦聚滅。比丘。是名第一義空法經。 [275]¹

(Слухайте уважно і добре поміркуйте, я поясню вам, що таке вчення про «порожнечу у вищому розумінні» (第一義空). О, бгікшу, коли око з'являється, воно нізвідки не приходить, коли зникає, то нікуди не йде. Так око не є справжнім, але з'являється і з'явившись, зникає. Є дія і віддяка, але немає діяча. Коли ці скандги зникають, за ними слідує інші скандги: [немає ніяких речей], крім як в умовному, мирському розумінні (俗數法). Вуха, ніс, язик, тіло та розум так само: [немає ніяких речей], крім як в умовному, мирському розумінні. «В умовному, мирському розумінні» (俗數法) – це коли *те* є завдяки тому, що *це* є, і коли *те* виникає завдяки тому, що *це* виникає, як от: невідання зумовлює кармічну діяльність, кармічна діяльність зумовлює свідомість і так далі аж до виникнення усієї великої купи страждань. І навпаки, коли *цього* немає, немає *того*, і коли *це* зникає, *те* зникає: невідання зникає – і тому кармічна діяльність зникає, кармічна діяльність зникає – і тому свідомість зникає, і так далі аж до зникнення усієї великої купи страждань. Бгікшу, це зветься вченням про «порожнечу у вищому розумінні» (第一義空))».

У майже ідентичній їй сутрі, за назвою «Проповідувана Буддою сутра про порожнечу у найвищому розумінні» (佛說勝義空經, № 655), де теж викладено вчення про *пратітья-самутпаду* у прямому та зворотному розгортанні, у цьому ж місці вжито вираз «порожнеча у найвищому розумінні» (勝義空). Отже,

с. 2]. На санскриті її назва звучить як Paramārthaśūnyatā-sūtra.

¹ Переклад англійською див.: [338, с. 38].

вислови «велика порожнеча» (大空), «порожнеча у вищому розумінні» (第一義空) та «порожнеча у найвищому розумінні» (勝義空) є синонімами і в контексті раннього буддизму відсилають нас до вчення про зумовлене виникнення (*pratītyasamutpāda*).

Утім, як ми мали змогу побачити з попереднього уривка, сама *pratītya-samutpada* теж виявляється примарною: якщо щось існує лише завдяки чомусь іншому, то його самого по суті немає, тому не можна сказати, що воно виникає чи зникає – як реальний об'єкт в реальності воно відсутнє (реальність є «порожньою» від нього). Через це *нічому* з'являтися, і *нічому* зникати (ніщо не «приходить» і не «йде»). Про існування речей ми можемо говорити лише тимчасово, умовно.

У такий спосіб ранньобуддійське «вчення про порожнечу» знищує три отрути: невідання, жадобу та гнів: стан невідання припиняється, коли приходить розуміння того, що речей насправді немає, оскільки ж немає речей, то немає й об'єктів для прив'язаності, а отже, жадоба і гнів теж згасають, як вогонь без палива.

2.3. «Практика порожнечі» або порожнеча понять

Найвідомішими текстами про порожнечу у ранньому буддизмі (мовою палі) є *Cūḷasuññata-sutta* («Мала сутра про порожнечу», MN III, 3.1 (або MN 121) = SAT № 26_190 小空經)¹ та *Mahāsuññata-sutta* («Велика сутра про

¹ Є російський переклад «Малої сутри про порожнечу», здійснений Д. Устьянцевим з мови палі [164, с. 557–562].

Паралельне зіставлення китайського та палійського тексту див.: [338, с. 66–76]. Попри те, що китайський та палійський тексти сутри майже ідентичні,

порожнечу», MN III, 3.2 (або MN 122) = SAT № 26_191 大空經)¹.

Утім, якщо ми відкриємо текст «Малої сутри про порожнечу», то побачимо, що тут не йдеться ані про *анатман*, ані про *пратітья-самутпада*, які, як ми щойно показали, є базовим змістом філософії порожнечі в ранньому буддизмі. Про яку ж порожнечу тут ідеться?

Звернімося безпосередньо до тексту *Cūḷasuññata-sutta* («Малої сутри про порожнечу»), аби з'ясувати тлумачення порожнечі в цьому тексті. Сутра являє собою діалог між Буддою та одним з його найкращих учнів Анандою і починається з запитання, яке задає останній Будді: «世尊一時遊行釋中。城名釋都邑。我於爾時從世尊聞說如是義。阿難。我多行空。彼世尊所說我善知善受爲善持耶。[301] (Коли одного разу Ви, Бгагаване, перебували у [країні] Шак'їв, у місті Шак'їв, яке зветься Нагарака, тоді я почув від Вас, Бгагаване, такі слова: «Анандо, я багато практикую порожнечу (行空; *suññatāvihārenāhaṃ, ānanda, etarahi bahulaṃ viharāmi*)». Чи добре я зрозумів, чи добре сприйняв та чи добре запам'ятав я ті слова?)»

У відповідь Будда Шак'ямуні розгорнуто пояснює, як саме слід практикувати порожнечу (кит. *сін кун* 行空; палі *suññatāvihārena viharati* – «перебувати в оселі порожнечі», «перебувати у царині порожнечі», «оселятися в домівці порожнечі» або просто, як нижче по тексту сутри, *suññataṃ viharati* –

слід зауважити, що китайська версія не є перекладом палійського тексту. Китайці перекладали тексти сарваствіади, іншої ранньобуддійської школи, канон якої був записаний на санскриті, але в оригіналі до нашого часу не дійшов. Англійські переклади сутри див.: [345–347; 394].

¹ Переклад «Великої сутри про порожнечу» англійською мовою з докладним коментарем до неї див.: [375].

перебувати в порожнечі)¹, практика, якій він сам присвячував, за його ж словами, чимало часу. Спочатку він задає логіку викладу на наочному прикладі монастирського приміщення, в якому зібралися ченці, і де власне відбувалася розмова (у китайському перекладі, дещо коротшому, ніж палійський): «我從爾時及至於今多行空也。阿難。如此鹿子母堂空無象馬牛羊財物穀米奴婢。然有不空。唯比丘衆。是爲阿難。若此中無者以此故我見是空。若此有餘者。我見眞實有。阿難。是謂行眞實空不顛倒也。[301] Відтоді і дотепер я багато практикую порожнечу (行空; *suññatāvihārena bahulaṃ viharāmi*). Анандо, подібно до того, як цей Палац матері Мрігари є порожнім – [у ньому] немає слонів, коней, корів та кіз, майна, збіжжя, рису, служників та служниць, однак є дещо, від чого він не порожній – і це лише громада ченців-бгiкшy (唯比丘衆; *bhikkhusaṅghaṃ paṭicca ekattaṃ*). Тому, Анандо, якщо в ньому чогось немає, то я бачу, що він є порожнім від цього [чогось]. Якщо в ньому є щось іще, то я бачу, що воно насправді є. Анандо, це і означає практикувати справжню, невикривлену порожнечу (行眞實空不顛倒)».

За цією схемою розум концентрується на чомусь одному і стабілізується: його вже ніщо не відволікає від обраного предмета. Таким чином він стає *порожнім*, очищується від усього зайвого і в ньому залишається лише реальний об'єкт. Як бачимо, порожнеча тут не є якоюсь особливою реальністю, категорією або концепцією, а лише підходом, методом медитації: бачити те, що є, і не бачити того, чого немає, – це і означає «практикувати справжню, невикривлену

¹ А. Хіракава для сполучення «行空» подає інакші санскритські відповідники: *kha-ga; pracarita-sūnyatā* [360, с. 1045].

Палійське *suññatā-vihāra* («оселя порожнечі») китайською передавали також як «самадгі порожнечі» 空三昧 (кун саньмей).

порожнечу» (行眞實空不顛倒)¹. Згідно з твердженням цієї сутри та інших текстів з китайських Агам, усі будди та святі приділяли багато уваги цій практиці «перебування в оселі порожнечі».

Бгікшу, який прагне багато перебувати в царині порожнечі (*suññatā-vihāra*), не повинен думати про мирські справи: село, людей тощо. Натомість він має зосередити свою увагу на думці про ліс, причому під словом «ліс» (палі *arañña*) розуміли не обов'язково власне ліс, а будь-яке віддалене від населених пунктів, безлюдне місце (це знайшло відображення в китайському відповіднику слова, де *arañña* перекладено як 無事 «відсутність [мирських] справ, турбот»). Однак цей об'єкт зосередження не є остаточним, його так само необхідно відкинути, аби перейти на більш високий медитативний щабель. Так сходинка за сходинкою адепт просувається уперед, поступово переключаючи свою увагу: зі сприйняття села та людей на сприйняття лісу, зі сприйняття лісу на

¹ Ця фраза, як у китайському, так і в палійському варіанті є рефреном, повторюваним у сутрі щоразу наприкінці абзацу, але в перекладі з палі вона звучить дещо інакше: «*yathābhussā avipallatthā parisuddhā suññatāvakkanti bhavati* (це занурення у справжню, невикривлену, чисту порожнечу)».

Водночас в інших місцях сутри такого розходження немає (тобто китайське «行空» відповідає точно палійському вислову «перебувати в [царині] порожнечі»): «*Pubberāhaṃ, ānanda, etarahipi suññatāvihārena bahulaṃ viharāmi* [400] («Как прежде, Ананда, так и по сию пору я часто покоюсь в пустотности» – Пер. Д. Устьянцева [164, с. 557])»; це місце китайською: «我從爾時及至於今多行空也 [301] (Відтоді і дотепер я багато практикую порожнечу)». Або «*parisuddhaṃ paramānuttaraṃ suññataṃ upasampajja vihariṃsu* («вступали и ... покоились в чистой, высшей и непревзойдённой пустотности» – Пер. Д. Устьянцева [164, с. 562])», відповідне місце в китайському тексті звучить так: «彼一切行此眞實空不顛倒 [301] (усі вони практикували цю справжню, невикривлену порожнечу)».

сприйняття землі, зі сприйняття землі на сприйняття нескінченного простору, зі сприйняття нескінченного простору на сприйняття нескінченної свідомості, зі сприйняття нескінченної свідомості на сприйняття ніщо (відсутності будь-чого), зі сприйняття ніщо на безпредметне зосередження свідомості, де будь-яке *сприйняття* відсутнє (村想 та 人想 → 無事想 → 地想 → 無量空處想 → 無量識處想 → 無所有處想 → 無想心定).

Таким чином щоразу свідомість практикуючого звільняється і стає порожньою від сприйняття попереднього об'єкта, зосереджуючись натомість на наступному. Медитація послідовно переходить з об'єкта на об'єкт і, врешті, стає безоб'єктною. Тож все зводиться до стану, у якому взагалі ніщо не *сприймається*, тобто, іншими словами, немає і самого *сприйняття*.

Повний перелік медитативних сходинок за палійським та китайським текстами сутри має такий вигляд:

1) сприйняття (розпізнання, усвідомлення; ідея, думка) села та людей, 村想 та 人想, палі *gāmasaṅṅhā* та *manussasaṅṅhā*

2) сприйняття лісу 無事想, палі *araṅṅhāsaṅṅhā*

3) сприйняття землі 地想, палі *pathavīsaṅṅhā*

4) сприйняття царини нескінченного простору 無量空處想, палі *ākāsānañcāyatanaṅṅhā*

5) сприйняття царини нескінченної свідомості 無量識處想, палі *viññāṇaṅṅhā*¹

6) сприйняття царини ніщо (відсутності будь-чого) 無所有處想, палі *ākīñcaṅṅhāyatanaṅṅhā*

7) сприйняття царини не-сприйняття і не не-сприйняття (у китайському

¹ Т. У. Ріс-Девідс подає більш повний варіант *viññāṇa-ānañc'āyatana* [383, т. 7, с. 77]. Тут ми наводимо написання з використовуваного нами першоджерела.

тексті цієї стадії окремо не зазначено; мало б бути 非想非非想處想 або ж 非有想非無想處想 – сприйняття царини «не наявності сприйняття і не відсутності сприйняття»), палі *nevasaññānāsaññāyatanaśaññā*

8) зосередження свідомості, де будь-яке *сприйняття* відсутнє, 無想心定, або безпредметне зосередження свідомості, палі *animitta cetosamādhī* (у цитаті нижче 無想處)¹.

9) («самадгі повного знищення [чуттєвого та когнітивного сприйняття]» 滅盡定, палі *nirodha-samāpatti*, експліцитно не зазначене ані в китайському, ані в палійському тексті, але неявно присутнє у формулюванні «життя, пов'язане з цим моїм тілом і вкорінене у шість органів чуття» 此我身六處命存, палі

¹ У словосполученнях «*сприйняття* лісу», «*сприйняття* землі» тощо стоїть палійське слово *saññā* (санскр. *sañjñā*, кит. *сян* 相 або 想, яп. *cō*), у сполученні ж, яке ми переклали як «безпредметне зосередження свідомості», стоїть інше слово – *animitta* (санскр. *animitta*, кит. у *сян* 無想). У китайському тексті в обох випадках вжито один термін (想), натомість у палійському різні (*saññā* та *nimitta*). Якщо *saññā* може позначати і об'єкт (думка про щось, ідея чогось), і власне процес сприйняття, розрізнення, усвідомлення (думання про щось), то *nimitta* вказує лише на об'єкт такого сприйняття (конкретна думка, ідея); у цьому останньому значенні такі терміни, як *nimitta*, *lakṣaṇa* й *sañjñā* (палі *nimitta*, *lakṣhaṇa*, *saññā*) є синонімами, і їх перекладають китайською одним ієрогліфом 相 (див., приміром, «Короткий палі-англійський словник», де значення «sign» (знак) або ж «mark» (ознака) у всіх трьох співпадають [335]). Тож з китайської 無想心定 можна перекласти як «зосередження (*самадгі*) свідомості без сприйняття» або «зосередження свідомості, де [будь-яке] сприйняття відсутнє», а з палі точнішим буде переклад «безпредметне/беззнакове зосередження (*самадгі*) свідомості».

Докладно про зміст терміну *nimitta* в текстах палійського канону див.: [359].

imateva kāyaṃ paṭicca saḷāyatanikaṃ jīvitapaccayaṃ).

Як бачимо, палійський текст більш точний: після стадії сприйняття царини «ніщо» (無所有) адепт переходить до сприйняття царини «не-сприйняття і не не-сприйняття» (非想非非想). Тобто насправді тут ідеться про чотири медитативні стани світу не-форм 無色界 (санскр. *arūpa-dhātu*), які слідують за першими чотирма дг'янами світу форм 色界 (санскр. *rūpa-dhātu*), адже в буддизмі існує уявлення про «дев'ять послідовних станів зосередження» 九次第定 (кит. *цзю циді дін*, яп. *кусідайдзьō*, палі *navā anupubba-vihāra-samāpattiyo*¹, санскр. *navānupūrva-samāpattayah*):

[I. Світ бажань 欲界 (кит. *юй цзе*, яп. *йокукай*, палі/санскр. *kāma-dhātu*) – немедитативний стан звичайної свідомості, тому він не входить до «дев'яти послідовних станів зосередження».]

II. Світ форм 色界 (кит. *се цзе*, яп. *сікікай*, палі/санскр. *rūpa-dhātu*), якому відповідають «чотири дг'яни» 四禪 (кит. *сі чань*, яп. *сідзен*, палі *cattāri jhānāni*, санскр. *catvāri dhyānāni*):

1) перша дг'яна 初禪 (кит. *чу чань*, яп. *сьодзен*, палі *paṭhamajjhāna*, санскр. *prathamadhyāna*)

2) друга дг'яна 二禪 (кит. *ер чань*, яп. *нідзен*, палі *dutiyaajjhāna*, санскр. *dvitīyadhyāna*)

3) третя дг'яна 三禪 (кит. *сань чань*, яп. *сандзен*, палі *tatiyaajjhāna*, санскр. *trītiyadhyāna*)

4) четверта дг'яна 四禪 (кит. *сі чань*, яп. *сідзен*, палі *catutthajjhāna*, санскр. *caturthadhyāna*)

III. Світ не-форм 無色界 (кит. *у се цзе*, яп. *мусікікай*, палі/санскр. *arūpa-dhātu*), якому відповідають «чотири [царини] не-форми» 四無

¹ Або скорочено: *anupubba-vihāra* чи *anupubba-nirodha*.

色 (кит. *си у се*, яп. *сімусікі*, палі *cattāri arūpajjhānāni*, санскр. *catvāri arūpadhyānāni*) або ж «чотири царини порожнечі» 四空處 (кит. *си кун чу*, яп. *сікūsьо*):

5) царина нескінченного простору 空無邊處地 (у тексті сутри 無量空處, можливі також варіанти 無邊虛空定, 無邊空處 або ж просто 空處 «царина порожнечі»), палі *ākāsānañcāyatana*, санскр. *ākāsānantyāyatana*

6) царина нескінченної свідомості 識無邊處地 (у тексті сутри 無量識處 або ж просто 識處 «царина свідомості»), палі *viññāṇānañcāyatana* (*viññāṇañcāyatana*), санскр. *viññānāntyāyatana*

7) царина ніщо 無所有處地 (у тексті сутри 無所有處), палі *ākīñcaññāyatana*, санскр. *ākīñcanyāyatana*

8) царина не сприйняття і не не-сприйняття 非想非非想處地 (у тексті сутри немає), палі. *nevasaññānāsaññāyatana*, санскр. *naivasaññā-nāsaññāyatana*

IV. Стан поза межами «трьох світів» сансари – світу бажань, світу форм і світу не-форм:

9) самадгі повного знищення 滅盡定, палі/санскр. *nirodha-samāpatti* («досягнення знищення»), або 滅受想定 чи 想知滅定, палі *saññāvedayitanirodha*, санскр. *saññāvedayitanirodha*.

Про те, що наступною після сходинки «сприйняття ніщо», має бути «сприйняття царини не-сприйняття і не не-сприйняття», свідчать і переліки цих самадгі в інших місцях Мадг'ямагами. До питання, чому ця стадія могла випасти з переліку, ми ще повернемося нижче.

Примітно також, що Ньянатілока пише, що *nirodha-samāpatti* настає безпосередньо після *nevasaññānāsaññāyatana* [378, с. 206–207], як власне і у щойно наведеному переліку, але у «Малій сутри про порожнечу» між цими двома станами з'являється ще один стан – *animitta cetosamādhi*.

Погляньмо ж більш уважно на зміст медитативних станів, через які проходить адепт. Переламним моментом у «практиці порожнечі» є перехід з медитативної царини світу форм на принципово новий рівень медитативної царини світу не-форм. Це відбувається при входженні до «царини нескінченного простору». Що ж являє собою «царина нескінченного простору»? У трактаті Упатісси «Шлях до звільнення» (палі *Vimutti-magga*)¹ читаємо: «一切色相有對想滅。於種種想不作意故。正受入住無邊空處。… 色想聲想香想味想觸想。此謂有對想。 [254] (Усі чуттєві форми та сприйняття матеріального знищуються, оскільки [він більше] не думає про жодні [предмети чуттєвого] сприйняття – саме тоді він потрапляє до царини нескінченного простору (無邊空處)..... [Коментар:] Сприйняття кольору та форми, сприйняття звуку, сприйняття запаху, сприйняття смаку, сприйняття дотику – це сприйняття матеріального)».

Згідно з буддійськими уявленнями, усього існує шість органів чуття (око, вухо, ніс, язик, тіло та свідомість) та шість відповідних їм об'єктів сприйняття (колір-форма, звук, запах, смак, дотик, думка). Коли знищується чуттєве сприйняття (кольору-форми, звуків, запахів, смаків, дотику), але не сприйняття розумом (!), ми потрапляємо до «царини нескінченного простору» (無邊空處). У полі нашої уваги вже більше немає жодного матеріального об'єкта: все, що має розмір, колір, форму тощо зникає і перед нами розгортається нічим не обмежений і нічим не заповнений нескінченний порожній простір. Чуттєві ж об'єкти утворено з чотирьох першоелементів (земля, вогонь, вода та повітря), однак у сутрі усі їх не перелічено, а лише символічно згадано перший з них –

¹ Трактат Упатісси *Vimutti-magga* («Шлях до звільнення») на палі не зберігся і дійшов до нас в лише китайському перекладі 解脱道論 (кит. *Цзе то дао лунь*, № 1648).

землю¹. Таким чином, після зосередження на сприйнятті «землі» адепт починає концентрувати свою увагу на царині, де відсутні будь-які ознаки матерії – це безмежний порожній простір, «царина нескінченного простору».

І справді, світ утворений не лише зі згаданих чотирьох, а з шести першоелементів. Ще два – це простір (虛空 або 空) та свідомість (識). Тож, коли нам вдалося полишити сферу чуттєвого сприйняття ми опиняємося на рівні елементу «простір» (акаша), який буддисти розглядають як чисту безперешкодність, і який є таким чином нематеріальним, але все ж таки стосується світу матерії. Його ми також залишаємо позаду і потрапляємо до царини останнього першоелемента – свідомості, безпосередньо з чуттєвим світом вже не пов'язаного.

Подальший поступ медитації відбувається тепер як робота власне зі свідомістю, яка переходить з одного стану до іншого.

Про стадію сприйняття «царини ніщо» (無所有處) в Мадг'ямагамі сказано (淨不動道經, № 26_75)²: «一切想是無常法是苦是滅。彼於爾時得無所有處想。彼如是行如是學。如是修習而廣布。便於處得心淨。[301] ([Якщо він збагне, що] всі форми сприйняття (想) є непостійними, є стражданням і є знищенням, тоді він досягне сприйняття царини ніщо (無所有處想). Якщо він так діятиме, так вчитиметься, так практикуватиме і пояснюватиме іншим, то тут же досягне очищення свідомості)».

Тобто ані царина нескінченного простору, ані царина нескінченної свідомості (яка також мислиться тут як порожня) ще не є повною відсутністю,

¹ Приклад з Сам'юктагами, де перелік першоелементів повний див.: [275].

² У китайському буддійському каноні Мадг'ямагама містить 222 сутри середнього розміру. Якщо не йдеться безпосередньо про «Малу сутру про порожнечу», то при цитуванні ми вказуємо й номер цитованої сутри.

ніщо (палі *ākiñcaññāyatana*). «Царина ніщо» є гранично порожнім об'єктом, на який може бути спрямоване сприйняття. Ніщо, тобто відсутність будь-чого виявляється тоді, коли все, що ми сприймали як *щось реальне*, виявляється несправжнім, ілюзорним – насправді ж воно є *нічим*.

Якщо попередні сходинки пов'язані з пошуком адекватного об'єкта сприйняття, то наступна стадія, стадія «[сприйняття царини] не-сприйняття і не не-сприйняття» (非想非非想) спрямована вже на сам процес сприйняття і характеризується тим, що власне *сприйняття* поступово так би мовити «розчиняється», але все ж таки не зникає¹.

Утім в китайському тексті сутри цю стадію не згадано, і ми одразу опиняємося в наступному стані, стані «безпредметного зосередження свідомості (самадгі)» або «зосередження свідомості, де будь-яке сприйняття відсутнє» (無想定, палі *animitta cetosamādhī*, або китайською також 無想處, 無想定). Цього стану свідомості можна досягти двома шляхами (大拘絺羅經, № 26_211): «有二因二緣生無想定。云何爲二。一者不念一切想。二者念無想界。[301] (Існує дві причини, дві обставини, за яких виникає безпредметне самадгі (無想定). Які дві? Перша – не думати про усілякі речі (форми). Друга – думати про стан, у якому відсутні думки про [усілякі] речі (форми))».

Тож увійти до стану безпредметного самадгі можна двома шляхами: або

¹ Васубандгу змальовує стан «не-сприйняття і не не-сприйняття» (非想非非想) так:

昧故非想非。釋曰。由想軟昧故。說名非想非非想。何以故。彼想不明了。非全無想。[37] Неясне, й тому «не сприйняття і не [не-сприйняття]». Коментар: через те, що сприйняття є м'яким і неясним, кажуть «не сприйняття і не не-сприйняття». Чому? оскільки це непрояснене сприйняття, це не повна відсутність сприйняття.

ні про що не думаючи, або ж думаючи про те, що ні про що не думаєш. Таким чином свідомість стає порожньою від будь-яких мисленнєвих (дискурсивних) конструктів, мислеформ.

Безпредметне самадгі, тобто стан свідомості, коли в ній більше не відбуваються жодні процеси сприйняття, можна порівняти з дзеркалом, у якому нічого не відбивається. «Мала сутра про порожнечу» змальовує шлях поступового звільнення від сприйняття різних предметів, а згодом і від власне сприйняття як такого. Це подібне до того, як, аби збагнути, що таке дзеркало, необхідно зрозуміти, що відображення не знаходяться на його поверхні.

Оскільки одразу збагнути це не так просто, доречно робити це поступово. Звільнення від сприйняття відбувається поступово, адже є градація самого сприйняття (說處經, № 26_86): «阿難。我本爲汝說四想。比丘者有小想有大想有無量想有無所有想。[301] (Анандо, я віддавна проповідував тобі про чотири [різновиди] сприйняття. Бгикшу, це сприйняття малого, сприйняття великого, сприйняття нескінченного та сприйняття ніщо)».

Але хоч яким було б сприйняття, воно все одно належить до непостійного світу сансари (з наведеної вище цитати): «一切想是無常法是苦是滅 (всі форми сприйняття є непостійними, є стражданням і є знищенням)». Васубандгу в «Абгідгармакоші» називає сприйняття «хворобою», «наривом», «скалкою» [37]. Або ж в Упатіссі у Vimutti-magga читаємо: «想是患是癰是刺。無想是政是寂寂是妙 [254] (сприйняття – це недуга, це нарив, це заноза; відсутність сприйняття – це ліки, це спокій, це диво)».

Стан «безпредметного зосередження свідомості» (無想心定, палі *animitta cetosamādhī*) дещо важко ідентифікувати, адже, як вже було відзначено вище, у класичній дев'ятисходинковій драбині медитативних станів після царини «не сприйняття і не-несприйняття» (非想非非想), коли сприйняття вже немає, але ще

залишається сприйняття цієї відсутності сприйняття, відкривається остання, дев'ята царина, царина «самадгі повного знищення [чуттєвого та когнітивного сприйняття]» 滅盡定 або 滅受想定 (палі *nirodha-samāpatti*). Тобто у цій драбині взагалі немає такої сходинки як «*animitta cetosamādhī*», натомість у «Малій сутрі про порожнечу» вона з'являється, а «*nirodha-samāpatti*» зникає. Можна було б припустити, що це дві назви одного й того самого, однак першоджерела однозначно вказують, що це не так, і навіть, цілковито навпаки, ці два стани чітко розрізняють (法樂比丘尼經, № 26_210): «若入滅盡定及入無想定者。有何差別。法樂比丘尼答曰。比丘入滅盡定者想及知滅。入無想定者想知不滅。[301] (... Яка різниця між входженням до самадгі повного знищення (滅盡定) та входженням до безпредметного самадгі (無想定)? Черниця-бгїкшуні Дгаммадінна відповіла: «Коли чернець-бгїкшу входить до самадгі повного знищення, сприйняття та знання щезають. Коли він входить до безпредметного самадгі, сприйняття та знання не щезають»»).

У цій же сутрі про «самадгі повного знищення» сказано також так: «比丘入滅盡定時。作如是念。我入滅盡定耶。法樂比丘尼答曰。比丘入滅盡定時。不作是念。我入滅盡定。然本如是修習心。[301] (Коли чернець-бгїкшу входить до самадгі повного знищення (滅盡定), чи думає він так: «Я увійшов до самадгі повного знищення»? Черниця-бгїкшуні Дгаммадінна відповіла: «Коли чернець-бгїкшу входить до самадгі повного знищення, він не думає так: «Я увійшов до самадгі повного знищення», але він від початку так практикує мислення»»).

Тобто на стадії «самадгі повного знищення» не залишається не лише ніякого чуттєвого або нечуттєвого сприйняття, так само, як і самого сприйняття як такого, а й навіть усвідомлення цієї відсутності.

Отже, цілком очевидно, що «безпредметне зосередження свідомості»

(«безпредметне самадгі») та «самадгі повного знищення» – це дві різні стадії. На етапі «безпредметного зосередження свідомості» сприйняття вже немає, але все ще є наше «я», яке в будь-який момент готове знов запустити процеси сприйняття. Це порівнюють з цвіркунами у лісі, які, налякані появою людей, замовкають, але щойно люди підуть, вони знов зацвіркочуть як ні в чому не бувало. Тож практикуючому залишилося зробити останній крок («Мала сутра про порожнечу»): «彼作是念。我本無想心定。本所行本所思。若本所行本所思想者。我不樂彼。不求彼。不應住彼。如是知如是見。欲漏心解脫。有漏無明漏心解脫。解脫已便知解脫。生已盡梵行已立。所作已辦不更受有知如真。[301] (Він думає так: «Я відпочатку перебуваю у безпредметному зосередженні свідомості (無想心定), відпочатку впровадженому і відпочатку задуманому. Якщо ж воно відпочатку впроваджене і відпочатку задумане [мною], то я не можу тішитися ним, не можу прагнути його і не повинен перебувати в ньому». Так знати і так бачити – це звільнення розуму від забруднення чуттєвим (欲漏), звільнення розуму від забруднення буттям (有漏) і забруднення незнанням (無明漏). Звільнившись, він знає, що це звільнення: народження вже припинилися, чисте життя вже розпочато, те, що необхідно було зробити, вже зроблено – він більше не зазнає [страждань] буття і пізнає реальність як вона є (如眞))».

Адепт починає розуміти, що рафінований стан «безпредметного зосередження» є надуманим, штучним творінням його власного «я», а не істинним станом цього «я». Саме в цей момент і відбувається повне звільнення від «я» і усього з ним пов'язаного, адепт стає аргатом. Утім, допоки у людини залишається це тіло, вона ще не знаходиться у нирвані, і цей стан є для неї найвищим («Мала сутра про порожнечу»): «彼如是知。空欲漏。空有漏空無明漏。然有不空。唯此我身六處命存。[301] (Він міркує так: «[Мій розум] порожній від забруднення чуттєвим (欲漏), порожній від забруднення буттям (有漏),

порожній від забруднення незнанням (無明漏), але є дещо, від чого він не порожній – і це лише життя, пов'язане з цим моїм тілом і вкорінене у шість органів чуття (此我身六處命存))».

«Життя, пов'язане з цим моїм тілом і вкорінене у шість органів чуття» є причиною виходу з будь-якого медитативного стану (самадгі), навіть з таких високих, як «безпредметне самадгі» (無想定), або ж найвищого з можливих медитативних станів свідомості – «самадгі повного знищення [чуттєвого та когнітивного сприйняття]» (滅盡定 або 滅受想定). Вище ми згадували про два способи входження до безпредметного самадгі. Відповідно, є й причини виходу з нього, а саме (大拘絺羅經, № 26_211): «有三因三緣從無想定起。云何爲三。一者念一切想。二者不念無想界。三者因此身因六處緣命根。[301] (Існує три причини, три обставини, за яких ми виходимо з безпредметного самадгі (無想定). Які три? Перша – думати про усілякі речі. Друга – не думати про стан, у якому відсутні думки про [усілякі] речі. Третя – через життя, пов'язане з цим тілом і вкорінене у шість органів чуття (此身因六處緣命根))».

Так само і щодо самадгі повного знищення читаємо (法樂比丘尼經, № 26_210): «比丘從滅盡定起時。不作是念。我從滅盡定起。然因此身及六處緣命根。是故從定起。[301] (Коли чернець-бгїкшу виходить з самадгі повного знищення (滅盡定), він не думає так: «Я виходжу з самадгі повного знищення». Однак, через життя, пов'язане з цим тілом і вкорінене у шість органів чуття (此身及六處緣命根), він виходить із самадгі))».

Гарним резюме до вищевикладеного може бути така цитата з «Сутри про відсутність скалок» 無刺經, з якої добре видно послідовність станів, яких слід позбуватися в ході «практики порожнечі». Оскільки кожен попередній стан є небажаним і несумісним з наступним, то його образно порівнюють з гострою

скалкою, яка в'їлася в тіло, і якої необхідно позбутися шляхом «лікування» (對治), тобто переходу до нового, вищого стану (無刺經, № 26_84): «世尊亦說禪以聲爲刺。所以者何。我實如是說。禪有刺。持戒者以犯戒爲刺。... 修習慈心者以恚爲刺。離酒者以飲酒爲刺。... 入初禪者以聲爲刺。入第二禪者以覺觀爲刺。入第三禪者以喜爲刺。入第四禪者以入息出息爲刺。入空處者以色想爲刺。入識處者以空處想爲刺。入無所有處者以識處想爲刺。入無想處者以無所有處想爲刺。入想知滅定者以想知爲刺。[301] (Бгагаван також казав: «Для медитації звуки є скалкою (刺). Чому? Я справді кажу так: медитація має скалки. [Так само, як, приміром,] для дотримання обітниць порушення обітниць є скалкою. ... Для практики співчуття гнів є скалкою. Для того, хто кидає пити, пиття вина є скалкою. ... [Так] для входження до першої дг'яни звуки є скалкою. Для входження до другої дг'яни розмірковування є скалкою. Для входження до третьої дг'яни радість є скалкою. Для входження до четвертої дг'яни вдихання та видихання є скалкою. Для входження до царини [нескінченного] простору (空處) сприйняття чуттєвих форм (色) є скалкою. Для входження до царини [нескінченної] свідомості (識處) сприйняття царини [нескінченного] простору є скалкою. Для входження до царини ніщо (無所有處) сприйняття царини [нескінченної] свідомості є скалкою. Для входження до царини безпредметності (無想處) сприйняття царини ніщо є скалкою. Для входження до самадгі знищення сприйняття та знання (想知滅定) сприйняття та знання є скалкою»).

Однак, якщо ми поглянемо уважніше, то помітимо, що тут знов, так само як у китайській версії «Малої сутри про порожнечу», опущено стадію «не сприйняття і не-несприйняття» 非想非非想 (і натомість в експліцитному вигляді присутнє самадгі повного знищення як «самадгі знищення сприйняття та знання» 想知滅定). Але медитативні стадії по ідеї не можуть довільно випадати чи з'являтися, адже йдеться про реальний процес трансформації свідомості

практикуючого. Самі ж буддисти порівнюють просування по цій драбині з процесом переробки молокопродуктів: щоб отримати з молока останній, найцінніший продукт, витоплене масло, необхідно по порядку крок за кроком пройти всі проміжні стадії, перескочити ж через них або вилучити якусь із них неможливо (недарма термін 九次第定 «дев'ять послідовних станів зосередження» містить компонент 次第 із значенням «послідовний», «по порядку»).

Тож, швидше за все, китайського перекладача (або, ми не можемо цього виключати, автора оригіналу) також непокоїло питання про місце «безпредметного зосередження свідомості» (無想定) з «Малої сутри про порожнечу» в дев'ятисходиноківій драбині медитації, адже разом з ним таких сходинок ставало б десять! Тож свідомо чи ні, у цій версії сутри він об'єднав два стани – самадгі «сприйняття і не-несприйняття» (非想非非想) та «безпредметне зосередження свідомості» (無想定) – під однією назвою «無想定». Адже, як ми бачили раніше, безпредметне зосередження свідомості (無想定) та наступне за ним самадгі повного знищення (滅盡定) (хоч і не завжди присутнє експліцитно як термін) ніяк не можуть співпадати. А самадгі «сприйняття і не-несприйняття» (非想非非想), яке неодмінно має бути в переліку, тут чомусь геть відсутнє.

За рахунок такого скорочення в китайському тексті ми знов отримуємо бажані дев'ять сходинок. У палійському ж варіанті їх все одно виявляється десять – на одну більше, ніж треба. Можна припустити, що тут спрацювало уявлення про те, що лише буддійські «мудреці» можуть досягти останньої дев'ятої сходинки. Утім, до восьмої сходинки «сприйняття і не-несприйняття» (非想非非想) можуть піднятися і не-буддисти, але після її досягнення через страх втратити своє власне «я» вони зупиняються і не просуваються далі. Вони

звільняються від сприйняття, але не звільняються від себе самих, свого власного «я»: тобто виходять з самадгі «сприйняття і не-несприйняття» (非想非非想), але не потрапляють до самадгі повного знищення (滅盡定). Цей свого роду буддійській лімб і буде «безпредметним зосередженням свідомості» (*animitta cetosamādhī*). Іншими словами, після восьмої сходинки шляхи буддистів і не-буддистів розходяться, і дев'ята сходинка вже в кожного своя, у не-буддиста щонайбільше – «безпредметне самадгі», у буддиста ж «самадгі повного знищення», яке є підводить адепта безпосередньо до дверей остаточної нірвани.

Тож в ході «практики порожнечі» спочатку щезає чуттєве сприйняття, потім нечуттєве сприйняття і, зрештою, усвідомлюване сприйняття як таке, а разом з ним і наше власне «я», яке і прив'язувало нас до світу сансари. У ранній буддійській традиції ця практика посідала важливе місце. Як ми бачили, її здійснював і високо поціновував сам Будда Шак'ямуні, шанобливо називаючи її «медитативним станом старійших» 上坐禪住 (кит. *шан цзо чань чжу*, палі *mahāpurisavihāra*) (Сам'юктагама № 99:236):

«佛告舍利弗。今入何等禪住。舍利弗白佛言。世尊。我今於林中。入空三昧禪住。佛告舍利弗。善哉善哉。舍利弗。汝今入上坐禪住而坐禪。 [275]

(– Ти зараз увійшов до якого медитативного стану (禪住)? – запитав Будда Шаріпутру.

– Бгагане, зараз у лісі я увійшов до медитативного стану «самадгі порожнечі (空三昧)», – відповів Шаріпутра Будді.

– Чудово, чудово, Шаріпутро! Ти зараз медитував сидячи, увійшовши до медитативного стану старійших (上坐禪住)»).

У палійській Маджжіма-нікаї це місце знаходиться в Piṇḍarātarārisuddhi-sutta («Сутрі про чистоту збирання подаяння їжею», MN 151), у якій на місці китайського виразу «самадгі порожнечі» (空三昧) стоїть

саме *suññatā-vihāra*¹, «оселя порожнечі», перебування в якій змальовує «Мала сутра про порожнечу».

Про неабияке значення «самадгі порожнечі» (空三摩地 або 空定) як стану старійших говорить і Mahāvibhāṣā: «如契經說。空三摩地是上座住處。問何故佛說空三摩地是上座住處耶。答上座多住此空定故。謂三界中佛是第一功德上座多住空定。獨覺是第二功德上座亦多住空定。尊者舍利子是第三功德上座亦多住空定。目乾連等諸大聲聞亦名上座。彼亦多住空三摩地故。說此空定是上座住處。 [11] (Як сказано у сутрах, самадгі порожнечі (空三摩地) є станом

¹ Це місце на палі (Piṇḍaparātapārisuddhi-sutta, Majjhimanikāya III):

... āyasmantaṃ sārīputtaṃ bhagavā etadavoca: «Vipprasannāni kho te, sārīputta, indriyāni, parisuddho chavivaṇṇo pariyodāto. Katamena kho tvaṃ, sārīputta, vihārena etarahi bahulaṃ viharasī''ti? "Suññatāvihārena kho ahaṃ, bhante, etarahi bahulaṃ viharāmī''ti. "Sādhu, sādhu, sārīputta! Mahāpurisavihārena kira tvaṃ, sārīputta, etarahi bahulaṃ viharasi. Mahāpurisavihāro eso , sārīputta, yadidaṃ – suññatā» [336].

... Бгагаван мовив до превелебного Шаріпутри так:

– Шаріпутро, твоє обличчя дійсно таке ясне та чисте, а колір шкіри напрочуд світлий. У якому медитативному стані ти зараз багато перебуваєш?

– О, Бгагаване, я зараз багато перебуваю у медитативному стані порожнечі (*suññatāvihārena*).

– Чудово, чудово, Шаріпутро! Воістину ти зараз багато перебуваєш у медитативному стані великих людей (*mahāpurisavihārena*). Адже, Шаріпутро, це медитативний стан великих людей, а саме – порожнеча (*suññatā*).

старійших (上座住處)¹. Запитання: чому Будда проповідував, що самадгі порожнечі є станом старійших? Відповідь: бо старійші багато часу перебували у цьому самадгі порожнечі (空定). Зокрема будди, які є першими у трьох світах за кількістю чеснот старійшими, багато часу перебували у самадгі порожнечі. Пратьєкабудди, які є другими за кількістю чеснот старійшими, теж багато часу перебували у самадгі порожнечі. Превелебний Шаріпутра, котрий є третім за кількістю чеснот старійшим, теж багато часу перебував у самадгі порожнечі. Маудгальяяна та інші великі шраваки теж є старійшими, і вони теж багато часу перебували у самадгі порожнечі (空三摩地). Тому кажуть, що це самадгі порожнечі (空定) є станом старійших».

І навпаки, той, хто практикуватиме самадгі порожнечі, набуде визначних чеснот старійших: «復次空三摩地能引上座功德法故名上座住處。[11] (А ще самадгі порожнечі називають станом старійших, бо воно наділяє чеснотами старійших)».

Самадгі порожнечі характеризують як надзвичайно стабільний стан духу й тіла практикуючого адепта на противагу легковажності звичайної людини, життя якої непевне і мінливе, «як пил на вітру» (Mahāvibhāṣā): «復次空三摩地能令身心安住不動。故名上座住處。謂諸有情乃至未得空三摩地。身心輕躁猶如風塵。若得此定身心不動安靜如山。... 若知諸法是空非我身。... 身心安靜故名上座。故說空是上座住處。[11] (А ще самадгі порожнечі називають станом старійших, бо воно може зробити тіло та свідомість спокійними та непорушними. Адже в усіх живих створінь, поки вони ще не здобули самадгі порожнечі, тіло та свідомість легкі та рухливі, як пил на вітру, коли ж ними здобуто це самадгі, їхні тіло та свідомість непорушні та спокійні, як гора. ... Якщо ж він знає, що всі дгарми порожні, не мають «я» (我身), ... його тіло та свідомість спокійні – це

¹ Букв. «місцем перебування», «домівкою» старійших.

називають «старійшим». Тому кажуть, що порожнеча (空) є станом старійших».

Отже, хоча в ранньобуддійській традиції відверто поки що не йшлося про неподвійність та інтуїтивну мудрість-*праджняпараміту*, яка є антитезою дискурсивному мисленню, однак процеси сприйняття, розрізнення, усвідомлення та їхній результат (поняття, ідеї, уявлення) вже в ранньому буддизмі вважали перешкодою для бачення справжньої природи реальності. У такий спосіб в ранньому буддизмі представлений другий з виділених нами шарів буддійської філософії порожнечі – порожнеча понять.

Саме цей шар порожнечі дослідники раннього буддизму оминають своєю увагою. Так М.-К. Чунг, чия монографія спеціально присвячено дослідженню порожнечі у ранньому буддизмі, виділяє три її значення: порожнеча у звичайному розумінні слова (приміром, як у виразі «порожнє місце»), порожнеча як не-«я» (у речах світу немає «я») та порожнеча як медитативний стан, пов'язаний з нірваною [338, с. 86]. Але він зовсім не звертає увагу на порожнечу понять, яка, як ми мали змогу побачити, насправді є одним з базових аспектів філософії порожнечі у ранньому буддизмі і реалізується як «практика порожнечі»¹.

Вислів же «практикувати порожнечу» 行空 (*сін кун*) у китайській мові набуває ще одного, несподіваного прочитання, адже *сін* означає «йти», «рухатися», а *кун* у звичайній мові має значення «небо», тож буквально це словосполучення можна прочитати як «іти по небу», «рухатися у небі». Здавалось би, це лише випадковий збіг, мало пов'язаний з першоджерелами, особливо, палійськими, де ця гра смислів відсутня, але, на дивину, це не так.

¹ Аналайо у статті «*Sūnyatā*», подаючи загальний аналіз змісту «Малої сутри про порожнечу», зазначає, що головний акцент у ній зроблено на ствердженні зумовленості та минулості речей феноменального світу, і теж не звертає увагу на «порожнечу понять» [326, с. 198:].

Якщо ми відкриємо палійську «Дгаммападу»¹, то однією з найяскравіших метафор вільного мислення тут є політ птаха небом (вірш № 92):

«Yesaṃ sannicayo natthi ye pariññātabhojanā

Suññato animitto ca vimokkho yesa gocarā

Ākāse'va sakuntānaṃ gati tesaṃ durannayā [391]

(Ті, хто не дбає про запаси, хто добре знається на їжі,

їхнім пасовиськом є звільнення – порожнеча (*suññatā*) і

беззнаковість (*animitta*).

¹ «Дгаммапада» (Dhammapada), створена у III–II ст. до н. е., є визначною пам'яткою ранньобуддійської літератури: тут у двадцяти шести розділах зібрано буддійські філософські афоризми на різні теми. Існує також чотири китайських версії «Дгаммапади» (кит. Фа цзюй цзін 法句經, яп. Хоккукьō, № 210, а також № 211, № 212 та № 213); усі вони істотно відрізняються від палійського тексту, оскільки ґрунтуються на іншій, санскритській версії, яка є значно довшою.

Як за слідом птаха у небі, за ними важко слідувати)»¹.

Саме терміни *шуньята* та *анімітта*, ключові для розглянутої нами «Малої сутри про порожнечу», звучать у цих рядках з «Дгаммапади». Філософський зміст цих термінів не відображено в класичному перекладі В. Н. Топорова. Якщо ж поглянути на цей вірш в контексті нашого дослідження, то ці відомі рядки набувають більш глибокого і точного смислу. «Практикувати порожнечу» – це все одно, що «летіти небом»: як птах, випущений з клітки,

¹ Це вірш з «Розділу про аргатів», тобто буддійських адептів, які досягли звільнення і після смерті потраплять до остаточної нірвани. У перекладі В. Н. Топорова це місце звучить так: «Они не делают запасов, у них правильный взгляд на пищу, их удел – освобождение, лишённое желаний и необусловленное. Их путь, как у птиц в небе, труден для понимания» [76, с. 74].

У китайській версії «Дгаммапади», яка, щоправда, істотно відрізняється від палійської, це місце виглядає так:

無所藏積 心空無想 度衆行地

如空中鳥 遠逝無礙 [258]

Не дбаючи про запаси, із свідомістю, порожньою (空) і без думок (無想), рятуючи всіх живих істот,

ідуть вони землею, як в небі летять птахи – далеко і без перешкод.

Тож, як і в нашому попередньому розгляді, «空» тут відповідає *suññatā*, а «無想» – *animitta*.

Йдеться про те, що аргати не накопичують не лише мирських речей, а й карми, бо в них більше не буває перенароджень. Тому, як відзначає К. Р. Норман, «Ākāse'va sakuntānaṃ gati tesāṃ durannayā» можна перекласти у тому розумінні, що важко слідувати за птахом, бо він не залишає у небі слідів, й можна розуміти метафорично: важко знайти місце переродження аргата [Norman 2000, с. 86], бо у цьому світі його вже не буде.

звільнений від дискурсивних структур розум злітає у вільний простір мислення – не натрапляючи на жодні перешкоди й обмеження і не залишаючи за собою сліду.

2.4. Нірвана або порожнеча свідомості

Як ми вже мали змогу побачити, в одній з найперших проповідей Будди, в *Anattalakkhaṇa-sutta* викладено класичне буддійське вчення про не-«я» (*анатман*) або ж про порожнечу «я». Утім, якщо придивитися уважніше, неважко помітити, що у тій же *Anattalakkhaṇa-sutta* присутнє й друге поняття порожнечі – *ākāśa*. Адже коли сутра вчить, що наше «я» є ілюзією, й натомість реально існують лише п'ять скандг, тобто груп або «куп», «скупчень» психофізичних елементів (дгарм), вона відсилає нас до буддійського вчення про дгарми. Це вчення містить класифікацію дгарм, згідно з якою, усього існує сімдесят п'ять різновидів дгарм, які найбільш узагальнено поділяють на «зумовлені» (*saṃskṛta*) та «незумовлені» (*asaṃskṛta*)¹. Переважна більшість дгарм, як ми вже знаємо, є «зумовленими» і характеризує перебування індивіда у світі сансари. І лише три дгарми належать до класу «незумовлених» дгарм, а саме: *pratisaṃkhyā-nirodha*, *apratisaṃkhyā-nirodha* та *ākāśa* 虚空 (кит. *сюйкун*, яп. *кокū*) – «простір», «порожнеча». Саме ці дгарми уможливають зупинення несамовитої круговерті сансари і досягнення спокою нірвани. Отже, в одній з найперших буддійських сутр вже присутні як ідея порожнечі як ілюзорності (*шуньята*), так і ідея порожнечі як абсолютності (*акаша*).

Однак ранній буддизм схильний говорити радше про те, що відбувається зі свідомістю, ніж про саму свідомість: його цікавить більше практика, ніж онтологія. Дослідник раннього буддизму Аналайо відзначає, що прикметник

¹ Залежно від школи кількість дгарм у цій класифікації може бути різною.

suñña трапляється в палійських сутрах значно частіше, ніж іменник *suññatā*, що вказує, на його думку, на те, що для раннього буддизму важливішим є те, що феномени є *порожніми*, ніж *порожнеча* як така [325, с. 151]. Нагао Гадзін теж відзначає, що спочатку порожнеча була лише методичним прийомом, який допомагав буддисту позбуваючись прив'язаностей просуватися у медитативних практиках, і в онтологічному ключі її не розглядали [372, с. 210].

Таким чином, третій шар порожнечі, безумовно присутній в ранньобуддійській традиції, ще не набув тут розгорнутої форми. І це природно, адже оскільки дгарми визнавали реально існуючими (на відміну від речей, що з них формуються), то питання про якусь особливу реальність або субстанцію свідомості не поставало – на відміну від пізнішої традиції буддизму магаяни, який заперечив реальність дгарм і мусив по-новому відповідати на запитання про істинну природу реальності.

Утім, як ми щойно відзначили, майже всі дгарми є зумовленими (*saṃskṛta*), незумовленими (*asaṃskṛta*) ж є лише три: *pratisaṃkhyā-nirodha*, *apratisaṃkhyā-nirodha* та *ākāśa*. Вони і є онтологічним підґрунтям істинної реальності – реальності свідомості. Але ці три дгарми є незумовленими лише завдяки тому, що на відміну від усієї решти дгарм, виводять нас у царину порожнечі (дві *ніродги* від'єднують нас від об'єктів прив'язаності, а *акаша* сама є порожнечею).

З точки зору змісту, саме порожнеча і є істинною природою свідомості, реалізацію якої називають здобуттям плоду аргатства або безпосередньо нірваною¹: «一切無常苦變易法。如是知已。緣彼色生諸漏害熾然憂惱皆悉斷滅。

¹ У ще одному уривку, дуже схожому на наведений, прямо сказано, що осягнення непостійності речей чуттєвого світу, звільнення від прив'язаності до них і досягнення завдяки цьому стану спокою та блаженства зветься нірваною (名爲

斷滅已無所著。無所著已安樂住安樂住已得般涅槃。 [275] (Усі речі є непостійними, зазнають страждання і змінюються. Коли ти це збагнеш, то всі забруднення, негаразди, пристрасті й печалі, спричинені ними, припиняться. Коли вони припиняться, зникнуть прив'язаності. Коли зникнуть прив'язаності, ти перебуватимеш у спокої та блаженстві. Коли ти перебуватимеш у спокої та блаженстві – досягнеш парінірвани)».

Тож є два боки досягнення нирвани: збагнути непостійність речей і, зокрема, свого власного існування (вчення про не-«я») та збагнути порожність знаків («практика порожнечі»). Порожнеча речей та порожнеча сприйняття утворюють одну реальність. Гарним підсумком до цього розділу може бути такий уривок з Сам'юктагами (№ 99:273): «比丘。諸行如幻如炎剎那時頃盡朽不實來實去。是故比丘。於空諸行。當知當喜當念。空諸行常恒住。不變易法。空無我我所。譬如明目士夫。手執明燈。入於空室。彼空室觀察。 [275] (О, бгикшу, усе створене (諸行) подібне до ілюзії, до міражу, що зруйновується умить, а насправді не приходить і не йде. Тож, бгикшу, порожнечу усього створеного – знайте її, тіштеся нею, міркуйте про неї: усе створене є порожнім від постійного перебування, від незмінних речей, воно є порожнім, не має «я» та нічого «мого». Це подібно до того, як зряча людина зі світильником в руках увійшла б до порожньої кімнати і побачила, що вона порожня...¹)»

Те, що кімната насправді, в реальності, є порожньою, і те, що ми це бачимо, – це дві частини одного цілого, істинної реальності нирвани.

Про три шари філософії порожнечі у ранньому буддизмі можна сказати так: «порожнеча речей» – це *шуньята* (вчення про не-«я», *пратітья-самутпада*), «порожнеча понять» – це *анімітта* («практика порожнечі»), «порожнеча

涅槃) [275].

¹ Переклад англійською див.: [338, с. 39].

свідомості» – це *нірвана*. Чудовою ж ілюстрацією усіх трьох рівнів порожнечі можуть бути наведені вище (стор. 123) рядки з «Дгаммапади», де у вірші про аргатів, тобто тих, хто дістався царини «нірвани із залишком» і після смерті вже не повернеться до світу сансари, сказано: «їхнім пасовиськом є звільнення (*vimokkha*) – порожнеча (*suññatā*) і беззнаковість (*animitta*)». Небо (*ākāsa*) ж, яким ширяє птах – це буквально і є *акаша* (*акаса*), абсолютна дгарма, яка є онтологічною базою нірвани.

Проаналізувавши ідеї, пов'язані з уявленням про порожнечу в ранньому буддизмі, ми можемо зробити висновок, що всі три базові шари філософії порожнечі, виділені нами, є тут присутніми.

Змістом першого шару (порожнечі речей) є вчення про відсутність «я» – *анатман* (無我) та вчення про зумовлене виникнення – *пратітья-самутпада* (緣起). У сутрах раннього буддизму «вченням про порожнечу», а точніше, вченням про «велику порожнечу» (大空), вченням про «порожнечу у вищому розумінні» (第一義空) або ж про «порожнечу у найвищому розумінні» (勝義空) називають саме вчення про зумовлене виникнення (санскр. *pratītyasamutpāda*). Тут перед нами постає філософія порожнечі як ілюзорності (*шуньята*): постійне й незмінне «я» в людині та речах є ілюзією, від якої реальність є *порожньою*.

Другий шар порожнечі (порожнеча понять) представлено «практикою порожнечі» (行空, в палійському прочитанні – перебування в «оселі порожнечі» *suññatā-vihāra*) та пов'язаними з нею поняттями і, насамперед, поняттям *animitta* (無想) – «беззнаковість», «безпредметність», «безформність», «відсутність сприйняття». Це також філософія порожнечі як ілюзорності (*шуньята*), але тепер з точки зору несправжності будь-яких дискурсивних структур та процесів (санскр. *nimitta, lakṣaṇa, sañjñā*; палі *nimitta, lakkaṇa, saññā*, кит. 想 або 相) –

свідомість є *порожньою* від них.

Третій шар порожнечі (порожнеча свідомості) представлено нірваною як істинним станом свідомості, а в онтологічному вимірі – незумовленими (*asaṃskṛta*) дгармами: *pratisaṃkhyā-nirodha*, *apratisaṃkhyā-nirodha* й, особливо, *ākāśa* (虛空), яка вже не є процесом знищення, спустошення, як *nirodha*, а є чистою безперешкодністю, порожнечею. Її символом є небо, яке позначають тим самим словом *ākāśa*. Це філософія порожнечі як істинної реальності – порожнечі як єдиної *не порожньої* речі.

Таким чином, філософія порожнечі народилася разом із самим буддизмом. Подальша традиція, відштовхуючись від цього підґрунтя, дала нові паростки, нові ідеї та концепції, але всі вони є нічим іншим як плодами того «дерева порожнечі», яке виростив власноручно Будда Шак'ямуні.

РОЗДІЛ 3

ФІЛОСОФІЯ ПОРОЖНЕЧІ В СУТРАХ ПРАДЖНЯПАРАМІТИ ТА

МАДГ'ЯМАЦІ

АБО ДРУГЕ ОБЕРТАННЯ КОЛЕСА ДГАРМИ

3.1. Класичне «вчення про порожнечу» мадг'ямаки (*śūnya-vāda*) – не-«я» дгарм

Базовим для буддизму мадг'ямаки є другий шар філософії порожнечі – порожнеча понять, яка власне і отримала назву «вчення про порожнечу» (*śūnya-vāda*). Зрозуміло, що перший шар філософії порожнечі (порожнеча речей) залишається в основі буддійського вчення. Але на перший план дуже істотно виходить розробка саме другого її шару.

Ранній буддизм відкинув реальність «я» та речей феноменального світу, запропонувавши теорію дгарм, які стоять за цими «речами» в реальності. Речі, насправді, є лише «речами», тобто словами, порожніми від реальності. Буддизм же магаяни починається тоді, коли буддійські мислителі звернули увагу на те, що дгарми – це теж лише «дгарми», такі само порожні від реальності слова, тобто дгарми теж нереальні. Як ми бачили, в ранньому буддизмі «вченням про порожнечу» називали *пратітья-самутпаду*, яка у свою чергу впливала з вчення про *анатман*. Тепер же вся буддійська філософія стала «вченням про

порожнечу» (причому в сенсі «порожнечі понять»), наріжним каменем якої стало вчення сутр праджняпараміти та філософія Нагарджуни. Так Колесо Дгарми обернулося вдруге.

Однак, насправді, ситуація є не такою однозначною¹. Так П. Вільямс вважає, що, всупереч дуже поширеному погляду, вчення про порожність дгарм не може бути визначальною ознакою магаяни, бо воно траплялося і раніше в доктринах шкіл, які з магаяною безпосередньо не асоціюються [399, с. 17; 50, 53, 285]. Навіть такий визначний представник мадг'ямаки як Чандракірти вказував на те, що з текстів Писання ясно видно, що (Madhyamakāvatāra-bhāṣya 1: 8): «У шраваків і пратьєкабудд теж є розуміння відсутності власного буття [у] всіх дгарм» [292, с. 43].

І це не дивує, адже з точки зору логіки власне буддійського вчення вже у ранньому буддизмі було закладено ідею нереальності частини дгарм, адже в сутрах сказано: «若有爲者則是無常。若無常者即是苦也。[301] (якщо зумовлене, то непостійне, якщо непостійне, то значить зазнає страждання)»². Оскільки ж переважна більшість дгарм, згідно з уявленнями самого ж раннього буддизму, є зумовленими, то за цією логікою вони теж є несправжніми, нереальними, не мають «я».

До того ж, як відзначають дослідники, тексти праджняпараміти не стверджують, що повна порожнеча є специфічно магаянською доктриною на противагу до немагаянського вчення про дгарми [399, с. 53].

З іншого боку, виникає запитання, чи є десь у текстах магаяни уявлення

¹ Про передвістя вчення мадг'ямаки в ранньому буддизмі у Т. Р. В. Мурті див.: [371, с. 50–54].

² У цитаті йдеться про дев'ятисходинкове самадгі, кожна попередня стадія у якому розглядається як зумовлена, а отже, непостійна, і отже, стражденна.

про те, що саме вчення про порожнечу всіх дгарм є ознакою магаяни? Свідчення такого роду справді є: приміром, на ототожнення магаяни з вченням про порожнечу натрапляємо у Нагарджуни (див. цитату нижче на стор. 184–185). Утім, приміром, за П. Вільямсом, який посилається на твори визначного тибетського мислителя Цонкапи (1357–1419), фактично виходить, що не вчення про порожнечу всіх дгарм, а ідеал бодгісаттви є визначальною ознакою магаяни [399, с. 54].

Більше того, якщо уважніше придивитися до текстів палійського канону, то виявляється, що тут, приміром, у Channa-sutta з Сам'ютта-нікаї (SN III, 1.9.8) можна знайти рядки, майже ідентичні з гаслом сутр праджняпараміти про те, що «усі дгарми є порожніми» (諸法空相, санскр. *sarvadharmāḥ śūnyatālakṣaṇā*): «"rūpaṃ kho āvuso channa, aniccaṃ, vedanā aniccā, saññā aniccā, saṃkhārā aniccā, viññāṇaṃ aniccaṃ, rūpaṃ anantā, vedanā anattā, saññā anattā, saṃkhārā anattā, viññāṇaṃ anattā, sabbe saṃkhārā aniccā, sabbe dhammā anattā"ti. [391] (Адже чуттєве-*рупа*, брата Чханно, є непостійним (*aniccaṃ*), відчуття-*ведана* є непостійним, уявлення-*санджня* є непостійним, вольові рушії-*санскара* є непостійними, свідомість-*віджняна* є непостійною. *Рупа* не має «я» (*anattā*), *ведана* не має «я», *санджня* не має «я», *санскара* не має «я», *віджняна* не має «я». Усе зумовлене є непостійним (*sabbe saṃkhārā aniccā*). Усі дгарми не мають «я» (*sabbe dhammā anattā*)).»

Порівняймо цей ранньобуддійський уривок з початком славетної праджняпарамітської «Сутри серця» (Hṛdaya-sūtra)¹: «觀自在菩薩。行深般若波羅蜜多時。照見五蘊皆空。度一切苦厄。...是諸法空相。[21] (Коли бодгісаттва Авалокітешвара занурився у практику глибокої праджняпараміти, він ясно побачив, що всі п'ять скандг порожні (五蘊皆空), й звільнився від будь-якого

¹ Про неї див. нижче на стор. 160.

страждання. ... Таким чином порожнеча є ознакою всіх дгарм (諸法空相, *sarvadharmāḥ śūnyatālakṣaṇā*)...»).

Перед нами два твердження: «усі дгарми не мають «я» (*sabbe dhammā anattā*)» та «всі п'ять скандг порожні (五蘊皆空, санскр. раїса *skandhāmstāṃśca svabhāvaśūnyān*)» або ж «усі дгарми є порожніми» (буквально «порожнеча є ознакою всіх дгарм»: 諸法空相, санскр. *sarvadharmāḥ śūnyatālakṣaṇā*)¹. Тож і в ранньому буддизмі, як і в буддизмі магаяни, ми натрапляємо на твердження про те, що *всі дгарми є порожніми*², адже відсутність «я», власної незалежної самості, власне і є базовим змістом порожнечі у ранньобуддійській філософії.

Неможна також не відзначити, що фраза-кліше «*sabbe dhammā anattā*» трапляється у палійському каноні дуже часто, через те, що вона є частиною надто важливої доктринальної формули, у якій ідеться про наріжні для буддизму характеристики буття, так звані «три ознаки [буття]» (палі *tilakkhaṇa*, санскр. *trilakṣaṇa*): непостійність, страждання та відсутність «я» (палі *anicca, dukkha, anattā*)³. У розгорнутому вигляді вона звучить так (Paṭisambhidāmagga): «*sabbe*

¹ Ця фраза теж з тексту *Hṛdaya-sūtra*.

² «П'ять скандг» називають також «п'ятьома скандгами прив'язаності» (санскр. *pañcorādāna skandhāḥ*, кит. у цю юнь, яп. *тосюун* 五取蘊), чим підкреслено те, що дгарми, які утворюють ці п'ять груп, є зумовленими (*saṃskṛta*). Тож, коли сказано «всі п'ять скандг порожні», це не стосується *asaṃskṛta*-дгарм. Коли ж сказано «усі дгарми є порожніми», це стосується як *saṃskṛta*, так і *asaṃskṛta*-дгарм. Тож у другій проповіді Будди (*Anattalakkhaṇa-sutta*) справді йдеться про відсутність «я» лише у зумовлених дгармах (об'єднаних у п'ять скандг).

³ «Три ознаки» перегукуються з «чотирма ознаками істини про страждання», про які вже йшлося (див. стор. 93).

saṅkhārā aniccā, sabbe saṅkhārā dukkhā, sabbe dhammā anattā [391] (Усе зумовлене є непостійним, усе зумовлене зазнає страждання, усі дгарми не мають «я»)).

Ось як їх сформульовано у палійській «Дгаммападі» (вірші № 277, 278, 279):

«“Sabbe saṅkhārā aniccā”ti, yadā paññāya passati;

Atha nibbindati dukkhe, esa maggo visuddhiyā. (277)

“Sabbe saṅkhārā dukkhā”ti, yadā paññāya passati;

Atha nibbindati dukkhe, esa maggo visuddhiyā. (278)

“Sabbe dhammā anattā”ti, yadā paññāya passati;

Atha nibbindati dukkhe, esa maggo visuddhiyā. (279) [336]

(Усе зумовлене є непостійним – коли так мудро дивляться,

то позбуваються страждання – це шлях до очищення. (№ 277)

Усе зумовлене зазнає страждання – коли так мудро дивляться,

то позбуваються страждання – це шлях до очищення. (№ 278)

Усі дгарми не мають «я» – коли так мудро дивляться,

то позбуваються страждання – це шлях до очищення. (№ 279))».¹

¹ Цим трьом віршам неточно відповідають китайські віршовані рядки:

知衆行空是爲慧見罷厭世苦從是道除

知衆行苦是爲慧見罷厭世苦從是道除

衆行非身是爲慧見罷厭世苦從是道除 [258]

Переклад В. Н. Топорова див.: [76, с. 105–106]. Терміни «санкхара» і «дгамма» він залишає без перекладу. Останній вірш у нього звучить так: «“Усі дгамми позбавлені душі”. Коли мудро дивляться на це, тоді відчувають відразу до зла. Ось шлях до очищення» [76, с. 106].

Зауважимо також, що тут, як і скрізь у палійському каноні, у перших двох випадках завжди йдеться про «все зумовлене» (*sabbe saṅkhārā*), а у третьому –

Чим же у такому разі ранньобуддійське твердження про порожнечу дгарм відрізняється від магаянського?

Аби внести ясність у це питання, погляньмо більш уважно на ідеї філософії порожнечі у буддизмі другого обертання Колеса Дгарми.

3.2. Філософія порожнечі в сутрах праджняпараміти

Сутри праджняпараміти називають «сутрами про порожнечу» 空經 (кит. кун цзін, яп. кӯкьō). Саму ж праджняпараміту у цих сутрах називають «матір'ю всіх будд» (諸佛母), бо вона відкриває справжню природу реальності – порожнечу речей світу: «甚深般若波羅蜜多。能示諸佛世間自性空相名諸佛母。能示諸佛世間實相。 [51] (Надзвичайно глибока праджняпараміта показує, що всі будди і речі світу (нірвана і сансара) є порожніми від власної сутності, [тому] її звать матір'ю всіх будд, [адже] вона здатна розкрити істинну реальність всіх будд і речей світу)».

Тож мудрість-*праджняпараміту* називають «матір'ю всіх будд», три основні сутри праджняпараміти (на сто, двадцять п'ять і вісім тисяч рядків) звать

про «всі дгарми» (*sabbe dhammā*). Адже, справді, лише зумовлені дгарми є непостійними (*anicca*) і зазнають страждання (*dukkha*), чого не можна сказати про дгарми незумовлені (*asaṃskṛta*). Натомість відсутність «я» (*anattā*) стосується всіх дгарм, з незумовленими включно.

Палійське слово *saṅkhāra* (санскр. *saṃskāra*) у буддійських текстах вживають у двох значеннях: 1) усе створене, складене, і отже, зумовлене, як протилежність нествореного і неподільного, нічим не зумовленого абсолюту, 2) формуючі чинники або вольові акти (одна з п'яти скандг). Китайці переклали цей термін ієрогліфом «行» з базовим значенням «йти», «чинити», «дія».

«трьома материнськими текстами», а ще сімнадцять творів на цю тему називають «синами» Праджняпараміти (у т. ч. «Сутру серця» та «Діамантову сутру») [316, с. 46].

Сутри праджняпараміти є засадничими для всіх напрямків магаяни. Вони є найбільш ранніми магаянськими текстами і з'являються починаючи приблизно з I ст. до н. е. Але це не заважає буддській традиції вірити, що вони походять від самого Будди. Адже, за легендою, протягом усього того часу, що минув від парінірвани Будди¹, ці сутри зберігалися у підводному палаці зміїв-нагів, куди у належний час за ними вирушив Нагарджуна і виніс їх на поверхню землі людям².

Усього корпус літератури праджняпараміти охоплює понад сорок сутр, найпершою з яких вважають «Сутру праджняпараміти на вісім тисяч рядків»

¹ Датування парінірвани Будди у різних буддських традиціях не співпадає. Згідно з «довгою» хронологією, Будда Шак'ямуні народився у 624 р. та пішов у нірвану у 543 (544) р. до н. е. Саме за цією датою, офіційно визнаною ЮНЕСКО, святкували 2500-річчя буддизму у 1956 р. За «короткою» версією, роки життя Будди – 448–368 рр. до н. е. [261, с. 172]. Зараз вчені схиляються до думки, що часом відходу Будди у нірвану слід вважати, найімовірніше, кінець IV ст. [399, с. 10], [7, с. 16].

² Про міфічне походження праджняпараміти, особливий зв'язок з нагами, набуття магичних здібностей від зміїв див.: [117, с. 98]. Зокрема, мудрість праджняпараміти має особливий характер: «праджняпарамітське знання змальовується як *надзнання*, як *магічне знання*, що його набувають у результаті обряду посвячення» [117, с. 98]. Текст праджняпараміти сам є магичним предметом і здатен захищати від злих сил.

(санскр. *Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra*)¹, яка фігурує в традиції як «мала сутра» (小品經), порівняно із «Сутрою праджняпараміти на двадцять п'ять тисяч рядків» (*Raṅcaviṃśatisāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra*), яку називають «великою сутрою» (大品經)². Е. Конзе виділяє у формуванні

¹ Існує чотири китайські переклади «Сутри праджняпараміти на вісім тисяч рядків» (санскр. *Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra*): Кумарадживи (№ 227 小品般若波羅蜜經), Дгармапріі (№ 226 摩訶般若鈔經), Чжи Цяня (№ 225 大明度經), Локакшеми (№ 224 道行般若經).

Англійською сутру переклав Е. Конзе: [330].

² Існує три китайські переклади «Сутри праджняпараміти на двадцять п'ять тисяч рядків» (санскр. *Raṅcaviṃśatisāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra*): Мокшали, 291 р. (№ 221 放光般若經), Дгармаракши, 286 р. (№ 222 光讚經), Кумарадживи, 403–404 pp. (№ 223 摩訶般若波羅蜜經).

Комплект базових сутр праджняпараміти прийнято поділяти на три групи: «велика сутра» (*large*), «середні сутри» (*medium*), та «малі сутри» (*small*). Середні (*medium*) – це сутри, менші, ніж праджняпараміта у сто тисяч рядків, але більші за праджняпараміту у вісім тисяч рядків (тобто це сутри № 221–223). «Середні сутри» розтягують окремі розділи «малої сутри» на цілу низку розділів, а також додають певну кількість розділів з новим матеріалом. Я. Наттєр порівнює цей ефект розростання з «клубним сендвічем», який складається з трьох шматочків хлібу, перекладених двома шарами начинки з м'яса, сиру, помідорів тощо. Ши Хуй-фен припускає навіть, що середні сутри могли бути коментарями до малих. Утім, він зазначає, що самі китайці вважали «малу» сутру вижимкою з «великої» [385, с. 12–16].

Що стосується «Великої сутри праджняпараміти» (санскр. *Mahāprajñāpāramitā-sūtra*) у перекладі Сюань-цзана, 659–663 pp. (№ 220 大般若波羅蜜多經), то насправді вона є не однією сутрою, а набором сутр і містить 600 сувоїв, з яких: 400 сувоїв у 79 розділах обіймає «*large*» сутра + дві «*medium*»

праджняпарамітської літератури чотири головні етапи:

1. Створення базового тексту «Сутри праджняпараміти на вісім тисяч рядків» (коло 100 р. до н. е. – 100 р. н. е.).

2. Розростання базового тексту (коло 100 р. н. е. – 300 р. н. е.) (до цього періоду належать три тексти: «Сутра праджняпараміти на сто тисяч рядків», «Сутра праджняпараміти на двадцять п'ять тисяч рядків», «Сутра праджняпараміти на вісімнадцять тисяч рядків».

3. Створення коротших сутр («Сутра серця», «Діамантова сутра» та ін.) та віршованих версій («Абгісамаяланкара», віршовані підсумки склали також йогачарини (коло 300–500 рр.).

4. Вплив тантричних традицій та написання коментарів (коло 500–1200 рр.) (зокрема «Сутра праджняпараміти з однієї літери», «Праджняпараміта у сто п'ятдесят рядків», яка містить вже нові тантричні ідеї) [342, с. 1].

Запропонована Е. Конзе чотиричленна схема еволюції текстів праджняпараміти до сьогодні залишається загальноприйнятою, однак відомий сучасний дослідник магаяни П. Вільямс все ж таки застерігає від сприйняття її як остаточної і однозначної, адже деякі короткі сутри могли бути не резюме великих, а цілком самостійними творами з цієї тематики (Я. Наттєр), а на думку Г. Шопена, *Aṣṭasāhasrikā* насправді може містити переробку ідей, які ми подибуємо в «Діамантовій сутрі» [399, с. 48–49].

Найдавнішим з текстів праджняпараміти, що дійшли до нас, вважають

сутри (№ 220 (2) = 78 сувоїв у 85 розділах; № 220 (3) = 59 сувоїв у 31 розділах + 2 «small» сутри (№ 220 (4) = 18 сувоїв у 29 розділах; № 220 (5) = 10 сувоїв у 10 розділах) + інші сутри. До речі, цей текст є найдовшим текстом буддійського канону китайською мовою.

«Аштасагасріку». Е. Конзе датує окремі її частини приблизно 100 р. до н. е. Натомість Л. Мьяль знаходить в «Аштасагасріці» ознаки попередньої усної традиції праджняпараміти і висловлюється на користь існування ще більш ранніх текстів праджняпараміти, які було втрачено [117, с. 97]. Першим перекладачем магаянських текстів китайською мовою вважають Локакшему (або Локаракшу, кит. Чжи Лоуцзячень 支婁迦讖) [321, с. 28]. Перекладена ним «Аштасагасріка» (№ 224 道行般若經) є, таким чином, першим китайським перекладом праджняпарамітського тексту.

Що означає слово «*праджняпараміта*» (санскр. *prajñāpāramitā*, кит. *боже боломідо* 般若波羅蜜多¹, яп. *ханья-харамітта*, або кит. *боже боломідо* 般若波羅蜜, яп. *ханья-хараміцу*, або кит. *чжи ду* 智度, яп. *мідо*)? З санскриту *prajñā* перекладають або як «мудрість» (англ. *wisdom*, польськ. *mądrość*), або як «знання» (англ. *knowledge*, польськ. *wiedza*), а *pāramitā* – як «досконалість» (англ. *perfection*, польськ. *doskonalość*).

Що стосується слова *pāramitā*, то вже буддійські джерела подають різні варіанти його етимології. Його виводять або від слів *pāra* та *itā*, або від *parama*². На санскриті *pāra* (сер. р.) означає «інший берег» або «край», а *ita* може походити від дієслова *i* зі значенням «йти»³, «вирушати до» (з Асс.), або ж «повертатися»

¹ У сучасній китайській мові 般若 читається як *боже* (див., приміром, словник «Цихай»: [291]). Однак сучасні західні буддологи наполягають на читанні *баньжо* як ближчому до давньої фонетичної передачі буддійського терміну «праджня». Л. Є. Янгутов також уживає варіант *баньжо-боломідо* [321, с. 29]. Утім тут ми надали перевагу варіанту *боже*, як, приміром, і автори найсучасніших енциклопедій з буддизму: [261], [395].

² Про споріднені корені у ще давнішій індійській традиції див.: [117, с. 99, 101].

³ Українська мова, будучи однією з індоєвропейських мов, у даному випадку напрочуд точно зберегла санскритську основу «*i*» у своєму «*іти*» («йти»), адже

чи «досягати», і тоді *ita* (дієприкм., чол. р.) означає також «той, що пішов» або «та, що пішла» (*itā*, ж. р.) [370, с. 163]. У такому разі, *pāram* (сер. р., зн. в.) + *itā* (дієприкм., ж. р.) означає «та, що пішла на той берег», «та, що досягла того берега»¹.

За іншою версією, *pāramitā* походить від прикметника *parama* зі значенням «найвіддаленіший», «граничний», «вищий», «найкращий», як іменник він має значення «найвища точка», «крайня межа» [370, с. 588]. Тобто *праджняпараміта* – це мудрість, яка вийшла за всі можливі межі, у сферу вищого, граничного пізнання.

Китайські перекладачі частіше передавали цей термін фонетично, а смисл пояснювали, приміром, так: «梵音般若此翻名智。言波羅者名為彼岸。蜜多名到... 從此方語智到彼岸。因智斷障至涅槃城是故說為智到彼岸。 [318] (Санскритське «*prajñā*» перекладають як «мудрість», «*pāra*» – це «інший берег», «*mitā*»² – це «доправляти», ... звідси «мудрість, яка доправляє на інший берег». Через те, що [ця] мудрість, знищуючи перешкоди, доправляє до міста нірвани, її без закінчення інфінітиву «-ти» ми отримуємо ніщо інше як корінь «і».

¹ Цей варіант тлумачення перегукується з мантрою, яка з'являється наприкінці «Сутри серця»: «*gate gate pāragate pārasaṅgate bodhi svāhā*», котру можна перекласти як «О, та, що пішла, та, що пішла, о та що на той берег перейшла, о та що за той берег перейшла: просвітлення, слався!». Адже *pāragata* і *pāramitā* тут можна розглядати як синоніми, бо *gata*, як і *itā*, так само утворено від дієслова зі значенням «йти» (*gam*).

² Китайські ієрогліфи позначають не літеру, а склад. Тому, коли китайці обирали ієрогліфи для фонетичної передачі санскритського «*pāramitā*», виявилось, що розірвати можна лише склади *pāra-mitā*, але не *pāram-itā*. Щоправда, дослідники розглядають можливість такої етимології і для санскриту (пор.: *parā* √*mi* – «приходити», «повертатися» [370, с. 590]).

називають «мудрістю, яка доправляє на інший берег» (智到彼岸)».

Крім фонетичного, існує і смисловий переклад для *pāramitā* – «переправа» 度 (кит. ду, яп. до). Так у китайському прочитанні *праджняпараміта* стає «мудрістю-переправою» (智度).

Таким чином, *праджняпараміта* – це вища, гранична мудрість, яка здатна перенести нас зі світу сансари на інший берег буття – у царину нірвани.

Вчені перекладають словосполучення *prajñā-pāramitā* у різний спосіб: «замежова (або трансцендентна) мудрість» («запредельная мудрость» [236, с. 4], [113, с. 97, 98]), «досконала мудрість» або «досконалість мудрості» чи «досконалість в мудрості» («совершенство в мудрости» [153, с. 119]), чи навіть «вдосконалення мудрості» («совершенствование мудрости» [6, с. 743]), його навіть вважають за можливе перекласти як «замежова інтуїція» («запредельная интуиция» [113, с. 96]), адже мудрість-*праджняпараміта* – це не аналітичне мислення, а більш фундаментальне за нього досконале інтуїтивне пізнання.

Загалом в буддизмі параміт або «переправ на інший берег» (чи ж «досконалостей») є шість, але *праджня* – найважливіша з них. Зокрема бодгісаттва повинен вдосконалюватися у таких шістьох парамітах (санскр. *ṣaṭpāramitā*, 六度 або 六波羅蜜): даянні (санскр. *dāna*, 布施), дотриманні обітниць (санскр. *śīla*, 淨戒), терпінні (санскр. *kṣānti*, 安忍), наполегливості (санскр. *vīrya*, 精進), зосередженні (санскр. *dhyāna*, 靜慮) та мудрості (санскр. *prajñā*, 般若).

Праджняпараміта – це досконала мудрість: на відміну від аналітичної мудрості-*праджні*, властивої абгідгармі, це мудрість, яка вже «не тримається за поняття (форми)»: вона ґрунтується на порожнечі всього, у т. ч. дгарм, на відміну від *праджні* як розрізнення дгарм, й тому вона є більш досконалою. Крім цього, це мудрість бодгісаттв.

Зміст вчення праджняпараміти, її «головне онтологічне гасло» – це вчення про не-«я», поширене абсолютно на все, включаючи дгарми: усе це лише «концептуальні конструкти», «усі речі подібні до мильних бульбашок. Вони лускають під (онтологічним) тиском» [399, с. 52].

Замість ідей, понять і решти дискурсивних структур, які в буддизмі найбільш узагальнено називають «формами» (相), підґрунтям праджняпараміти є порожнеча, яку вшановують як найвище з філософської точки зору поняття, «найвищу форму» (第一義相): «亦有諸無漏法。所謂四念處四正勤四如意足五根五力七覺分八聖道分。如是等法雖無漏法。亦不如第一義相。第一義相者。無作無爲無生無相無說。是名第一義亦名性空亦名諸佛道。 [135] (Є дгарми, не забруднені [афектами]: це чотири об'єкта зосередження думки, чотири правильних зусилля, чотири надприродні засади, п'ять коренів, п'ять сил, сім чинників просвітлення, Шляхетний восьмишлях (八聖道)¹. Але й ці дгарми, хоча вони і не забруднені [афектами], не можуть зрівнятися з «формою першого

¹ Шляхетний восьмишлях (санскр. *āryaṣṭāṅgikamārga*, кит. ба шен дао 八聖道, яп. хассьōдō, або ж ба чжен дао 八正道, яп. хассьōдō) – це шлях до звільнення від страждання, який є змістом останньої з Чотирьох шляхетних істин буддизму. Вісім його сходинок це: 1) правильне бачення 正見 (кит. чжен цзянь, яп. сьōкен, санскр. *satyāk-dṛṣṭi*), 2) правильна рішучість 正思 (кит. чжен си, яп. сьōсі, санскр. *satyāk-saṅkalpa*), 3) правильне мовлення 正語 (кит. чжен юй, яп. сьōго, санскр. *satyāk-vāk*), 4) правильна поведінка 正業 (кит. чжен є, яп. сьōгō, санскр. *satyāk-karmānta*), 5) правильний спосіб життя 正命 (кит. чжен мін, яп. сьōмьō, санскр. *satyāk-ājīva*), 6) правильне докладання зусиль 正精進 (кит. чжен цзін цзін, яп. сьōсьōдзін, санскр. *satyāk-vyāyāta*), 7) правильне пам'ятання 正念 (кит. чжен нянь, яп. сьōнен, санскр. *satyāk-smṛti*), 8) правильне зосередження 正定 (кит. чжен дін, яп. сьōдзьō, санскр. *satyāk-samādhi*).

значення» (第一義相). «Форма першого значення» – нестворена, незумовлена, ненароджена, безформна (не має ознак 無相), невисловлювана. Її називають «найвищою», або називають «порожнечею» (性空), або ж називають «Шляхом будд» (佛道))».

Зрозуміло, що сама порожнеча не може бути «формою» (相), бо вона – її протилежність: тому у цьому ж уривку «найвищу форму» (第一義相) схарактеризовано якраз як «безформну» 無相. Наразі у першому випадку термін «форма» виступає у значенні «форма буття», тобто тут ідеться про «вищу форму буття» як таку. Якщо ж ми забажаємо оперувати порожнечею як звичайним поняттям, то повинні пам'ятати, що сама порожнеча також є порожньою, як і всі решта понять, які нею перед цим було зруйновано.

Праджняпараміта – це мудрість порожнечі. Сила праджняпараміти саме в її невербальності, несхоплюваності, яка робить її всемогутньою здібністю пізнання, для якої не існує перешкод (адже що може обмежити безмежне?!): «深般若波羅蜜多不可得相。... 出有無四句邊無所著。譬如火焰四邊不所觸。所以者何。不可破不可壞。 [237] (Глибоку праджняпараміту неможливо схопити ... Вона поза межами чотирьох поглядів на буття і небуття і ні до чого не прив'язана, подібно до полум'я, що його з жодного з чотирьох боків неможливо торкнутися. З якої причини? Бо її неможливо розбити, неможливо зруйнувати)».

«Чотири погляди на буття і небуття» 有無四句 (кит. *ю у си цзюй*, яп. *уму-сіку*) це: 1) буття (有), 2) небуття (無), 3) і буття, і небуття (亦有亦無), 4) ані буття, ані небуття (非有非無). Ця формула може стосуватися різних об'єктів, й, насамперед, людського «я». Ця тетралема відома як *чатушкотіка* («чотирикутник») ¹. *Чатушкотіка* – або квадрат наших звичайних суджень, неначе огорожа, обмежує їх з чотирьох боків лише ствердженням або

¹ Про цю тетралему, відому як *чатушкотіка* див. нижче у тексті (стор. 198).

запереченням (або подвійним ствердженням та подвійним запереченням) чогось. Праджняпараміта не обмежена цим квадратом – вона є несхоплюваною в рамках *чатушкотіки*: як до полум'я, до неї неможливо наблизитися з жодного з чотирьох боків тетралемі.

У традиції, яка бере свій початок від ідей праджняпараміти, несхоплюваність (不可得) є функціональним синонімом порожнечі. Те, що не існує, неможливо схопити руками. Адже порожнечу визначали не лише як видиму порожнечу між речами. Однієї лише видимості було б замало. Тому *акаша* визначали ще як відсутність відчуття дотику у темряві: коли нам не вдається нічого намацати, то це і є порожнеча.

У сутрах праджняпараміту порівнюють з порожнім простором 虛空 (*акаша*): «譬如幻師化作象本無所有。般若波羅蜜亦本無所有如是。譬如虛空適無所住。般若波羅蜜亦適無所住如是。譬如幻師學無所不至。...般若波羅蜜亦無所不至。亦無所不入。亦無所至。亦無所入。何以故。般若波羅蜜空無所有故。譬如虛空。無所不至。無所不入。亦無所至。亦無所入何以故。空本無色。般若波羅蜜如是。 [60] (Подібно до того, як маг створює видимість речей, яких реально не існує, так і праджняпараміта реально не існує (無所有). Як на порожнечу ніде неможна натрапити, так і на праджняпараміту ніде неможна натрапити. Як із магією, немає місця, куди б вона не сягала, ... так і з праджняпарамітою: немає місця, куди б вона не сягала, немає місця, куди б вона не проникала, а також немає місця, куди б вона сягала і немає місця, куди б вона проникала. Чому? Бо праджняпараміта є порожньою і неіснуючою (空無所有). Подібно до порожнього простору (虛空): немає місця, куди б вона не сягала, немає місця, куди б вона не проникала, водночас немає місця, куди б вона сягала і немає місця, куди б вона проникала. Чому? Бо вона порожня і від початку не є *рупа* («чуттєвою річчю» 色). Такою ж є й праджняпараміта)».

Автор *Maḥāprajñāpāramitā-sāstra* (кит. Дачжиду лунь 大智度論, яп. Дайтідо-рон)¹ визначає праджняпараміту так: «離有離無離非有非無不墮愚癡。而能行善道。是爲般若波羅蜜。 [143] (Облишити буття (有) та облишити небуття (無), облишити не-буття (非有) і не-небуття (非無), і, не впадаючи у глупство та невідання, бути спроможним іти добрим шляхом – це праджняпараміта)».

Погляньмо ж більш уважно на вчення про порожнечу на прикладі конкретних сутр класу праджняпараміти – «Діамантової сутри», «Сутри серця» та ін.

3.2.1. «Діамантова сутра» (*Vajracchedikā-prajñāpāramitā-sūtra*). Як ми вже відзначали, за їхньою наріжною філософською тематикою сутри праджняпараміти називають «сутрами про порожнечу» (空 經). «Діамантова сутра» (санскр. *Vajracchedikā-prajñāpāramitā-sūtra*, кит. Цзіньган боже болومی цзін 金剛般若波羅蜜經, яп. Конгō-ханья-хараміцу-кьō)² є однією з найважливіших сутр цього циклу, однак попри це, хоч як це парадоксально, слово *śūnya/śūnyatā* («порожній»/«порожнеча») у санскритському тексті сутри жодного разу не трапляється (!), що відзначає і Е. Конзе [342, с. 11], як і ієрогліф 空 у значенні «порожнеча» у жодному з її китайських перекладів. Яким же чином у такому разі представлена в сутрі філософія порожнечі?

Vajracchedikā-prajñāpāramitā-sūtra є однією з найвідоміших

¹ Приписуваний традицією Нагарджуні коментар на «Велику праджняпараміта-сутру» = *Raṅcaviṃśatisāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra* (摩訶般若波羅蜜經, № 223, переклад Кумарадживи; це переклад)». Існує лише китайський текст, «перекладений» також Кумарадживою.

² «Діамантова сутра» 金剛經 (кит. Цзіньган цзін, яп. Конгō-кьō) – це скорочена назва.

магаянських сутр. За словами Е. Конзе, «Діамантова сутра» є «одним з найглибших, найвитонченіших та найвпливовіших з усіх магаянських канонічних текстів» [342, с. 11]. Е. Конзе долучає її до третього, відносно пізнього періоду формування праджняпарамітської літератури (коло 300–500 рр.). Услід за Е. Конзе, цей же час (коло 300 р.) називає і Є. О. Торчинов [243, с. 104], але, на думку інших дослідників (Хіката Рґосьō 干瀉龍祥, Г. Шопен), не виключено, що вона набагато ранішого походження і є старшою навіть за «Сутру праджняпараміти на вісім тисяч рядків» (Aṣṭasāhasrikā), яку традиційно вважають найдавнішою з сутр праджняпараміти [399, с. 48–49]. Є. О. Торчинов, критикуючи цей підхід, доходить висновку, що сутру все ж таки було створено у III–IV ст.¹ чи навіть у другій пол. II ст.², але навряд раніше, і «цілком зрозуміло, що в будь-якому разі сутру написано після «Аштасагасріки» – остання цитується в ній» [241, с. 58]. Натомість В. П. Андросов вважає, що «Діамантову сутру» було створено у перші століття нашої ери; він відзначає, що вже у II–III ст. її знав, цитував і тлумачив Нагарджуна (точніше, йдеться про працю, традиційно приписувану Нагарджуні) [6, с. 610]. Свідченням цього є дві цитати, які містяться в «Зібранні [уривків з] сутр» (Sūtrasamuccaya) [6, с. 612]. Справді, у китайському тексті «Сутра-самуччайі»³, яка збереглася лише в китайському та

¹ Критикуючи це датування (зокрема, точку зору Ханаями Сьōю), О. Є. Торчинов також зазначає, що найраніший з відомих манускриптів сутри, гілгітський, датують сер. IV ст. [241, с. 55–57].

² Накамура Хадзіме часом створення сутри вважає 150–200 рр., мотивуючи це зокрема тим, що присутніми на проповіді зазначено лише 1250 ченців-бгїкшун, але не згадано бодгісаттв, що було характерним для найраніших магаянських сутр, які ще наслідували схему сутр раннього буддизму [374, с. 159–160].

³ Китайський переклад має назву «Трактат про головний зміст скарбів Великої колісниці» 大乘寶要義論 (Дашен бао яо і лунь, яп. Дайдзьō-хō-йōгі-рон,

тибетському перекладах, двічі згадано назву сутри й наведено уривки з неї. Тож питання датування сутри залишається відкритим і потребує подальших досліджень.

У китайському буддійському каноні є декілька перекладів сутри:

1) «Цзіньган боже болومی цзін» 金剛般若波羅蜜經, переклав Кумараджива у 401 р. (№ 235);

2) «Цзіньган боже болومی цзін» 金剛般若波羅蜜經, переклав Бодгіручі у 509 р. (№ 236);

3) «Цзіньган боже болومی цзін» 金剛般若波羅蜜經, переклав Парамарта у 558 р. (№ 237);

4) «Цзіньган нендуань боже болومی цзін» 金剛能斷般若波羅蜜經, переклав Дгармагупта у 615 р. (№ 238);

5) «Нендуань цзіньган боже боломідо цзін» 能斷金剛般若波羅蜜多經, переклав Сюань-цзан у 648 р. Ця версія під назвою «Ді цзю нендуань цзіньган фень» 第九能斷金剛分 міститься в дев'ятому розділі, п'ятому сувої «Великої сутри праджняпараміти» 大般若波羅蜜多經 (№ 220, 07,0980a–985c);

6) «Фошо нендуань цзіньган боже боломідо цзін» 佛說能斷金剛般若波羅蜜多經 або «Нендуань цзіньган цзін» 能斷金剛經, переклав І-цзін у 703 р. (№ 239).

Зараз у розпорядженні науковців є критичне видання та переклад сутри Г. Шопена [388, с. 89–139]. Воно відтворює манускрипт із Гілгіта, який вважають дуже якісним, оскільки він містить дуже мало помилок, однак два попередні його видання (Chakravarti, Dutt) містять цілу низку огріх, тому Г. Шопен здійснив третє, критичне, перевидання тексту сутри, яке можна, таким чином, вважати найбільш точним відтворенням даного манускрипту [388, с. 95]. Класичним

вважають видання санскритського тексту сутри Е. Конзе, однак Г. Шопен критикує його за недоречне довільне редагування оригіналу (включення чи виключення місць з різних рукописів різного датування, а також авторське цензурування тексту у формі вилучення місць, які по смислу не відповідають традиції праджняпараміти тощо) [388, с. 96–97].

Європейськими мовами «Діамантову сутру» почали перекладати ще у ХІХ ст. Відтоді з'явилося чимало перекладів сутри, але класичним традиційно вважають знову ж таки переклад Е. Конзе (1957), водночас дорікаючи перекладачеві за довільне скорочення перекладених ним текстів та невиправдане нехтування формальною структурою оригінала. Натомість Г. Шопен (1989), пропонуючи нове, максимально точне критичне видання рукопису сутри, знайденого у Гілгіті, подає також свій переклад сутри, в якому він так само прагне якнайточніше відтворювати смислові та стилістичні особливості оригіналу. Новий переклад, цього разу з тибетської версії, сутри пропонує П. Гаррісон (2006) [358].

Цікаво, що перший переклад сутри (німецькою мовою) в Європі було видано під грифом Російської Імператорської академії наук ще у 1837 році [6, с. 611], але власне російською мовою переклад сутри вперше було видано лише у 1986 році: це був переклад з китайської мови Є. О. Торчинова [242]¹. Невдовзі, у 1992 році, з'явився переклад В. П. Андросова з санскриту, який також перевидавали декілька разів (приміром, [6, с. 610–639] або [32, с. 89–122])². Утім, найперший відомий нам переклад «Діамантової сутри» російською мовою було здійснено з санскриту О. Ф. Волковою разом з Л. Е. Мяллем ще у 1965 р., але він

¹ Згодом цей переклад неодноразово перевидавали: [243], [244, с. 234–251], [86, с. 35–72].

² Докладніше про переклади сутри див.: [6, с. 611].

побачив світ лише у 2005 р. вже після перекладів Є. О. Торчинова та В. П. Андросова [4]¹. Нам відомий також український переклад сутри М. Васильєвої (2014 р.) [34, с. 11–42], здійснений однак не з мови оригіналу, а зі згаданого вище англійського перекладу П. Гаррісона (який працював з тибетським першоджерелом). Серед публікацій, спеціально присвячених або пов'язаних з «Діамантовою сутрою», відзначимо статті Є. О. Торчинова [241; 243], О. Д. Огневої [162], а також Д. Йондона та О. Г. Сазикіна [78]. Філософської тематики торкаються насамперед дослідники-перекладачі сутри, однак їхні дослідження не дають повної відповіді на питання щодо змісту поняття «порожнечі» в тексті сутри.

Звернімося ж безпосередньо до тексту першоджерела. Сутра являє собою діалог Будди з його учнем Субгуті², якому Шанований Світом пояснює, як має організувати своє мислення *бодгісаттва* – ідеальна людина в буддизмі магаяни³: «佛告須菩提。諸菩薩摩訶薩應如是降伏其心。所有一切衆生之類。若卵生若胎生若濕生若化生。若有色若無色。若有想若無想。若非有想非無想。

¹ Щоправда, вміщений у цьому виданні текст перекладу є неповним: йому бракує трьох останніх пунктів.

Згодом Л. Е. Мьяль переклав «Діамантову сутру» з санскриту також естонською мовою [6, с. 611].

² Субгуті 須菩提 (Subhūti) – один з десяти ліпших учнів Будди, який «найкраще розумівся на порожнечі» (解空第一). Що, вочевидь, не було випадковістю, адже коли він народився, усі комори, усі коробки та посуд у домівці спорожніли і дитині дали ім'я Шуньята (Порожнеча), у китайському перекладі Кун шен (空生).

³ *Бодгісаттва* у вузькому розумінні – це рівна у своєму просвітленні будді істота, покликанням якої є порятунок усіх живих створінь (приміром бодгісаттва Авалокітешвара); у більш широкому розумінні – це послідовник магаяни, той хто лише став на шлях до просвітлення. Обидва значення перегукуються у тексті.

我皆令入無餘涅槃而滅度之。如是滅度無量無數無邊衆生。實無衆生得滅度者。何以故。須菩提。若菩薩有我相人相衆生相壽者相。即非菩薩。[279] (Будда сказав: «Субгуті, всі бодгісаттви-магасаттви повинні так оволодівати своєю свідомістю: «Хоч би скільки існувало різновидів живих створінь, чи то народжених з яйця, чи то народжених з черева, чи то народжених з вологи, чи то шляхом перетворення, тілесних чи безтілесних, розумних чи нерозумних, чи не-розумних і не-нерозумних – усіх їх я повинен звільнити, привівши до нірвани без залишку. Так буде звільнено незміряну, незліченну й нескінченну кількість живих створінь, але насправді не буде жодного живого створіння, яке б отримало звільнення». З якої причини? Субгуті, якщо бодгісаттва має ідею «я», ідею «людини», ідею «живого створіння», ідею «живої душі» (我相人相衆生相壽者相)¹, то це вже не бодгісаттва»)).

Цілі бодгісаттви альтруїстичні: сам він вже досяг просвітлення, але залишається у цьому світі, допоки не допоможе й усій решті живих створінь звільнитися з тенет сансари. Однак він не зможе досягти цієї мети, та й не зможе по праву зватися бодгісаттвою, якщо при цьому не буде правильно мислити. Синонімічний ряд «я», «людина», «живе створіння», «жива душа» відсилає нас до вчення про *анатман*, яке наявність такого «я» заперечує.

Оскільки ранні буддисти вважали, що лише дгарми існують реально, пізнання істинної реальності, відповідно, ґрунтувалося на вченні про дгарми, а філософські тексти, в яких воно містилося, отримали загальну назву Абгідгарми. Пізнання ж реальності дгарм здійснювалося в них за допомогою аналітичної

¹ На санскриті: «na sa subhūte bodhisattvo vaktavyo yasya sattvasamjñā pravarteta, jīvasamjñā vā pudgalasamjñā va pravarteta» [353]. У більшості з решти перекладів сутри замість «相» (№ 235, 236) тут вжито «想» (№ 237, 239, 238, 220), як от: «我想衆生想壽者想» [265].

мудрості-*prajñā* (саме так, приміром, сказано про неї у Васубандгу в «Абгідгармакоші»: «慧謂擇法 [36] (санскр. *prajñā dharmapraṅcayāḥ* [397], мудрість – це розрізнення дгарм)»).

Однак буддійські мислителі дедалі більше звертали увагу на внутрішню суперечність вчення про дгарми, яка полягала у тому, що переважна більшість дгарм належала до так званих «зумовлених» дгарм (*санскрита*), дгарм, які народжуються, певний час перебувають у світі, а потім руйнуються й гинуть. Але, за визначенням, зумовлені дгарми не мають власної ні від чого не залежної природи (*svabhāva*), а, отже, не можуть претендувати на статус істинно реальних. Таким чином, реальність власне дгарм теж виявляється ілюзорною. Ці ідеї, як ми вже відзначали, фіксують і в більш ранніх буддійських текстах, але саме тексти праджняпараміти зробили своїм гаслом твердження про те, що «усі дгарми є порожніми». Отже, дгарми втратили свій онтологічний статус і приєдналися до ідеї «я» в якості звичайних назв, слів, які відтепер не мають під собою реального онтологічного субстрату.

Разом з предметом змінився і спосіб пізнання реальності: місце аналітичної мудрості-*праджні* посіла більш досконала не-розрізняюча, інтуїтивна мудрість – *праджняпараміта*, яка ґрунтується на принципово іншому, не-дискурсивному способі пізнання. Тож сутри праджняпараміти є свого роду протилежністю щодо логічних трактатів Абгідгарми. «Діамантова сутра» ж зажила слави найбільш парадоксального тексту цієї традиції, за що її надзвичайно поцінують у школі чань-дзен.

Виклад у сутрі побудовано на парадоксальній формі висловлювання: за допомогою мови вона намагається вийти за межі мови. Усі визначення в сутрі мають логічну структуру типу¹: «如來說第一波羅蜜非第一波羅蜜。是名第一波

¹ Граматична структура у санскритському оригіналі, виглядає так: «*yām ca*

羅蜜 [279] (Татхагата проповідував, що «найвища параміта» – це не найвища параміта, це й називають «найвищою парамітою»)»¹. Тобто Татхагата проповідував, що «А» – це не А, це й називають «А».

Дещо гіперболізуючи, можна сказати, що всі слова є лише *назвами* і їх слід було б писати у лапках, як і годиться назвам. Сутра ж наголошує на тому, що в слові «праджняпараміта» відсутня сама праджняпараміта, адже назва речі не є річчю: лише розуміючи це можна користуватися цією назвою на позначення реальної праджняпараміти. Будда не грає в слова, а говорить про реальні речі. Задля того, аби слова почали позначати те, про що йдеться насправді, їх необхідно відділити від реальності, бо інакше, слова зростаються з речами і перестають «позначати», а починають «бути».

Хоч яке б поняття, термін, слово ми обрали, істинна реальність залишаться поза межами слів: сутра стверджує принципову невисловлюваність істинної реальності. Навіть Дгарму (Вчення Будди) висловити насправді неможливо. На цьому наполягає сам Будда Шак'ямуні: «所謂佛法者即非佛法 [279] (те, що зветься Дгармою Будди (佛法), вже не є Дгармою Будди)». Слова – це лише драбина, за допомогою якої ми наближаємося до мети: коли ціль досягнуто, у ній більше немає потреби. Слова є *порожніми* – від реальності. Тому триматися за них немає сенсу: це все одно, що руками хапатися за дим у повітрі. Схопитись за *порожнечу* неможливо. А хапатись за неї буде лише той,

subhūte tathāgataḥ paramapāramitāṃ bhāṣate, tāmaparimāṇā apī buddhā bhagavanto bhāṣante | tenocyante paramapāramiteti» (є приклади з деякими варіаціями).

¹ Цю логіку було названо логікою *сокухі* 即非 («це вже не»), і використовували її не лише традиційні буддисти, а й сучасні японські філософи представники школи Кіото.

хто перебуває у невіданні. І лише «тих, хто облишив усі поняття 相 (кит. *сян*, яп. *cō*, санскр. *saṃjñā*), називають буддами» (離一切諸相則名諸佛 [279], *sarvasaṃjñāparagatā hi buddha bhagavantaḥ* [353])».

Тож справжнім каменем спотикання, що на нього наштовхується бодгісаттва, є навіть не поняття «я», а вже знайомий нам за ранньобуддійською традицією термін *saṃjñā* (кит. *сян*, яп. *cō* 相), наразі вжитий у значенні «ідея», «поняття». Однак його значення є ширшим – це будь-яка виявлена і обмежена своїм власним існуванням *форма*¹. Бодгісаттва ж повинен діяти, «не спираючись на жодні ідеї/знаки», «не спираючись ні на що виявлене» (不住於相, 不住相 або 無住相): «復次須菩提。菩薩於法應無所住行於布施。所謂不住色布施。不住聲香味觸法布施。須菩提。菩薩應如是布施不住於相。何以故。若菩薩不住相布施。其福德不可思量。 [279] (А ще, Субгуті, бодгісаттва, повинен здійснювати даєння, ні на що з речей не спираючись (於法應無所住 = *na bodhisattvena vastupratisthitena*)². Тобто здійснювати даєння не спираючись на те, що бачить око, не спираючись на звуки, запахи, смаки, дотики та думки. Субгуті,

¹ Як ми щойно відзначили (прим. 1), у деяких версіях китайського перекладу сутри *saṃjñā* перекладено як 相, а в деяких як 想. Іноді ці ієрогліфи не є взаємозамінними. Наприклад, *saṃjñā* у переліку п'яти скандг передають саме як 想. У китайській версії «Малої сутри про порожнечу», розглянутої нами у другому розділі, сприйняття-*saṃjñā* теж було перекладено за допомогою ієрогліфа 想. Проте 相 є значно ширшим поняттям: воно включає в себе і 想 («сприйняття», «розрізнення», «уявлення», «ідея»), і 色 («*рiра*» – «чуттєва форма»), і 形 («[геометрична, зовнішня] форма») – у філософському словнику буддизму воно посіло чільне місце як втілення *усього виявленого*.

² Більш точним перекладом санскритського *vastu* є 事, що ним послуговуються усі решта перекладачів сутри і зокрема Бодгіручі: «不住於事行於布施» [280].

бодгісаттва повинен саме так здійснювати даяння, не спираючись ні на що виявлене (форми; поняття) (不住於相= *na nimittasaṃjñāyāmapī pratitiṣṭhet*)¹. З якої причини? Якщо бодгісаттва здійснює даяння, не спираючись ні на що виявлене (不住相= *'pratiṣṭhito*), кількість його чеснот неможливо виміряти)».

Таким чином, бодгісаттва повинен мислити, не спираючись на жодні *vastu/法* («реальні речі» – видимі, звукові тощо) або ж вже знайомі нам *nimitta* й *saṃjñā/相* – поняття. І, зрештою, просто «не спираючись» (*'pratiṣṭhito*). Бодгісаттва не повинен спиратися ні на що – ані на речі, ані на ідеї, адже спиратися на щось означає залежати від нього, а отже, бути несвободним. Подібно до того, як неможливо виміряти безмежний простір на сході, заході, півночі і півдні, вгорі і внизу, так само нічим не обмеженим має бути розум бодгісаттви. Такий розум в китайському тексті сутри називають «чистим

¹ В інших перекладах сутри пару *nimittasaṃjñā* відображено повністю – як 相想. Як от: «不住於相想 (букв. не спираючись на знаки та сприйняття)» [280]. У перекладах ранньобуддійських сутр ієрогліфом 想 перекладали *saṃjñā*, але також і *nimitta* (як у *animitta cetosamādhī* = 無想心定), а ієрогліф 相 радше використовували для *lakṣaṇa*. Але, зрештою, у китайськомовній традиції втіленням усіх дискурсивних процесів і форм стає поняття 相.

Цікаво, що автор «Діамантової сутри» надає перевагу саме терміну *saṃjñā*, постійно послуговуючись ним у тексті (68 разів), *nimitta* ж у тексті трапляється лише двічі (у § 4), причому і тут обидва рази у сполученні з *saṃjñā*. Натомість в інших текстах традиції *шунья-вади* термін *nimitta* теж є вживаним у тому самому сенсі, як от: «sarvanimittagrāhapratipakṣāṃ pracakṣate [353] (йдеться про протидію прив'язаності до будь-яких знаків/понять)» (*Madhyamakāloka*) або «nimittam hi kleśaḥ [357] (знаки/поняття – це афекти)» (*Raṅcavimśatisāhasrikā*).

розумом» або «чистою свідомістю (清淨心)», в санскритському ж оригіналі стоїть просто «*apratiṣṭhitam cittam*», «*na kvacitpratiṣṭhitam cittam*» («мислення, яке [ні на що] не спирається»).

Сутра змальовує такий стан свідомості метафорично: «須菩提。若菩薩心住於法而行布施。如人入闇則無所見。若菩薩心不住法而行布施。如人有目日光明照見種種色。 [279] (Субгуті, якщо, коли бодгісаттва здійснює даяння, його свідомість спирається на що-небудь (住於法, *vastupatito*), то він уподібнюється людині, яка увійшла у темряву й нічого не бачить. Якщо ж, коли бодгісаттва здійснює даяння, його свідомість ні на що не спирається (不住法, *avastupatito*), то він уподібнюється людині, яка має очі і при сонячному світлі ясно бачить кожную річ)».

Триматися можна за щось конкретне, визначене, приміром, за гілку дерева, але неможливо триматися за повітря, простір. Усе, за що можна вхопитися, має певну форму, вигляд, ознаки, за якими ми його помітимо і розпізнаємо – так чи так воно є виявленим. Але Будда, навпаки, застерігає нас від цього: «凡所有相皆是虛妄。若見諸相非相則見如來 [279] (усе, що має форму (є виявленим – 凡所有相), є оманю (虛妄). Якщо ж дивитимешся на виявлене як на невиявлене (諸相非相), то одразу пізнаєш Татхагату))»¹.

Насправді тут ідеться про тридцять дві ознаки Татхагати, властиві

¹ Цього разу на місці ієрогліфа 相 в санскритському тексті стоїть не *saṃjñā* (як у цитаті вище у сполученнях 我相, 人相, 衆生相, 壽者相), а *lakṣaṇa*: «*yāvatsubhūte lakṣaṇasaṃpat tāvanmṛṣā, yāvadalakṣaṇasaṃpat tāvanna mṛṣeti hi lakṣaṇālakṣaṇatastathāgato draṣṭavyaḥ ||5|| [353]* (Субгуті, де є набір ознак – там омана, де немає набору ознак – там немає омани, відтак на Татхагату слід дивитися, виходячи з того, що ознаки – це не ознаки)».

фізичному тілу будди¹. Будда Шак'ямуні говорить зі своїм учнем про те, що будду неможливо розпізнати за зовнішніми тілесними ознаками. Утім, у китайському варіанті ці слова набувають подвійного смислу, який наочно допомагає зрозуміти парадоксальну схему побудови висловлювання, що її використано в сутрі. Якщо ми повернемося до наведеного вище прикладу («Татхагата проповідував, що “найвища параміта” – це не найвища параміта, це й називають “найвищою парамітою”»), то зможемо тепер напевно сказати, що перший раз «праджняпараміта» вжито як «виявлене» (相), а другий раз – як невиявлене (非相). Праджняпараміта як «виявлене» (相) – це лише слово, праджняпараміта як «невиявлене» (非相) – це реальність².

Підтвердження цьому ми знаходимо й в іншому місці сутри: «如來說一切諸相即是非相。[279] (Татхагата проповідував, що всі форми (поняття) одразу є не-формами (一切諸相即是非相))».

Як бачимо, фрази «諸相非相» та «一切諸相即是非相» лише неістотно відрізняються граматично, за смислом же вони ідентичні. Контекст відрізняється, а заклик Будди залишається незмінним: не триматися за виявлене (чи то чуттєві

¹ Тобто «тридцять дві ознаки» (*dvātriṃśallakṣaṇāni*, кит. *сань ши ер сян* 三十二相, яп. *сандзюні-сō*), які спостерігають від народження на тілі майбутнього царя-чакравартіна або будди: пласка стопа, зображення Колеса Дгарми з тисячею шпичок на обох стопах, тонкі та видовжені пальці рук, золотистий колір шкіри, шишкоподібний виступ на тім'ї (*uṣṇīṣa*), завиток білого волосся між бровами (*ūrṇā*), струнка постава тощо.

² Це дуже добре видно на прикладі цитати, яку ми щойно вже наводили: «所謂佛法者即非佛法 [279] (те, що зветься Дгармою Будди (佛法), вже не є Дгармою Будди)».

форми-ознаки, чи то поняття)¹.

Це вчення виглядало парадоксальним і було нелегким для сприйняття вже всередині самої буддійської традиції. У сутрі Субгуті висловлює сумнів щодо того, чи є у світі живі істоти, які почують, які зрозуміють це, але Будда заспокоює його, що такі слухачі є, вони протягом мільйонів років вдосконалюються і вже готові сприйняти ці слова, бо: «是諸衆生無復我相人相衆生相壽者相。無法相亦無非法相。何以故。是諸衆生。若心取相則爲著我人衆生壽者。若取法相即著我人衆生壽者。何以故。若取非法相。即著我人衆生壽者。是故不應取法。不應取非法。以是義故。如來常說汝等比丘。知我說法如筏喻者。法尚應捨何況非法。 [279] (Усі ці живі створіння не повертаються більше до поняття «я», поняття «людина», поняття «живе створіння», поняття «жива душа», ані до поняття «Дгарма», ані до поняття «не-Дгарма». З якої причини? Якщо свідомість цих живих створінь триматиметься за поняття (取相, dharmasaṃjñā pravarteta), то всі ці живі створіння опиняться прив'язаними до «я», «людини», «живих створінь», «живої душі». Якщо [їхня свідомість] триматиметься за поняття «Дгарма», вони опиняться прив'язаними до «я», «людини», «живих створінь», «живої душі». З якої причини? Якщо [їхня свідомість] триматиметься за поняття «не-Дгарма», вони опиняться прив'язаними до «я», «людини», «живих створінь», «живої душі». Тому не слід триматися ані за Дгарму, ані за не-Дгарму. Через це Татхагата постійно говорить вам, бгикшу: «Знайте, моя проповідь Дгарми подібна до плота: навіть Дгарму слід відкинути, а не-Дгарму й поготів»»).

Це відоме порівняння Дгарми (вчення Будди) з плотом, який необхідно

¹ Санскритський текст вужчий за смыслом, але для нас важливо, що тут за китайським «相» стоїть вже не «lakṣaṇa», а «saṃjñā»: «yā ... subhūte sattvasaṃjñā, saiva asaṃjñā [353] (Субгуті, те, що є поняттям живого створіння, вже не є поняттям)».

залишити після переправи через річку, покликане підкреслити ту ідею, що, якщо ми тримаємося хоча б за одне поняття (取相), хай навіть найвеличніше за своїм змістом, таке, як, приміром, Дгарма, то в нас неодмінно з'являється прив'язаність і до інших понять, у тому числі й до поняття «я». Таким чином, якщо ми прагнемо звільнитися від прив'язаності до нашого власного «я», ми маємо відкинути прив'язаність як таку незалежно від об'єкта, на який її спрямовано: «須菩提白佛言。世尊。佛得阿耨多羅三藐三菩提。爲無所得耶。如是如是。須菩提。我於阿耨多羅三藐三菩提。乃至無有少法可得是名阿耨多羅三藐三菩提。 [279] (Субгуті звернувся до Будди: «Бгагаване, те, що Будда отримав неперевершене істинне просвітлення, означає, що він нічого не отримав?» «Саме так, саме так! Субгуті, Я називаю «неперевершеним істинним просвітленням» те, коли немає не те що неперевершеного істинного просвітлення, а й найменшої дгарми, яку б можна було отримати»»).

Сутра закликає «не спиратися», «не триматися» і «не отримувати» – тому що всі ці дії приховують у собі зумовленість чимось зовнішнім: така опора і таке володіння будуть лише ілюзією. Про це йдеться й у відомому чотиривірші наприкінці сутри:

«一切有爲法 如夢幻泡影

如露亦如電 應作如是觀 [279]

(Подібні дгарми всі зумовлені до сну,

магічної омани, піни й тіні,

подібні до роси, а ще, до блискавки подібні –

так бачити їх слід»).

Усі «форми» або поняття (相) – примарні, як міраж, галюцинація, тінь. Отже, ключовим для сутри є термін «無相» («відсутність ознак», «безформність», «невиявленість») – відкидання понять (相, санджня, німітта, лакшана).

Оскільки «Ваджрачchedіка-праджняпараміта-сутра», як і решта сутр праджняпараміти, є сутрою про порожнечу, як ми відзначили на самому початку, то можна однозначно сказати, що філософію порожнечі тут чітко розкрито саме як «беззнаковість» 無相 (порожнеча *понять*), а не як *pratītyasamutpāda* (порожнеча *речей*), як це було у ранньому буддизмі. Хоча і це вчення також вкорінене саме в залежному, а отже, ілюзорному, існуванні *речей*.

У текстах раннього буддизму «вченням про порожнечу» називали вчення про зумовлене виникнення (*пратітья-самутпада*). Натомість «Діамантова сутра» цікава для нас тим, що вона у чистому вигляді викладає нове розуміння порожнечі, у якому слово «порожнеча» можна замінити на «відсутність понять», «беззнаковість», «безформність» (無相). Що власне і зроблено тим, хто створив цю сутру: адже попри те, що «Діамантова сутра» є одним з найрепрезентативніших текстів з філософії порожнечі, слово «порожнеча» в ній так жодного разу і не трапляється (як і термін «власна природа» *svabhāva* 自性 (!)¹, також один з ключових для цієї традиції, що про нього йтиметься нижче).

До того ж, справді, у традиції Трьох обертань Колеса Дгарми про перше обертання говорять як про «обертання Чотирьох істин» (四諦法輪), натомість, коли йдеться про друге обертання, пов'язане з праджняпарамітою, його саме так і називають – «обертанням беззнаковості» (無相法輪)².

З іншого ж боку, на підставі дослідження, здійсненого у попередньому розділі, можна стверджувати, що вчення «Діамантової сутри» насправді продовжує лінію *animitta* (無想) з раннього буддизму, а не є абсолютно новим винаходом магаянської традиції.

¹ Це може свідчити й про раннє походження сутри, адже у текстах палійського канону термін *sabhāva* майже не трапляється.

² Див. прим. 1.

Тепер же погляньмо, як ці ідеї звучать в інших сутрах праджняпараміти.

3.2.2. *Hṛdaya-sūtra* («Сутра серця») та інші сутри праджняпараміти. Якщо сутри праджняпараміти називають «сутрами про порожнечу», то *Hṛdaya-sūtra* (Грідая-сутра, кит. Сінь цзін 心經, яп. Сінгьō)¹ є найбільш яскравим втіленням їхньої сутності, «серцевини», звідси й її промовиста назва – «Сутра серця».

Вважають, що «Сутру серця» було створено у третій період розвитку праджняпарамітської літератури (приблизно 300–500 рр.), однак до сьогодні дослідникам не вдалося виявити жодного оригіналу на санскриті, який був би старшим за свої китайські переклади, що дає підстави ставити під сумнів його існування взагалі. Можливо, цей текст було створено китайською мовою («переклад» Сюань-цзана 玄奘) і лише згодом записано на санскриті [376]. Утім, у буддійській традиції цей текст функціонує як індійський, його ж китайські варіанти, яких нараховують вісім, вважають перекладами. Головні з них належать Сюань-цзану (№ 251) та Кумарадживі (№ 250). «Грідая-сутра» дійшла до нас також у перекладі тибетською мовою².

З одного боку, вона є свого роду резюме величезного корпусу сутр класу праджняпараміти, з іншого ж боку, її вражаюча філософсько-релігійна насиченість породила величезну кількість тлумачень та коментарів вже власне на саму цю сутру у подальшій буддійській традиції, причому в межах різних шкіл буддизму. Звернімося ж спочатку до «Сутри серця» в першому ракурсі, як до

¹ Prajñāpāramitā-hṛdaya-sūtra 般若波羅蜜多心經 (кит. Боже боломідо сінь цзін, яп. Ханья-харамітта-сінгьō) – «Сутра серця праджняпараміти» – повна назва сутри, яка відкриває текст оригіналу (№ 251). Про переклади сутри російською та українською мовою див. стор. 286 (підрозділ про тлумачення «Сутри серця»).

² Тибетський та санскритський тексти див.: [236].

тексту, в якому кристалізовано найголовнішу ідею сутр праджняпараміти.

Японський дослідник І. Нагао стверджує, що головну тему праджняпарамітських сутр виражено у словах: «форма – це і є порожнеча, а порожнеча – це і є форма» (色即是空。空即是色, санскр. rūpaṁ śūnyatā, śūnyataiva rūpaṁ). Саме вони є центральним твердженням «Сутри серця». Повністю це ключове філософське місце звучить так: «觀自在菩薩。行深般若波羅蜜多時。照見五蘊皆空。度一切苦厄。舍利子。色不異空。空不異色。色即是空。空即是色。受想行識亦復如是。舍利子。是諸法空相。不生不滅。不垢不淨不增不減。[21] (Коли бодгісаттва Авалокітешвара занурився у практику глибокої праджняпараміти, він ясно побачив, що всі п'ять скандг порожні (五蘊皆空), й звільнився від будь-якого страждання. Шаріпутро! Форма (色) не відрізняється від порожнечі (空), порожнеча не відрізняється від форми. Форма – це і є порожнеча, а порожнеча – це і є форма. Відчуття, уявлення, вольові (кармічні) рушії, свідомість – так само. Шаріпутро! Таким чином порожнеча є ознакою всіх дгарм (諸法空相, sarvadharmāḥ śūnyatālakṣaṇā): вони не народжуються й не гинуть, не брудняться й не очищуються, не більшають і не меншають)»¹.

Основне знання, яке дістав бодгісаттва Авалокітешвара завдяки опануванню мудрості-*праджняпараміти* було знання того, що «всі п'ять скандг

¹ Санскрит: «vyavalokitavyam-pañca skandhāṁstāṁśca svabhāvaśūnyān samanupaśyati sma | rūpaṁ śūnyatā, śūnyataiva rūpaṁ | rūpaṁna pṛthak śūnyatā, śūnyatāyā na pṛthag rūpaṁ | yadrūpaṁ sā śūnyatā, yā śūnyatā tadrūpaṁ | evaṁ vedanāsamjñāsamskāravijñānāni ca śūnyatā | evaṁ śāriputra sarvadharmāḥ śūnyatālakṣaṇā anutpannā aniruddhā amalā vimalā anūnā asaṁpūrṇāḥ | tasmāttarhi śāriputra śūnyatāyāṁ na rūpaṁ, na vedanā, sa samjñā, na samskārah, na vijñānam [353]».

порожні» (五蘊皆空). Щоправда, у перекладі Сюань-цзана, який вважають класичним, опущено важливий термін «власна природа» (*svabhāva*)¹, присутній у санскритському тексті, який у повному варіанті звучить так: «раїса skandhāmstāmsca svabhāvaśūnyān [353] (п'ять скандг за своєю природою є порожніми)».

Що ж означає бути «порожнім за своєю природою»? В *Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra* (№ 227) читаємо: «善男子。汝於爾時應觀諸法實相。何等是諸法實相。佛說一切法無垢。何以故。一切。法性空。一切法無我無衆生。一切法如幻如夢如響如影如炎。 [234] (Добрі сини! Тоді ви так маєте дивитись на істинну реальність всіх дгарм. Якою є істинна реальність всіх дгарм? Будда проповідував, що всі дгарми незабруднені. Чому? Усі дгарми за природою порожні, в них немає «я», «живого створіння», усі дгарми подібні до магічної ілюзії, сну, луни, відображення, міражу)».

Або ж: «夢無定法皆是虚妄。善男子。如來說一切法虚妄如夢。 [234] (Уві сні немає реальних речей (定法), усе є ілюзією. Добрі сини, Татхагата проповідував, що всі дгарми ілюзорні, як сон)».

Тобто бути «порожнім за своєю природою» означає не мати своєї власної реальної субстанції. Ця реальна субстанція в термінах буддійських текстів якраз і є «власною природою», а отже, бути «порожнім за своєю природою» водночас означає бути «порожнім від своєї природи». Усі подібні об'єкти є ілюзорними. У буддійських текстах метафорами ілюзорного існування дгарм є: сон (夢), магічна

¹ № 250 теж його опускає: 照見五陰空 [134]. Цікаво, що всі інші китайські версії сутри так чи інакше зберігають цей термін: «п'ять скандг порожні за природою» 五蘊性空 [22], «п'ять скандг порожні за своєю природою» 自性皆空 [23], «п'ять скандг порожні за субстанційною природою» 五蘊體性皆空 [24].

ілюзія (幻, *māya*), луна (響), відображення у дзеркалі (鏡中像), тінь (影)¹, порожній простір (虛空 / 空), міраж (熱時炎)², місяць у воді (水中月), місто гандгарвів (乾闥婆城), примарне тіло (化 / 化人, *nirmāṇa*). Можна натрапити також на порівняння зі швидкоплинними речами – піною (泡), росою (露), блискавицею (電), або такими неможливими речами, як роги зайця (兔角, *śāśa-viṣāṇa*, *śāśa-śṛṅga*), шерсть черепахи (龜毛), квіти у порожнечі (空中之花 / 空華)³, син кам'яної жінки (石女之子). Вірити в реальне існування дгарм – це все одно, що «вбиратися у тінь» (著影衣) чи «уві сні їздити на білому слоні» (夢乘白象)⁴.

¹ Цей ієрогліф має два значення: 1) тінь, 2) відображення (у дзеркалі).

² Буквально «горіння під час спеки». У переліках часто фігурує у скороченому вигляді «炎 / 焰» («горіння», «полум'я»). У сутрах читаємо: «如熱時炎。愚癡之人謂之是水。智者了達知其非水。[50] Це як міраж (熱時炎): недолугі люди гадають, що це вода, а мудрі розуміють і знають, що це не вода».

³ Йдеться про хворобу очей, коли цяточки та плями на їхній поверхні хворий сприймає як реальні об'єкти у просторі.

⁴ Приміром (大集經, *Mahāsaṃnipāta-sūtra*):

一切法自在三昧者。所謂信佛法僧。苦集滅道。陰入界等 ... 一切法如幻如化如焰如響。如水中月龜毛兔角。空中之花石女之子。如著影衣夢乘白象。[66] Самадгі свободи (自在三昧) усіх дгарм – це віра в те, що [Три коштовності:] Будда, Дгарма та Сангга, [Чотири шляхетні істини:] страждання, причина [страждання], припинення [страждання], шлях [до припинення страждання], *скандги*, *аятана*, *дгату* тощо, ... всі дгарми подібні до магічної ілюзії, до примарного тіла, до міражу, до луни, до місяця у воді, шерсті черепахи, рогів зайця, квітів у порожнечі, сина кам'яної жінки, це все одно що вбиратися у тінь чи їздити уві сні на білому слоні.

«Аштасагастріка» стверджує, що навіть Дгарма Будди і нірвана є ілюзією, й, навіть якщо знайдеться якась річ, вища за нірвану, і вона теж буде подібною до ілюзії: «須菩提言。我說佛法亦如幻如夢。說我涅槃亦如幻如夢。... 諸天子設復有法過於涅槃。我亦說如幻如夢。 [234] (Субгуті мовив: «Я стверджую, що Дгарма Будди теж подібна до магічної ілюзії або сну. Я стверджую, що і нірвана теж подібна до магічної ілюзії або сну. ... О, сини богів, якщо знайдеться якась річ, вища за нірвану, я так само стверджую, що вона є подібною до магічної ілюзії або сну)»).

У цьому сенсі слід розуміти й те, що «Грідая-сутра» заперечує існування п'яти скандг, вісімнадцяти дгату, закону зумовленого виникнення і навіть Чотирьох шляхетних істин (аналогічні пасажі є й у великих праджняпарамітських сутрах). Адже все це вона розглядає як перешкоди на шляху до нірвани і стверджує, що шлях до неї відкритий лише для того, хто завдяки мудрості-*праджняпараміті* позбувся цих перешкод.

Однак філософським афоризмом, завдяки якому «Сутра серця» стала відомою у всьому світі, стали вже згадані нами вище рядки: «форма – це і є порожнеча, а порожнеча – це і є форма»¹. Природно постає запитання, чи

¹ У різних китайських перекладах сутри ці рядки звучать з певними відмінностями переважно граматичного характеру: «色不異空。空不異色。色即是空。空即是色» [21, 22]; або в іншому порядку: «色即是空。空即是色。色不異空。空不異色», № 255), «色空。空性見色。色不異空。空不異色。是色即空。是空即色» [23], «非色異空。非空異色。色即是空。空即是色» (№ 250), «即色是空即空是色。色無異於空。空無異於色» [268]). Цікавий варіант (тут стандартному формулюванню передує вставка): «色性是空空性是色。(色不異空空不異色。色即是空空即是色) [173] (сутність/природа форми – це порожнеча, сутність/природа порожнечі – це форма. ...))».

трапляється цей вислів в інших сутрах праджняпараміти?

Так, приміром у «Великій сутрі праджняпараміти» (№ 220) читаємо: «舍利子。無有少法與少法合。本性空故。所以者何。舍利子。諸色空彼非色。諸受想行識空彼非受想行識何以故。舍利子。諸色空彼非變礙相。諸受空彼非領納相。諸想空彼非取像相。諸行空彼非造作相。諸識空彼非了別相。何以故。舍利子。色不異空。空不異色。色即是空。空即是色。受想行識不異空。空不異受想行識。受想行識即是空。空即是受想行識。 [51] (Шаріпутро! Немає ані найменшої дгарми чи найменшого сполучення дгарм, бо за своєю первинною природою вони порожні. Чому? Шаріпутро! Усі форми (дгарми класу *рупа*) порожні, [тому] вони – не форми. Усі відчуття, уявлення, вольові (кармічні) рушії та свідомість порожні, [тому] вони – не відчуття, уявлення, вольові (кармічні) рушії та свідомість. Чому? Усі форми (дгарми класу *рупа* – чуттєве) порожні: вони не мають властивості чинити спротив. Усі відчуття порожні: вони не мають властивості сприймати. Усі уявлення порожні: вони не мають властивості схоплювати образи. Усі вольові рушії порожні: вони не мають властивості вчиняти дії. Усі [види] свідомості порожні: вони не мають властивості розрізнявати. Чому? Шаріпутро! Бо форма не відрізняється від порожнечі, порожнеча не відрізняється від форми (色不異空。空不異色). Форма – це і є порожнеча, а порожнеча – це і є форма (色即是空。空即是色). [Усі решта з п'яти скандг:] відчуття, уявлення, вольові рушії та свідомість не відрізняються від порожнечі, порожнеча ж не відрізняється від відчуттів, уявлень, вольових рушіїв та свідомості. Відчуття, уявлення, вольові рушії та свідомість це і є порожнеча, а порожнеча – це і є відчуття, уявлення, вольові рушії та свідомість)».

У цьому уривку не лише звучить формула з «Грідая-сутри», а й прослідковується зв'язок з ідеями «Діамантової сутри»: дгарми – це лише слова, тому це насправді не дгарми, вони *не мають тих реальних властивостей (ознак)*,

які ми звикли з ними пов'язувати, бо дгарм насправді просто не існує. Тому у першій половині формули сказано: «форма (все чуттєве; як і решта скандг) – це і є порожнеча».

Про це кажуть також, що «відсутність ознак» – це єдина ознака дгарм (визначення «відсутності ознак» 無相): «知是五陰實如夢如響如影如焰如幻如化五陰如夢無相乃至如化無相。何以故。夢無自性響影焰幻化皆無自性。若法無自性是法無相。若法無相是法一相。所謂無相。 [135] (Знайте, ці п'ять скандг, подібні до сну, подібні до луни, подібні до тіні, подібні до міражу, подібні до магічної ілюзії, подібні до примари. П'ять скандг, подібно до сну, не мають ознак (無相), подібно до [решти ілюзій], аж до примари – не мають ознак. Сон не має власної природи (無自性), луна, тінь, міраж, магічна ілюзія, примара – усі не мають власної природи. Якщо ж дгарми не мають власної природи (無自性), то ці дгарми не мають і ознак (無相). Коли відсутність ознак є єдиною ознакою дгарм, це і зветься «відсутністю ознак»».

Як бачимо, тут термін «無相» вжито в дещо іншому ракурсі, ніж в «Діамантовій сутрі». Якщо там ішлося про неможливість повноцінного втілення реальності у «поняттях», то тут ідеться саме про «ознаки» – характеристики, які відрізняють ту чи іншу річ (зокрема й на рівні формування понять). Нереальні речі не мають нічого реального, у тому числі й ознак: не маючи сутності вони позбавлені й проявів.

Яким же є смисл другої частини формули? Пояснення цього ми знайдемо в наступному уривку (№ 223): «離色亦無空。 ... 何以故。舍利弗。但有名字故謂爲菩提。但有名字故謂爲菩薩。但有名字故謂爲空。 [135] (Без форми немає порожнечі ... Чому? Шаріпутро! Лише завдяки тому, що є назви, кажуть «бодгі», лише завдяки тому, що є назви, кажуть «бодгісаттва», лише завдяки тому, що є назви, кажуть «порожнеча»!)»

Ми говоримо про «просвітлення-*бодгі*», і про «бодгісаттв» лише завдяки тому, що є слова. Так само, якби не було умовних позначень, слів, назв, не було б і «порожнечі» – звідси друга половина формули («порожнеча – це і є форма»).

Можливі й інші інтерпретації цієї формули, про що йтиметься у наступному розділі, тут же нашою метою було з'ясувати її первісне значення з точки зору власне сутр праджняпараміти.

Тож, згідно з вченням сутр праджняпараміти, головною вадою усього, що існує, є його ілюзорність, порожність: усе, що існує («усі дгарми»), лише здається нам існуючим реально, насправді ж всі «речі» є лише порожніми назвами. Тут ідеться безпосередньо про аспект філософії порожнечі, названий нами умовно «порожнечею понять».

Вчення про порожнечу сутр праджняпараміти втілено у низці термінів, які ми розглянули вище, і які є базовими для цього напрямку думки: «усі дгарми – *порожні*» (空), що є рівноцінним твердженню, що «усі дгарми *не мають власної природи*» (無自性), або ж твердженню, що всі дгарми «*не мають ознак, форми*» (無相), або ж що «порожнеча є ознакою [всіх дгарм]» ([諸法]空相).

Сутри праджняпараміти були першими текстами Великої Колісниці, однак філософію порожнечі як порожнечу понять у чистому вигляді найглибше розвинув Нагарджуна.

3.3. Двадцять аспектів порожнечі

Перш ніж перейти до розгляду філософського вчення Нагарджуни, зупинімося на уявленні про «двадцять аспектів порожнечі», які часто-густо неточно називають «двадцятьма *різновидами* порожнечі», що його ми також подибуємо насамперед у сутрах праджняпараміти. Що ж являють собою ці

двадцять аспектів?

Якщо перекладати буквально, то йдеться про «двадцять порожнеч» 二十空 (кит. *ер ши кун*, яп. *нідзіккү*, санскр. *viṃśatiḥ śūnyatāḥ*). Однак Є. Є. Оберміллер у своїй статті, спеціально присвяченій цій темі, говорить не про двадцять різновидів порожнечі, а про «двадцять аспектів порожнечі» (twenty aspects of śūnyatā), часом називаючи їх також «формами» (forms) порожнечі [379, с. 170, 171]. Це, як ми побачимо нижче, співпадає й з точкою зору буддійської традиції. Порожнеча – одна, але вона стосується різних об'єктів, і тому може скластися враження, що порожнеч багато. Тож, попри узвичаєний вислів «двадцять різновидів порожнечі» справді більш коректним буде говорити про «двадцять аспектів порожнечі»¹. Т. Р. В. Мурті також говорить про «двадцять аспектів» або ж «двадцять вимірів (modes)», а Б. Д. Дандарон веде мову про ту чи іншу кількість «способів опису порожнечі».

Відомі також більш короткі переліки, до яких входить лише вісімнадцять, шістнадцять або навіть чотирнадцять «порожнеч». Повний перелік двадцяти аспектів порожнечі подибуємо в Раñcaviṃśatisāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra.

Т. Р. В. Мурті зазначає, що санскритський текст Раñcaviṃśatisāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra, який ми зараз маємо, було свого часу відредаговано у світлі йогачаринської Abhisamayālaṃkāraḥ Гарібгадри (пізнє VIII ст.)², а отже, ми не можемо бути впевненими щодо того, чи походить

¹ Щоправда, автори текстів оригіналу теж нерідко вдавалися до використання слова «різновид», як от: «云何得有十八種耶 [147] (Звідки ж береться вісімнадцять різновидів порожнечі?)».

² Гарібгадра, крім цього, ставить двадцять аспектів порожнечі у відповідність до десяти медитативних щаблів-бгумі (*daśa-bhūmi*) [371, с. 351] (див. також: [6, с. 510]).

перелік «двадцяти порожнеч» саме з сутр праджняпараміти, чи ж він є більш пізнім додаванням [371, с. 351]. Є. Є. Оберміллер також відзначає, що останні чотири форми, які фігурують у *Raṅcaviṃśatisāhasrikā*, вочевидь, додано пізніше [379, с. 171]. В. П. Андросов пише, що вчення про вісімнадцять аспектів порожнечі мадг'яміки розробляли вже у другій половині IV ст. А Чандракірті (VII ст.) одним з перших нарахував двадцять її форм [6, с. 458].

Є. Є. Оберміллер та Т. Р. В. Мурті наводять «двадцять порожнеч» за *Raṅcaviṃśatisāhasrikā* та *Abhisamayālaṅkāra*¹, де ці переліки є ідентичними. В. П. Андросов – за *Dharmasaṅgraha*², де перелік трохи відрізняється³.

¹ Перелік «двадцяти порожнеч» за *Raṅcaviṃśatisāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra* (підкреслено місця, що не співпадають з переліком у *Dharmasaṅgraha*): «*adhyātmaśūnyatā bahirdhāśūnyatā adhyātmabahirdhāśūnyatā śūnyatāśūnyatā mahāśūnyatā paramārthaśūnyatā saṃskṛtaśūnyatā asaṃskṛtaśūnyatā atyantaśūnyatā anavarāgraśūnyatā anavakāraśūnyatā prakṛtiśūnyatā sarvadharmāśūnyatā svalakṣaṇaśūnyatā anupalambhaśūnyatā abhāvasvabhāvaśūnyatā bhāvaśūnyatā abhāvaśūnyatā svabhāvaśūnyatā na parabhāvaśūnyatā*» [357].

² Остаточну санскритську версію *Dharmasaṅgraha* датують VIII ст. [6, с. 459].

³ Перелік «двадцяти аспектів порожнечі» за *Dharmasaṅgraha* (підкреслено місця, що не співпадають з переліком у *Raṅcaviṃśatisāhasrikā*): «*viṃśatiḥ śūnyatāḥ | tadyathā-adhyātmaśūnyatā, bahirdhāśūnyatā, adhyātmabahirdhāśūnyatā, śūnyatāśūnyatā, mahāśūnyatā, paramārthaśūnyatā, saṃskṛtaśūnyatā, asaṃskṛtaśūnyatā, atyantaśūnyatā, anavarāgraśūnyatā, anavakāraśūnyatā, prakṛtiśūnyatā, sarvadharmāśūnyatā, lakṣaṇaśūnyatā, alakṣaṇaśūnyatā, bhāvaśūnyatā, abhāvaśūnyatā, svabhāvaśūnyatā, abhāvasvabhāvaśūnyatā, parabhāvaśūnyatā ceti*» [353].

У китайській версії переліку (№ 220) у другій половині порядок змінено доволі істотно, а дві позиції (無變異空 та 共相空) взагалі не є перекладом санскритських відповідників (*bhāvaśūnyatā* та *parabhāvaśūnyatā*)¹. Тому можна припустити, що перелік з вісімнадцяти позицій є більш базовим.

Китайські буддисти, схоже, справді дотримувалися саме цієї точки зору. Так тяньтайський мислитель Чжи-і наводить такі міркування щодо кількості «порожнеч»: «經論明空。開合名數不同。或以略故。合十八空。但爲十四空。或爲十一空。或爲七空。乃至三空。二空一空。或以廣故。開十八空。爲二十空。二十五空。乃至無量空。[299] (Сутри і трактати, [залежно від того, чи вони] роз'яснюють порожнечу розлого чи стисло, називають неоднакову кількість. Або, скорочуючи, з вісімнадцяти порожнеч називають лише чотирнадцять порожнеч чи одинадцять порожнеч, чи сім порожнеч – аж до трьох порожнеч, двох порожнеч та однієї порожнечі. Або, розширюючи, з вісімнадцяти порожнеч роблять двадцять порожнеч, двадцять п'ять порожнеч – аж до незліченної кількості порожнеч)».

На запитання, чому саме вісімнадцять «порожнеч», автор *Mahāprajñāpāramitā-śāstra* (кит. Дачжиду лунь 大智度論, № 1509) відповідає так: «問曰。諸法無量空隨法故則亦無量。何以但說十八。若略說應一空。所謂一切法空。若廣說隨一一法空。所謂眼空色空等甚多。何以但說十八空。答曰。若略說則事不周。若廣說則事繁。譬如服藥。少則病不除。多則增其患。應病投藥令不增減則能愈病。空亦如是。若佛但說一空。則不能破種種邪見及諸煩惱。若隨種種邪見說空空則過多。人愛著空相墮在斷滅。說十八空正得其中。[143]

¹ Китайська версія переліку з «двадцяти порожнеч» виглядає так (підкреслено проблемні терміни): «內空但有名。外空。內外空。空空。大空。勝義空。有爲空。無爲空。畢竟空。無際空。散空。無變異空。本性空。自相空。共相空。一切法空。不可得空。無性空。自性空。無性自性空但有名» [51].

(Запитання: «Дгарм існує незліченна кількість, порожнеча стосується дгарм, а отже, порожнеч також має бути незліченно багато. Чому ж говорять лише про вісімнадцять? Якщо казати стисло, то має бути одна порожнеча, а саме: порожнеча всіх дгарм (речей). Якщо казати розлого, то це порожнеча кожної з дгарм (речей), а саме: порожнеча ока, порожнеча видимого й багато інших. Чому ж говорять лише про вісімнадцять порожнеч?» Відповідь: «Якщо говорити стисло, то не охопиш [всіх] речей. Якщо говорити розлого, то речей буде забагато. Це схоже на застосування ліків. Якщо їх замало, то хвороба не пройде. Якщо забагато, то вона погіршиться ще більше. Треба, аби ліків від хвороби було не забагато і не замало, тоді хворобу можна вилікувати. Так само і з порожнечею. Якби Будда говорив лише про одну порожнечу, то він не зміг би зруйнувати все розмаїття хибних поглядів та страждань. Якби він говорив про порожнечу кожного з хибних поглядів, то це було б занадто багато. Люди тоді приліпилися б до ідеї порожнечі і впали б у нігілізм. Проповідь «вісімнадцяти порожнеч» якраз тримає середину»»).

Тобто якраз таку кількість конкретних прикладів порожнечі необхідно пояснити людині, яка стала на шлях практики праджняпараміти, аби вона збагнула принцип *шуньяти* як такий (принцип порожнечі всіх понять).

Тому ми зупинимось більш докладно саме на переліку з вісімнадцяти «порожнеч». Водночас слід зазначити, що всі переліки і визначення, що містяться у першоджерелах, відрізняються одне від одного, і часом доволі істотно, й тому потребують спеціального дослідження. Ми ж тут лише відзначимо найбільш загальні моменти.

Тож «вісімнадцять порожнеч» 十八空 (кит. *ер ба кун*, яп. *дзіґхаті-кґ*, *дзіґхаккґ*, санскр. *aṣṭadaśaśūnyatā*) це¹:

¹ Санскритські терміни у переліку «вісімнадцяти порожнеч» наводимо за

1) порожнеча¹ внутрішнього (内空, санскр. *adhyaṭmaśūnyatā*), тобто

Mahāvūyutpatti [397], серед китайських версій ідентичний порядок термінів має № 223 (Pañcaviṃśatisāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra у перекладі Кумарадживи; щоправда, й всередині цього тексту, де перелік з’являється понад десять разів, є варіанти з відмінним порядком). Тож перший ієрогліфічний варіант наводимо за № 223, переклад подаємо, насамперед, за китайськими варіантами термінів. Альтернативні варіанти китайських термінів наводимо за: [51], [42], [38], [147], [104], санскритських – за: [371, с. 351–356]. Для реконструкції значень нами було використано тексти китайського канону: сутри праджняпараміти (№ 220, № 223), «Трактат про вісімнадцять порожнеч» (十八空論, № 1616) та Mahāprajñāpāramitā-śāstra (大智度論, № 1509), приписувані традицією Нагарджуні, Madhyāntavibhāga-bhāṣya Васубандгу (辯中邊論, № 1600 й інший її переклад 中邊分別論, № 1599), твір Чжи-і «Фа цзе ци ді чумень» 法界次第初門 (№ 1925), а також частково трактат Madhyamakāvātāra Чандракірті [292, с. 252–278]. Причому у китайських першоджерелах нам поки що не вдалося виявити повного комплекту визначень для всіх двадцяти «порожнеч». З-поміж названих текстів один (№ 1600/1599) дає визначення лише шістнадцяти, решта наводять вісімнадцять «порожнеч».

Відзначимо також, що у дослідженнях цієї тематики, до яких ми зверталися ([379], [371, с. 351–356], [6, с. 458, 505–513]) є істотні відмінності в інтерпретації окремих термінів, що пояснюється зокрема тим, що їхні автори працювали з санскритським та тибетським матеріалом; ми ж спираємося на тексти китайського канону (утім, більшість з них насправді є перекладом тих-таки санскритських оригіналів). Однак порівняльний аналіз цього матеріалу потребує вже окремого розгляду.

¹ Є. Є. Оберміллер, услід за Ф. І. Щербатським, перекладає *śūnyatā* як «відносність». Тож у його версії ми отримуємо «двадцять аспектів відносності» (20 aspects of relativity), а саме: суб’єктивна відносність (subjective relativity),

- внутрішніх шістьох *аятана* (органів чуття), відсутність у них сприймаючого суб'єкта («я»), іншими словами, це порожнеча людського «я» (人空);
- 2) порожнеча зовнішнього (外空, санскр. *bahirdhāsūnyatā*), тобто зовнішніх шістьох *аятана* (об'єктів органів чуття), відсутність у них об'єкта сприйняття, інакше кажучи, це порожнеча речей (法空);
 - 3) порожнеча внутрішнього та зовнішнього (内外空, санскр. *adhyātmabahirdhāsūnyatā*), тобто внутрішніх та зовнішніх дванадцятьох *аятана* (органів чуття та їхніх предметів), відсутність сприймаючого суб'єкта та відсутність об'єкта сприйняття не лише кожного окремо, а й обох разом;
 - 4) порожнеча порожнечі (空空, санскр. *sūnyatāsūnyatā*) – сама порожнеча є порожньою, вона є лише запереченням реальності чогось, а не реальною «річчю»¹;
 - 5) порожнеча великого (大空, санскр. *mahāsūnyatā*) – порожнеча простору, що його називають великим через його безмежність;
 - 6) порожнеча [істини] першого значення, порожнеча вищого або порожнеча істини (第一義空 або 勝義空 або 眞實空, санскр. *paramārthasūnyatā*) – порожнеча нірвани;

об'єктивна *відносність* (objective relativity) і т. д. [379, с. 171–172].

Натомість Т. Р. В. Мурті вдається до перекладу *sūnyatā* як «нереальність» (unreality), що наразі є більш зручним для сприйняття, ніж буквальный переклад «порожнеча», й відтак його перелік виглядає так: *нереальність* внутрішніх елементів суцього (unreality of internal elements of existence), *нереальність* зовнішніх об'єктів (unreality of external objects) і т. д. [371, с. 351–352].

¹ «Порожнеча порожнечі» належить також до «трьох порожнеч» (三空): див. нижче стор. 247.

- 7) порожнеча зумовленого (有爲空, санскр. *saṃskṛtaśūnyatā*), тобто зумовлених дгарм – п’яти скандг або трьох світів сансари: світу бажань, світу форм та світу не-форм;
- 8) порожнеча незумовленого (無爲空, санскр. *asaṃskṛtaśūnyatā*), тобто незумовлених дгарм, які не мають ознак виникнення, перебування та зникнення, або, іншими словами, є нефеноменальними;
- 9) порожнеча абсолютного (畢竟空, санскр. *atyantaśūnyatā*) – порожнеча будь-чого, що стверджено як абсолютне (з нірваною включно)¹;
- 10) порожнеча безначального, позачасового (無始空 або 無際空 або 無前後空, санскр. *anavarāgraśūnyatā*) – порожнеча сансари (часу): насправді початок, середина та кінець не існують, це лише суб’єктивні позначення, тому безначальна круговерть сансари є порожньою;
- 11) порожнеча того, що можна відкинути, [і того, що відкинути неможна] чи порожнеча невтраченого (散空, або варіанти: 無失空, 散無散空 (不捨空)², 不捨離空, 不散空, санскр. *anavakāraśūnyatā*): усі дгарми сансари є порожніми, але й остаточна нірвана теж є порожньою: «завдяки цій порожнечі будди, занурившись у нірвану без рештку, не відмовляються від допомоги іншим (諸佛入無餘涅槃。因此空不捨他利益事。[42])»; тобто завдяки тому, що абсолютне теж є порожнім, будди, які залишили цей світ, тим не менш не втрачають можливості допомагати живим створінням;

¹ Чжи-і, пояснюючи цей аспект порожнечі, наводить цитату з «Лотосової сутри»: «[всі вчення Будди] ...аж до абсолютної нірвани, що вічно перебуває у спокої, врешті-решт, повертаються до порожнечі (乃至究竟涅槃。常寂滅相。終歸於空 [299]).

² Різні китайські переклади з одного санскритського тексту (№1600 та №1599).

- 12) порожнеча [первинної] природи, природи будди (性空 або 本性空 або 佛性空, санскр. *prakṛtiśūnyatā*): первинну природу дгарм (речей) ніким не створено, але і вона є порожньою;
- 13) порожнеча всіх дгарм (諸法空 або 一切法空, санскр. *sarvadharmasūnyatā*), тобто п'яти скандг, дванадцяти аятана, вісімнадцяти *дгату* – зумовлених, а також незумовлених дгарм;
- 14) порожнеча власних ознак (自相空, санскр. *svalakṣaṇasūnyatā* / *lakṣaṇasūnyatā*) – будь-які визначення (ознаки) є ілюзорними, адже власне їх носії, речі, не існують; маються на увазі будь-які індивідуальні та загальні ознаки (自共相), аж до тридцяти двох «ознак великої людини», тобто будди¹;
- 15) порожнеча несхоплюваного (不可得空, санскр. *anupalambhasūnyatā*²): все

¹ Кожна річ має обидва різновиди ознак. Індивідуальні ознаки (自相/別相) – ті, що відрізняють одну річ від іншої, та загальні або спільні ознаки (總相/共相), які є спільними для певної групи речей, приміром: «непостійність є спільною ознакою зумовлених дгарм (無常是有爲法共相)» [51].

² У Dharmasaṅgraha замість *anupalambhasūnyatā* стоїть *alakṣaṇasūnyatā*, але, на думку В. П. Андросова це є помилкою оригіналу [6, с. 509, 512].

є порожнім, й тому нічого неможливо схопити¹;

- 16) порожнеча неіснуючих дгарм або порожнеча відсутності власної природи (無法空 або 無性空 (非有空), санскр. *abhāvaśūnyatā*) – «порожнеча небуття дгарм» або «порожнеча відсутності [власної] природи»: порожнеча дгарм,

¹ Класичною ілюстрацією «несхоплюваності» (不可得) є рядки з «Діамантової сутри»: «минулу свідомість неможливо схопити, теперішню свідомість неможливо схопити, майбутню свідомість неможливо схопити (過去心不可得。現在心不可得。未來心不可得。[279] *atītaṃ ... cittaṃ nopalabhyate | anāgataṃ cittaṃ nopalabhyate | pratyutpannaṃ cittaṃ nopalabhyate*) [353]».

Цікаво, що № 1616 подає «порожнечу несхоплюваного» останньою, і трактує її як найвищий щабель – вихід за межі самої порожнечі:

第十八出空果。所言不可得空者。明此果難得。何以故。如此空理。非斷非常。而即是大常。常義既不可得。故斷義亦不可得。無有定相可得故名難得。何以故。此之空理。非苦非樂。而是大樂。非我無我。而是大我。非淨非不淨。而是大淨。[147] (№18 – плід виходу за межі порожнечі (出空果) – це так звана порожнеча несхоплюваного (不可得空). Пояснення: Цей плід важко здобути. Чому? Як [працює] принцип порожнечі (空理): не минущість і не постійність – це велика постійність (大常). Смысл постійності вже неможливо вхопити, тому й смысл минущості неможливо вхопити: немає визначених ознак, які можна було б вхопити, тому важко вхопити. Чому? Згідно з цим принципом порожнечі, не страждання і не блаженство – це велике блаженство (大樂), не «я» і не не-«я» – це велике «я» (大我), не чистота і не нечистота – це велика чистота (大淨).

Таким чином, згідно з цим тлумаченням, завдяки порожнечі несхоплюваного ми здобуємо чотири властивості абсолюту: постійність, блаженство, «я» та чистоту (常樂我淨). Докладніше про ці ознаки див. нижче стор. 220.

яких немає (приміром, минулих та майбутніх), або ж порожнеча відсутності власної природи речей¹;

17) порожнеча існуючих дгарм або порожнеча власної природи (有法空 або 自性空, санскр. *svabhāvaśūnyatā*) – порожнеча дгарм, котрі є (усі теперішні дгарми та незумовлені дгарми), або ж порожнеча власної природи²;

18) порожнеча неіснуючих та існуючих дгарм або порожнеча відсутності власної природи та власної природи (無法有法空 або 無性自性空 (非有性空), санскр. *abhāvasvabhāvaśūnyatā*) – неможливість виявити, схопити речі,

¹ У першоджерелах тут спостерігаємо істотне розходження. Залежно від того, як тлумачили санскритське «*bhāva*», отримували два відмінні смисли:

1) відсутність власної природи в речах світу: «無性謂此中無少性可得。[51] (відсутність власної природи – це відсутність у них найменшого [натяку на власну] природу, що її можна було б вхопити)»;

2) відсутність, неіснування цих речей: «何等爲無法空。若法無是亦空。[135] (Що таке порожнеча неіснуючих речей (дгарм): речі, яких немає, теж порожні)» або у Чжи-і більш розгорнуто: «無法名。法已滅。是滅無。... 有人解云。過去未來法 名無法 是無法不可得 故名無法空也 [299] (Неіснуванням дгарм (речей), коли дгарми зникли, називають їхню відсутність. ... Хтось казав про це, що минулі та майбутні дгарми називають неіснуючими (дгармами, яких немає). Ці неіснуючі дгарми теж неможливо вхопити, тому це зветься порожнечею неіснуючих дгарм)».

² Як і з попереднім пунктом, у першоджерелах подибуємо два тлумачення:

1) наявність власної природи в речах світу (№ 220);

2) наявність, існування цих речей: «有人解云。現在一切法。及無爲法。名爲有法。如是有法。皆空故。名有法空 [299] (Хтось казав про це, що усі теперішні дгарми, з незумовленими включно, зветься існуючими. Тож існуючі дгарми усі є порожніми, тому це зветься порожнечею існуючих дгарм)».

чи то існуючі чи то неіснуючі або наголошення того, що сутністю самої порожнечі є відсутність власної природи¹;

У переліку з двадцяти позицій до попередніх додають ще дві «порожнечі»:

19) порожнеча буття (санскр. *bhāvaśūnyatā*) – відсутність «я» у п'яти скандгах буття (*bhāva*), порожнеча феноменального буття;

20) порожнеча іншого буття (санскр. *parabhāvaśūnyatā*) – відсутність іншої, зовнішньої реальності;

Натомість у китайській версії розширення переліку до двадцяти пунктів відбувається за рахунок інших «порожнеч»:

19) порожнеча незмінного (無變異空);

20) порожнеча спільних ознак (共相空).

У санскритській версії чітко видно, що останні п'ять аспектів, попри відмінний порядок наведення, пов'язані з поняттям «*bhāva*»: *bhāva-śūnyatā*, *a-bhāva-śūnyatā*, *sva-bhāva-śūnyatā*, *a-bhāva-sva-bhāva-śūnyatā*, *para-bhāva-śūnyatā*. У китайській версії ця логіка зникає. Водночас у цій частині переліку ми спостерігаємо розбіжність у різних варіантах перекладу китайською власне терміну «*bhāva*». У санскриті він є двозначним і може позначати або

¹ Знов-таки, як і у двох попередніх пунктах, тут можливі дві інтерпретації. Васубангу пояснює: «此無性空非無自性。空以無性爲自性故名無性自性空。 [38] (Ця порожнеча відсутності [власної] природи (無性空) – це не відсутність власної природи (無自性). Оскільки власною природою (自性) порожнечі є відсутність [власної] природи (無性) – її називають порожнечею, що її власною природою є відсутність природи (無性自性空))».

Чжи-і пояснює: «取無法有法相不可得。故名無法有法空。 [299] (Схопити ознаки неіснуючих речей та існуючих речей неможливо. Тому її називають порожнечею неіснуючих та існуючих речей (無法有法空))».

«природу», «сутність» (передається ієрогліфом 性), або ж її протилежність – реальну «річ» (передається ієрогліфом 法 або ж 物).

З іншого боку, аналіз різних текстів свідчить, що порядок позицій у переліку весь час змінювався. Більше того, буддійські автори свідомо намагалися змінити його, аби знайти певну логіку у цій послідовності.

Приміром, Васубандгу у своєму коментарі до «Мадг'янта-вібгаги» Майтреї (IV ст.) у першій половині переліку пропонує доволі наочне тлумачення сенсу кожної з відповідних «порожнеч», міняючи при цьому місцями № 4 та №5, (№1600 / 1599):

- 1) порожнеча внутрішнього – «того, хто їсть» (能食/食者);
- 2) порожнеча зовнішнього – «того, що їдять» (所食);
- 3) порожнеча внутрішнього і зовнішнього – це порожнеча «тіла, на базі якого [реалізовано] їдока та їжу» ([能所食所依止]身 / 身);
- 4) порожнеча великого – порожнеча того, у чому знаходиться (所住) тіло, тобто простору;
- 5) порожнеча порожнечі – це порожнеча «того, хто все це бачить» – суб'єкта, що пізнає (能見[此]);
- 6) порожнеча вищого – порожнеча «істини, що він її споглядає» (所觀眞理/如理).

У Нагарджуни в «Трактаті про вісімнадцять порожнеч» теж переставлено місцями пункти № 4 и № 5, і з пояснення зрозуміло, чим саме це зумовлено: «此六空辯。空體自成次第。一受者空。二所受空。三自身空。四身所住處空。五能照空。六所觀境空也。前四皆是所觀境空。第五能觀智空。第六所分別境界相貌空。又前四所知。第五能知。第六所知相貌。[147] (Ці шість порожнеч, [а саме: порожнеча внутрішнього, порожнеча зовнішнього, порожнеча внутрішнього і зовнішнього, порожнеча великого, порожнеча порожнечі, порожнеча вищого]

розібрано у порядку природного становлення субстанції порожнечі: 1) порожнеча сприймаючого [суб'єкта] (受者), 2) порожнеча того, що сприймається (об'єкта сприйняття) (所受), 3) порожнеча власного тіла (自身), 4) порожнеча місця перебування тіла (身所住處), 5) порожнеча [суб'єкта], який пізнає (能照), 6) порожнеча об'єкта споглядання (所觀境). Перші чотири це – порожнеча об'єктів споглядання (所觀境), п'ята – це порожнеча суб'єкта споглядання (能觀智), шоста – це порожнеча ознак будь-яких об'єктів розрізнення (所分別境界相貌). Також перші чотири – це об'єкт пізнання (所知), п'ята – суб'єкт пізнання (能知), а шоста – ознаки об'єкта пізнання (所知相貌)».

Виявивши порожнечу суб'єкта сприйняття, ми переходимо до порожнечі його об'єкта. Після цього ми з'ясуємо порожнечу нашого тіла, що в ньому реалізовано усі процеси сприйняття, і потім відзначаємо порожнечу зовнішнього простору, в якому воно перебуває. Оскільки у такій інтерпретації наступний аспект порожнечі стосується вже іншого смислового боку, автор трактату пересуває його на один пункт нижче.

У діалозі Будди з Субгуті з Mahāprajñāpāramitā-śāstra натрапляємо на ще один варіант осмислення переліку «порожнеч», у якому центральне місце посідає «порожнеча власних ознак»: «須菩提問。云何如實觀諸法。佛言。觀空。須菩提。若菩薩能觀一切法若大若小皆空。是名如實觀。復問。用何等空。佛答。用自相空。問曰。十八空中佛何以但說自相空。答曰。是中道空內外空等是小空。畢竟空無所得空等是甚深空。自相空是中空。[143] (Субгуті запитав: «Як істинно дивитися на речі (дгарми)?» Будда відповів: «Дивитися як на порожні. Субгуті, якщо бодгісаттва спроможний бачити всі речі, чи то малі, чи то великі, як порожні – це зветься істинним баченням». [Субгуті] запитав знов: «За допомогою яких “порожнеч”?» Будда відповів: «За допомогою порожнечі власних ознак (自相空)». Запитання: «Чому з вісімнадцяти “порожнеч” Будда говорить лише про

порожнечу власних ознак?» Відповідь: «Це порожнеча серединного шляху (中道空). Порожнеча внутрішнього, зовнішнього й далі – це мала порожнеча (小空), порожнеча абсолютного, порожнеча несхоплюваного й далі – це найглибша порожнеча (甚深空). Порожнеча власних ознак – це серединна порожнеча (中空)»».

Стан проникнення у природу порожнечі (*шуньяти*) називають також «самадгі порожнечі», яке є одним з трьох самадгі або брам звільнення, про які вже йшлося вище: «十八空。是名空三昧。種種有中心不求。是名無作三昧。一切諸相破壞不憶念。是名無相三昧。[317] (Вісімнадцять порожнеч – це називають самадгі порожнечі (空三昧). Серед розмаїття буття серцем не прагнути нічого – це називають самадгі недіяння (無作三昧). Зруйнувати та забути всі поняття – це називають самадгі беззнаковості (無相三昧)»».

Таким чином, порожнеча насправді лише одна – *шуньята*. Проте з метою полегшення сприйняття ідей *шунья-вади*, як приклад застосування принципу порожнечі до різних груп об'єктів, говорять про певну кількість «порожнеч». Як сказано у «Трактаті про вісімнадцять порожнеч»: «問空無分別。云何得有十八種耶。答爲顯人法二無我。是一切法通相。[147] (Запитання: «Порожнеча є нерозрізнуваною. Звідки ж береться вісімнадцять різновидів порожнечі?» Відповідь: «Аби пояснити, що два не-“я” (二無我) – людини та речей – стосуються усіх речей»»).

Шуньята – це неначе математична операція, подібна до складання чи множення, яку може бути застосовано до будь-чого. Це свого роду множення на нуль: хоч до чого б ми її застосували, а результат завжди буде однаковий – ніщо, відсутність, неіснування, тобто «0»¹. І справді, одним із значень слова *шунья* у

¹ Ця аналогія зберігається навіть у тому, що буддійські тексти теж невтомно наголошують, що з точки зору *шуньяти* усі речі є рівними, однаковими (кит. *pín*

санскриті є саме «нуль» [370, с. 1085]. Л. Е. Мьяль відобразив це значення у своєму оригінальному перекладі терміна «серединний шлях» (*madhyamā pratipad*) як «нульовий шлях» (він зазначає, що *madhya* також має значення «нуль») [139, с. 19]¹. Л. Е. Мьяль пише: «Нуль у буддизмі не позначає відсутність чогось, або заперечення чогось, а зняття (ще точніше – ігнорування) опозицій між стверджувальними та заперечувальними судженнями, між + та –» [139, с. 19]. Якщо ми уявимо собі декартову систему координат, то нуль якраз і буде серединою між «+» та «–», а не простим ніщо. У цьому прикладі, знову ж таки, нуль і середина збігаються.

Проте філософське наповнення «порожнечі» є ширшим і глибшим, ніж математичне. Як саме працює механізм *шуньяти*, і як його правильно застосовувати, пояснює *шунья-вада* Нагарджуни.

3.4. Шунья-вада Нагарджуни

Індійський філософ та релігійний діяч Нагарджуна (II–III ст.) є однією з найвеличніших постатей в історії буддійської філософсько-релігійної думки. Усі школи буддизму магаяни вшановують його як одного з найвизначніших буддійських патріархів. Він є засновником мадг'ямаки², першої філософської

ден 平等, яп. бьōдō, санскр. *sama*).

¹ А термін *śūnya-vāda* Л. Е. Мьяль вважає за можливе перекладати як «зерологія» [139, с. 18].

² У науковій літературі є два варіанти назви школи: мадг'яміка (*mādhyamika*) та мадг'ямака (*madhyamaka*), причому обидва є достатньо поширеними. Д. С. Руетг відзначає, що терміни *madhyamaka(-darśana)* та *mādhyamika* в якості назв для школи, вочевидь, мають більш пізнє походження, адже ми не подибуємо їх у

школи магаяни, яка власне стала підґрунтям для усієї Великої Колісниці. Без знання філософських міркувань цього мислителя неможливо збагнути смисл вчення усіх більш пізніх шкіл буддизму, які розвинулися на території Китаю, Японії, Кореї та інших країн поширення магаянської версії буддизму. Особливо шанують його в Тибеті, де найбільш священними вважають чотири історичні постаті – Будду Шак'ямуні, Нагарджуну, Цонкапу та Далай-ламу [6, с. 5]. Видатний японський мислитель дзен Дōген (XIII ст.) називав Нагарджуну «златовустим». Авторитет Нагарджуни є таким великим, що його навіть називають «Другим Буддою» [9, с. 211].

За легендою, саме Нагарджуна виніс з підводного палацу зміїв-нагів перші магаянські сутри – сутри праджняпараміти. «На основі сутр праджняпараміти сформувалася школа Серединного Шляху, яка майже повністю успадкувала їхню філософію» [77, с. 55]. Ідеї, що у сутрах праджняпараміти, так би мовити, «плавали у розчиненому вигляді», «висіялися та кристалізувалися у схоластичних трактатах Нагарджуни та його школи» [402, с. 101].

Попри те, що перші праджняпарамітські сутри датують ще I ст. до н. е., Нагарджуну вшановують і як засновника магаяни [6, с. 4]. І хоча, строго кажучи,

корпусі ранніх текстів школи (як от *Mūlamadhyama-kārikā* Нагарджуни), і натрапляємо на них вже у текстах його послідовників Чандракірті, Буддгапаліти та Бгававівеки [382, с. 1].

Щодо етимології назви, то як пояснює, приміром, Дж. Гопкінс, слово *madhyama* утворено від кореня *madhya* («середина») за допомогою афікса *ma* з тим самим значенням. Тож *madhyama* означає «самісінька середина» («the very middle» або «the middlemost»). Афікс же *ka* Бгававівека виводить від дієслівного кореня *kai* («виголошувати»). І таким чином, *madhyama* буквально означає «той, що виголошує середину» («that which proclaims the middle»), що може стосуватися як людини, так і системи положень або тексту [362, с. 399].

Нагарджуна є засновником лише однієї з двох базових шкіл Великої Колісниці – мадг'ямаки, тим не менш, справді, уявити всю подальшу історію буддизму магаяни без ідей Нагарджуни і, зокрема, його вчення про порожнечу (*śūnyā-vāda*) абсолютно неможливо.

Сам Нагарджуна, пояснюючи, чому власне магаяна є «Великою Колісницею», визначає магаяну (摩訶衍) як вчення про порожнечу:

《今當略解摩訶衍義。

問曰。解摩訶衍者。有何義利。答曰。摩訶衍者。是十方三世諸佛甚深法藏。爲大功德利根者說。末世衆生薄福鈍根。雖尋經文不能通達。我愍此等欲令開悟。又欲光闡如來無上大法。是故略解摩訶衍義。…

問曰。何故名爲摩訶衍。答曰。摩訶衍者。於二乘爲上故。名大乘。諸佛最大是乘能至。故名爲大。諸佛大人乘是乘故。故名爲大。又能滅除衆生大苦。與大利益事故名爲大。又觀世音。得大勢。文殊師利。彌勒菩薩等。是諸大士之所乘故。故名爲大。又以此乘。能盡一切諸法邊底。故名爲大。又如般若經中。佛自說摩訶衍義無量無邊。以是因緣故名爲大。

大分深義所謂空也。若能通達是義。即通達大乘。[148]

(Зараз я коротко поясню смисл магаяни.

Запитання: Який смисл та користь в поясненні смислу магаяни?

Відповідь: Магаяна – це надзвичайно глибоке вчення будд, усіх часів та країв (трьох часів та десяти сторін). Його проповідувано для дуже чеснотних та розумних людей. Однак у вік кінця Дгарми живі створіння недоброчесні і недолугі: вони хоча й прагнуть до сутр, але нічого в них не спроможні зрозуміти. Я відчуваю до них жаль і хочу, щоб вони досягли просвітлення. Я також прагну висвітлити неперевершену велику Дгарму Татхагати, й для цього коротко поясню смисл магаяни. …

Запитання: Чому її називають «магаяною»? Відповідь: З двох колісниць

вона вища і тому зветься «Великою Колісницею». Це найбільша колісниця, доступна буддам, тому її звать Великою. Усі будди та великі люди їдуть у цій колісниці, тому її звать Великою. А ще вона спроможна знищити великі страждання живих створінь і принести велику користь, тому її звать Великою. У ній також їдуть такі великі бодгісаттви, як: Авалокітешвара, Магастхамапрапта, Маньджушрі і Майтрея, тому її звать Великою. Знову ж таки, за допомогою цієї колісниці можна вичерпати межі всіх дгарм, тому її звать «Великою Колісницею». Знову ж таки, як сам Буда казав у сутрах праджняпараміти, смисл магаяни нескінченний і безмежний, і з цієї причини її звать Великою.

Найбільш глибоким її смислом є те, що зветься порожнечею (空). Збагнути її смисл означає збагнути Велику Колісницю. ...»

Власне філософія порожнечі і є за Нагарджуною сутністю усієї магаяни, і збагнути її означає осягнути смисл Великої Колісниці.

Згідно з Нагарджуною, існування світу в принципі неможливо помислити без поняття порожнечі. Так само, як без ідеї порожнечі логічно неможливим виявляється усе буддійське вчення. Цю думку він послідовно проводить у відомих рядках з «Трактату про серединність» (розділ XXIV)¹:

«若一切皆空無生亦無滅
如是則無有四聖諦之法
以無四諦故見苦與斷集
證滅及修道如是事皆無
以是事無故則無四道果
無有四果故得向者亦無
若無人賢聖則無有僧寶

¹ Повний переклад цього місця див.: [228, с. 181–187], [9, с. 411–421].

以無四諦故亦無有法寶
 以無法僧寶亦無有佛寶
 如是說空者是則破三寶
 ... 復次

空法壞因果亦壞於罪福
 亦復悉毀壞一切世俗法

...

答曰

汝今實不能知空空因緣
 及知於空義是故自生惱

...

以有空義故一切法得成
 若無空義者一切則不成

...

若汝見諸法決定有性者
 即爲見諸法無因亦無緣

...

即爲破因果作作者作法
 亦復壞一切萬物之生滅

...

未曾有一法不從因緣生
 是故一切法無不是空者

...

若一切不空則無有生滅
 如是則無有四聖諦之法

...

汝破一切法諸因緣空義

則破於世俗諸餘所有法

...

若破於空義即應無所作

無作而有作不作名作者

...

是故經中說若見因緣法

則爲能見佛見苦集滅道 [146]

([Хтось може заперечити:]

Якби все було порожнім, то не було б виникнення і не було б зникнення.

А коли так, то не було б і Чотирьох шляхетних істин.

Оскільки не було б Чотирьох шляхетних істин, то осягнення страждання і знищення причини [страждання],

прозріння можливості припинення [страждання], а також практики Шляху [до припинення страждання] – усього цього не було б.

А без цього не було б і чотирьох плодів Шляху¹.

¹ «Чотири плоди» 四果 (кит. *си го*, яп. *сіка*) або «чотири плоди Шляху» 四道果 (кит. *си дао го*, яп. *сідōка*), або «чотири плоди шраваків» 四沙門果 (кит. *си шамень го*, яп. *сі-сямонка*), як у прозовому коментарі до цього місця. Чотири ступеня на шляху практикуючого адепта. Сротанна 須陀洹 (санскр. *srotaāpanna* або *srotāpanna*), тобто «той, хто увійшов у потік» (入流). Сакрідагамін 斯陀含 (санскр. *sakṛdāgāmin*), тобто «той, хто повернеться ще один раз» (一往來). Анагамін 阿那含 (санскр. *anāgāmin*), тобто «той, хто вже не повернеться» (不來) у цей світ сансари. Аргат 阿羅漢 (санскр. *arhat*) – гідний нірвани, той хто досяг звільнення (нірвани з решткою).

А якби не було чотирьох плодів, то не було б і тих, хто ці плоди
плекає і здобуває.

Якби ж не було б вісьмох святих мудреців, то не було б
коштовності Сангги.

Якби не було Чотирьох шляхетних істин, то не було б і
коштовності Дгарми.

Якби не було б коштовностей Сангги та Дгарми, то не було б і
коштовності Будди.

Отже, той, хто проповідує порожнечу, руйнує Три коштовності¹!

... До того ж,

вчення про порожнечу (空法) руйнує причиново-наслідковий
зв'язок і [принцип віддяки] за провини і заслуги,

Й узагалі руйнує весь звичайний світ.

...

Відповідь [Нагарджуни:]

Воістину ти зараз не спроможний збагнути порожнечу порожнечі
та зумовленість,

а також осягнути смисл порожнечі, і через це сам породжуєш
страждання.

Часом як окремі стадії виділяють початкове входження на кожен із цих щаблів
та здобуття кінцевого результату, отримуючи у такий спосіб вісім щаблів
вдосконалення шраваків, буквально «вісім [рівнів] святих мудреців» 八賢聖 (кит.
ба сянь шен, яп. хаккендзьō) або «чотири спрямування та чотири плоди/
здобуття» 四向四果/得 (кит. си сян си го/де, яп. сикō-сика/току).

¹ Три коштовності 三寶 (кит. сань бао, яп. самбō, санскр. *triratna*): Будда, Дгарма
і Сангга – це непорушна буддійська святиня.

...

Завдяки тому, що є порожнеча, усі речі можуть існувати.

Якби не було порожнечі, не було б нічого.

...

Якщо ти гадаєш, що усі речі неодмінно мають власну природу,

Це все одно, що гадати, що усі речі не мають причин та умов.

...

Це все одно, що заперечувати причиново-наслідковий зв'язок, дію, діяча і зроблене,

а також відкидати виникнення та зникнення десяти тисяч речей.

...

Ніколи не було ще жодної речі, яка б виникла без причини,

тому всі речі не можуть не бути порожніми.

...

Якби все не було порожнім, то не було б виникнення та зникнення.

Тож не було б і вчення про Чотири шляхетні істини.

...

Заперечуючи всезагальну зумовленість і порожнечу речей

ти заперечуєш і всю решту речей звичайного світу.

[З якої причини?] ...

Якщо заперечувати порожнечу, то нічого буде робити

незроблене тоді буде зробленим, а того, хто не робив нічого, називатимуть діячем.

...

Тому у сутрах сказано: бачити причиново-наслідковий зв'язок (зумовленість)

означає бути здатним бачити Будду¹, [а також Чотири шляхетні істини:] страждання, причину [страждання], припинення [страждання] та Шлях [до припинення страждання]»).

Без порожнечі ми отримуємо світ, у якому нічого не може відбутися. Це світ, де ніщо не може розпочатися і ніщо не може завершитися. Це світ, у якому ми нічого не можемо змінити: хоч скільки б проминуло часу, у ньому все назавжди залишиться самим собою. Страждання, яке б існувало у такий спосіб, теж було б неусувним і звільнення від нього було б неможливим. У такому світі вчення Будди не мало б жодного сенсу.

Таким чином, порожнеча у жодному разі не є простим запереченням реальності речей (як це видається опоненту Нагарджуни), а є певним поглядом на реальність цих речей: причому саме тим поглядом, який відкриває доступ до їхньої справжньої, реальної природи.

Утім, перш ніж зануритися в аналіз ідей Нагарджуни, слід зробити декілька зауважень джерелознавчого характеру. Пензлю Нагарджуни належить низка праць, найголовнішою з яких є славетні «Корінні строфи про серединність» (санскр. *Mūlamadhyama-kārikā*). Причому це єдина його праця, яку одностайно визнають автентичною всі сучасні вчені, адже ідентифікація решти текстів, що їх буддійська традиція приписує Нагардjunі, і до сьогодні залишається відкритою проблемою. Попри неабияке значення для

¹ Це місце на санскриті: «*yaḥ pratīyasamutpādaṃ paśyatīdaṃ sa paśyati*» [353]. Цікаво, що аналогічне місце є й у палійському каноні, а саме, у *Majjhimanikāya* (*Mahāhatthipadopama-sutta*): «*yo paṭīccasamuppādaṃ passati so dhammaṃ passati; yo dhammaṃ passati so paṭīccasamuppādaṃ passati* [336] (Той, хто бачить *пратітья-самутпада*, бачить Дгарму; той, хто бачить Дгарму, бачить *пратітья-самутпада*)»).

всієї магаянської традиції вірші-каріки в чистому вигляді не збереглися взагалі. На санскриті текст карік зберігся лише у складі «Прасаннапади» («Ясні рядки», санскр. *Prasannapādā*), коментаря до них, створеного Чандракірті у VII ст. [9, с. 209]. У тибетському перекладі він також дійшов у супроводі коментаря під назвою «Акутобгая», який вважають автокоментарем Нагарджуни. Китайський переклад трактату, відомий більше під назвою «Трактат про серединність» 中論 (кит. Чжун лунь, № 1564)¹, теж крім власне віршів-карік Нагарджуни містить коментар до них чи то індійського філософа на ім'я Пінгала («Блакитноокий»), чи то знову ж таки ще одну версію автокоментаря самого Нагарджуни [9, с. 211]. В. П. Андросов відзначає також, що ретельне порівняння тибетського тексту «Акутобгаї» з «Чжун лунь» засвідчує, що обидва вони, поза сумнівом, походять з одного оригінального індійського джерела [9, с. 215].

Китайський переклад, на який ми переважно тут спиратимемося, характеризують як дуже якісний порівняно з перекладами інших трактатів Нагарджуни в китайському буддійському каноні. В. П. Андросов також відзначає, що тибетський переклад «Муламадг'ямака-карік» не надто годиться для текстологічного дослідження, оскільки першу його версію двісті п'ятдесят років по тому було «виправлено» іншими перекладачами з метою приведення у відповідність до «Прасаннапади» Чандракірті, а отже, тибетський текст не може претендувати на збереження найдавнішого прочитання, натомість, «якщо такі прочитання збереглися, то найбільш ймовірно, що вони відповідали тексту «Мадг'ямака-шастри» («Чжун лунь» в китайському перекладі Кумарадживи. –

¹ Коли цитують китайську версію, як правило використовують її китайську назву «中論» (букв. «Трактат про серединність»), але часом і її перекладають зворотно на санскрит, і звідси ще один варіант назви тексту – *Mādhyamika-śāstra* або ж *Madhyamaka-śāstra*.

В. А.» [9, с. 210]¹. Таким чином, звернення до китайського тексту як до першоджерела є цілком виправданим і, більше того, необхідним для роботи з філософським змістом цього трактату.

Окрім «Корінних строф про серединність» у цьому дослідженні ми значною мірою спиратимемося також на «Трактат про дванадцять аспектів [порожнечі]» (санскр. *Dvādaśanikāya-śāstra*, кит. Шиермень лунь 十二門論, № 1568), який будучи одним з трьох трактатів, що в перекладі Кумарадживи стали основою китайської мадг'ямаки, зберігся лише в цьому китайському перекладі і не всіма дослідниками визнається як автентичний. Однак у питанні авторства «Двадаша-нікая-шастри», як і решти подібних текстів, ми поділяємо історико-культурологічний підхід В. П. Андросова² і розглядаємо цей трактат як «нагарджуніанський», адже за змістом і за місцем, яке він посідає в буддійській традиції, він безпосередньо пов'язаний, сприймається і вшановується як важливий твір Нагарджуни. Приміром, засновник школи саньлунь Цзі-цзан 吉藏, який сам написав «Коментар до Трактату про дванадцять аспектів [порожнечі]» 十二門論疏 (кит. Шиермень лунь шу, № 1825), поціновує цей текст на рівних з головним твором Нагарджуни «Корінними строфами про серединність»: «十二門與中論名部雖異。斥病顯道其義大同 [285] (*Dvādaśanikāya* та *Mūlamadhyama-kārikā* хоча й різняться за назвами, але у відженанні хвороб та відкритті Шляху їхнє значення однаково велике)». Цзі-цзан у передмові до свого «Коментаря» також пише, що дванадцять аспектів, китайською дослівно дванадцять «брам» або «дверей» – це дванадцять виходів з палаючого будинку сансари, що їх вперше показує нам Нагарджуна: «三乘六道並是邪路。今十二門是正路也 [285] (Шість шляхів трьох колісниць – це все хибні шляхи, натомість ці

¹ В. П. Андросов посилається на К. Гантінгтона.

² Див.: [6, с. 62–63], і також: [244, с. 83]

дванадцять брам – це істинний шлях)».

Ще один твір, який тут неможливо залишити поза увагою, це «Сімдесят строф про порожнечу» (*Śūnyatā-saptati*), його визнають другим за значенням серед філософських творів Нагарджуни після «Корінних строф про серединність» і вважають коротким конспектом останніх, їхнім доповненням, а також введенням до нових тем. На думку ж В. П. Андросова, «Шуньята-саптаті», навпаки, був написаний раніше, ніж «Корінні строфи про серединність» [6, с. 339]. «Сімдесят строф про порожнечу» російською мовою представлені в перекладі В. П. Андросова [6, с. 339–384] та у перекладі С. Ю. Лепехова [117, с. 212–221]. Автокоментар Нагарджуни до «Шуньята-саптаті» європейською мовою перекладений В. П. Андросовим вперше [6, с. 341]. Однак текст оригіналу (строфи окремо та строфи з автокоментарем) зберігся лише у тибетському перекладі.

3.4.1. Два розуміння терміну *pratītyasamutpāda*.

Найвідомішими в «Корінних строфах про серединність» Нагарджуни є рядки: «*yaḥ pratītyasamutpādaḥ śūnyatām tām pracakṣmahe* («Саме *пратітья-самутпаду* ми порожнечею називаємо») (ММК 24:18) [399, с. 69]. Але ми вже знаємо (див. розділ II), що і в ранньому буддизмі вчення про зумовлене виникнення називали «вченням про порожнечу». Чим же у такому разі так радикально відрізняється *шунья-вада* Нагарджуни від «вчення про порожнечу» сутр раннього буддизму?

Річ у тім, що в середині самої буддійської традиції відбувалося зміщення смислового наповнення терміну *pratītyasamutpāda*. Спочатку ним позначали буддійське вчення про дванадцять стадій життя людини, які впливають одна з одною і повторюються з кожним перенародженням доти, допоки не буде вилучено їх першопричину – невідання. Але поступово цей термін почали вживати також і

просто у значенні «виникнення внаслідок зумовленості» (衆因緣生法, як це буквально звучить у «Корінних строфах» – див. нижче), «зумовленість», «причинність», «причиново-наслідковий зв'язок», закон причини і наслідку, якому підпорядковані всі речі.

Зрештою, про це говорить сам Нагарджуна (?)¹: «佛欲斷如是等諸邪見令知佛法故。先於聲聞法中說十二因緣。又爲已習行有大心堪受深法者。以大乘法說因緣相。所謂一切法不生不滅不一不異等。畢竟空無所有。如般若波羅蜜中說。佛告須菩提。菩薩坐道場時。觀十二因緣。如虛空不可盡。[146] (Будда, прагнучи перервати такі хибні погляди і сповістити Дгарму Будди, спочатку в рамках вчення для шраваків проповідував «дванадцять ланок зумовленого виникнення» (十二因緣). А для тих, хто вже практикує і має велике серце, здатне сприйняти глибоке вчення, у вигляді вчення Великої Колісниці він проповідував вчення про зумовленість (因緣相), а саме: що всі дгарми не народжуються і не гинуть, не співпадають і не відрізняються тощо – абсолютно порожні і є нічим (畢竟空無所有). Як сказано у [сутрах] праджняпараміти, Будда мовив до Субгуті: «Коли бодгісаттва сидів у медитації, він побачив, що дванадцять ланок зумовленого виникнення, подібно до порожнього простору, є невичерпними»)»².

У наступних каріках він говорить про неможливість логічно помислити саме причиново-наслідковий зв'язок. Отже, у магаянських текстах термін *pratītyasamutpāda* слід розуміти просто як «причиново-наслідковий зв'язок»,

¹ Про ці два значення *pratītya-samutpāda* у Нагарджуни говорить, приміром, Хатірікі Хірокі у своїй статті «Бачення *pratītya-samutpāda* Нагарджуною», зосереджуючи свою увагу на першому значенні – інтерпретації Нагарджуною дванадцяти ланок зумовленого виникнення [272, с. 843].

² У тибетському коментарі цього місця про *pratītya-samutpāda* немає [9, с. 220].

«зумовленість». Тож саме у цьому значенні, а не у ранньобуддійському значенні «дванадцять ланок зумовленого виникнення», вживає термін *pratītyasamutpāda* Нагарджуна у згаданому вище уривку. Наведімо його повністю¹:

«yaḥ pratītyasamutpādaḥ śūnyatām tām pracakṣmahe |

¹ Переклад В. П. Андросова див.: [9, с. 416].

У Нагарджуни цю ж ідею подибуємо в одному з гімнів (*Lokātīta-stava*):

Yaḥ pratītyasamutpādaḥ śūnyatā saiva te matā
bhāvaḥ svatantra nāstīti simhanāstavātulaḥ ||

«*śūnyatā* означає для тебе (О Буддо) принцип залежного виникнення (тобто функціональної взаємозалежності або відносності). Немає незалежних (не-відносних) сутностей. – Таким є незрівнянне левове рикання!» [379, с. 170].
Переклад В. П. Андросова див.: [6, с. 418].

Порівняння цих двох уривків свідчить також про те, що *dharmā* у першому є синонімом *bhāva* у другому, а отже, «дгарма» тут вжито не у вузькому значенні «дгарма [як психо-фізичний елемент]», а у більш широкому значенні – будь-яка «річ», «об'єкт», «щось існуюче». Таким чином, вислів «усі дгарми» (*sarvadharmāḥ*, 諸法 / 一切法) у традиції *шунья-вади* (а також у текстах праджняпараміти) можна цілком обґрунтовано тлумачити як «усі речі».

Оскільки у даному контексті *dharmā* і *bhāva* є синонімами, китайці просто перекладали і те, і інше ієрогліфом 法, як от (*Vigrahavyāvartanī*):

hetupratyayasāmagryāṁ pṛthagbhāve'pi madvaso na yadi |
nanu śūnyatvaṁ siddhaṁ bhāvānāmasvabhāvatvāt ||21|| [353]

我語言若離因緣和合法

是則空義成諸法無自體 [145]

Водночас і, навпаки, не слід забувати, що згідно з буддійським вченням, речі – це ніщо інше як дгарми (у вузькому розумінні), і отже, кажучи «речі» ми все одно говоримо про дгарми.

sā prajñaptirupādāya pratipatsaiva madhyamā ||18||

apratītya samutpanno dharmāḥ kaścinna vidyate |

yasmāttasmādaśūnyo hi dharmāḥ kaścinna vidyate ||19|| [353]

(Зумовлене виникнення (*pratītyasamutpāda*) ми порожнечєю (*śūnyatā*) називаємо,

вона ж є умовним поняттям і серединним шляхом.

Немає жодної дгарми, що була б незумовленою,

тож немає і жодної дгарми, що не була б порожньою)».

Якщо ми відкриємо китайський текст, то зможемо зауважити, що на місці «*pratītyasamutpāda*» тут вжито не вузько спеціалізований термін «[十二]緣起/因緣» («[дванадцятиланкове] зумовлене виникнення»), а розгорнутий вислів «衆因緣生法», що буквально означає просто «закон виникнення з причин»¹.

У «Корінних строфах» (№ 1564) поміж інших є розділи з такими назвами,

¹ Китайська версія:

衆因緣生法我說即是無

亦爲是假名亦是中道義

未曾有一法不從因緣生

是故一切法無不是空者 [146]

Зумовленого виникнення закон звемо ми порожнечєю,

і назвою умовною, і серединним шляхом.

Ніколи не було ще дгарми, що б виникла не із причини,

тому всі дгарми не бути порожніми ніяк не можуть.

Цікаво, що у коментарі до каріки перший рядок виглядає так: «衆因緣生法。我說即是空», тобто замість «無» стоїть ієрогліф «空», що свідчить про їхню взаємозамінність в очах автора китайського тексту (нижче ми матимемо змогу побачити, як тьянтайські автори «відкорегують» ці віршовані рядки, відновивши в них ієрогліф «空» – див. прим. 2).

як: «因緣» («Зумовленість»), «因果» («Причина та наслідок») та «十二因緣» («Дванадцять ланок зумовленого виникнення»). Погляньмо тепер, які оригінальні санскритські назви приховано за перекладними китайськими, і яке змістове наповнення їм відповідає:

1) 觀因緣品第一. Розділ I. Дослідження зумовленості (санскр. *pratyaya-parīkṣā*). Це доведення, по-перше, нерелевантності так званих «чотирьох умов» 四緣 (*catvāraḥ pratyayāḥ*) – комплекса причин, необхідних для появи наслідку, і, по-друге, нерелевантності «умов» (緣, *pratyaya*) та «наслідку» (果, *phala*) одне відносно одного.

2) 觀因果品第二十. Розділ XX. Дослідження причини та наслідку (санскр. *hetu-phala-parīkṣā*)¹. Цей розділ присвячено доведенню логічної неможливості зв'язку між причиною (因, *hetu*) та наслідком (果, *phala*).

3) 觀十二因緣品第二十六. Розділ XXVI. Дослідження дванадцяти ланок зумовленого виникнення (санскр. *dvādaśāṅga[bhāva]parīkṣā*, букв. «дослідження дванадцяти ланок [буття]»). Дуже промовистим є той факт, що у цьому розділі термін *pratītyasamutpāda* ми взагалі не подибуємо (!), хоча у тексті йдеться саме про дванадцять ланок буття, на позначення яких його було первинно введено. Тож можна напевно сказати, що Нагарджуна, окрім спеціальних випадків, вже не вживав його у цьому первинному доктринальному значенні, а користувався ним як терміном який позначає зумовленість як таку.

Отже, через зміни у значенні терміну *pratītyasamutpāda* твердження, які звучать цілком ідентично, набувають зовсім відмінного змісту залежно від того, чи вжито їх у контексті раннього буддизму, чи ж у традиції магаяни (мадг'ямаки).

¹ Є також інші варіанти назви цього розділу: [hetu]-sāmagrī-parīkṣā («Дослідження сукупності [причин]»), або *kārya-kāraṇa-parīkṣā* («Дослідження дії та причини»).

Щодо подальших смислових трансформацій терміну П. Вільямс зазначає, що: «У Тибеті іноді кажуть, що специфічним значенням важливого буддійського терміну «залежне виникнення» (*pratītyasamutpāda*) для мадг'яміки-прасангіки є виникнення у залежності від розрізняючого розуму» [399, с. 69]. Розрізняючий розум як такий сам вже є підставою для виникнення зумовленості, адже все, що розрізняється, залежить від нього.

Попри те, що зумовленість є причиною страждання, в ранньому буддизмі вона була водночас *позитивною* ознакою дгарм, ознакою їхньої реальності, адже всі реальні речі зумовлюють одна одну – це спосіб їхнього існування. Вигадані ж конструкти не вкорінені в реальність і тому не мають причини, а отже є простою вигадкою, ілюзією. Так наше «я» насправді не існує, натомість є лише струмінь мінливого досвіду, який складається з п'яти груп психофізичних елементів (п'яти скандг).

Нагарджуна ж стверджує, що всюди, де є залежність, зумовленість (*pratītyasamutpāda*), немає істинної реальності. Коли йдеться про мову, мислення в поняттях, будь-які форми розрізнення та усвідомлюваного сприйняття, то ми опиняємося перед фактом, що всі слова, терміни, поняття, образи є результатом роботи нашої свідомості, а отже, визначаються нею, залежать від неї.

3.4.2. Методологія Нагарджуни. Аби це довести, Нагарджуна використовував декілька методологічних прийомів, які в історії буддійської думки пов'язують з його ім'ям. Найвідомішим з них є славетна тетралема (санскр. *catuṣkoṭī* або *catuṣkoṭīka*, кит. *си цзюй феньбе* 四句分別, яп. *сіку-фумбецу* або *си цзюй* 四句, яп. *сіку*). Насправді це не був винахід самого Нагарджуни: він лише застосував до буддійського матеріалу логічну схему традиційної індійської філософії [262, с. 161], створену ще у VI–IV ст. до н. е. [172, с. 420], однак зробив це блискучо, цілеспрямовано і послідовно, охопивши всі центральні філософські

доктрини буддизму. Завдяки цьому китайські мадг'яміки вважали саме його автором цього методу; тибетські ж буддисти створення *прасангіки* пов'язують з іще більш пізніми іменами Буддгапаліти або навіть Чандракірті [9, с. 194].

В. Г. Лисенко дуже влучно схарактеризувала *чатушкоті* як «методологічну матрицю» [172, с. 420]. Адже у перекладі з санскриту *catuṣkoṭika* (російські дослідники замість іменника *catuṣkoṭi* використовують переважно прикметникову форму *catuṣkoṭika*)¹ буквально означає «той, що має чотири роги» (В. Г. Лисенко), або «той, що має чотири вершини» (В. К. Шохін), А. В. Парібок пропонує варіант «рогатина», це можна було б також перекласти як «той, що має чотири зуба», «чотиризуб» (пор. «тризуб»), бо іменник *koṭi* позначає будь-що, що має загострений кінчик, і тому має значення «вершина», «верхівка», «кінчик», «зуб» (у буквальному та переносному значенні), «ріг». Вершину має також, приміром, трикутник, фактично їх у нього три, і ми могли б називати його «тривершинником», а квадрат (прямокутник), який має чотири вершини-кути «чотиривершинником», але звичною для нас є, певна річ, звичайна назва «чотирикутник». Отже, *catuṣkoṭi*, було б дуже доречно перекладати як «той, що має чотири кути», або просто «чотирикутник». Математична матриця якраз і являє собою чотирикутник, поділений сіткою на стовпчики і рядки на кшталт таблиці. Тому *catuṣkoṭi* можна перекладати просто як «[логічний] чотирикутник», а *catuṣkoṭika* – «чотирикутний» (англ. four-cornered).

Нагарджуна наполягає на тому, що, яким би не було твердження стосовно природи остаточної реальності, воно буде завідомо хибним. Він перебирає по порядку усі можливі варіанти співвідношення ствердження та заперечення –

¹ О. П. Островська і В. І. Рудой також подають «чатушкотіка» («логічна процедура аналізу висловлювань») [43, с. 119], а В. П. Андросов – «чатух-коті» («метод чотирьох альтернативних суджень») [9, с. 180].

ствердження (А), заперечення (не-А), подвійне ствердження (А і не-А), подвійне заперечення (не А і не не-А)¹. Це свого роду «методологічна матриця», яку може бути застосовано до будь-яких конкретних висловлювань.

Але, як відзначають дослідники, вже сам Нагарджуна використовував видозмінені її варіанти [261, с. 786]. Тим більше це стосується подальшої традиції (приклади таких тетралем є в різних цитатах, наведених у нашому тексті)². Причому часом автори користуються нею радше як стилістичним прийомом, ніж логічною формулою.

У найбільш чистому вигляді у *чатушкоті* мають на увазі один предмет («А»). Проте часто-густо йдеться про два предмети («А» і «В»). Приміром, можна уявити таку *чатушкоті*: тварин поділяють на таких, які: 1) мають роги (А), але не мають копит (В), 2) не мають рогів, але мають копита, 3) мають і роги, і копита, 4) не мають ані рогів, ані копит, абощо. Це можна подати у формалізованому вигляді:

A	не-А / В	буття (有)	небуття (無)
+	-	有	[非無]
-	+	[非有]	無
+	+	有	無

¹ У санскритському звучанні: *bhāva* (існування, ствердження), *abhāva* (неіснування, заперечення), обидва разом (*ubhayaṃ*), жодне з них (*na bhāvaḥ, naivābhāvaḥ*) [371, с. 228].

² Один приклад затосування тетралемі вже з'являвся у нашому тексті раніше – у цитаті з «Магавібгаші» щодо класифікації видимих форм, згідно з якою їх поділяють на такі, що: 1) мають колір, але не форму, 2) мають форму, але не колір, 3) мають і колір, і форму, 4) не мають ані кольору, ані форми (див. стор. 73).

-	-	非有	非無
---	---	----	----

Нагарджуна використовує *чатушкоті* як спосіб «зведення до абсурду» (*reductio ad absurdum*, санскр. *prasaṅga*) і доведення у такий спосіб неможливості будь-яких логічних тверджень. Таким чином, підхід Нагарджуни полягає в тому, що він спростовує усі теорії, але не висуває жодної власної тези [9, с. 138]. Тому метод Нагарджуни нагадує знищення мильних бульбашок – просто знищення ілюзії, ніякого ствердження! Послідовників Нагарджуни, які наполягали на непохитності цього принципу, називають мадг'яміками-прасангіками. Тих же, хто вважав недостатнім самого лише «зведення до абсурду» і наполягав на необхідності все ж таки висувати власну тезу, називають мадг'яміками-сватантріками.

3.4.3. Відсутність власної природи (*svabhāva*): порожнеча понять у Нагарджуни. Отже, для Нагарджуни *шуньята* (порожнеча) там, де має місце зумовленість (*пратітья-самутпада*). Зумовленість же означає, що речі (дгарми) не мають своєї власної природи (санскр. *svabhāva*, яп. *дзісьō* 自性)¹, завдяки якій вони могли б існувати самостійно і незалежно від усього іншого. Як відображення у дзеркалі, вони не мають своєї власної субстанції, а отже не є реальними об'єктами. У каріках Нагарджуни читаємо:

«色聲香味觸及法體六種

皆空如炎夢如乾闥婆城 ...

猶如幻化人亦如鏡中像 [146]

(Колір-форма, звук, запах, смак, дотики та думки й шість

¹ Цей термін, як безпосередньо пов'язаний з поняттям порожнечі, є важливим для мадг'ямаки і дав їй ще одну назву – «*niḥsvabhāva-vāda*» («вчення про відсутність власної природи»). Водночас у палійському каноні термін *sabhāva* майже відсутній.

першоелементів, що є їхньою субстанцією, –

усі є порожніми, як міраж, сон, як місто гандгарвів. ...

А ще вони подібні до магічної примари або до відображень у дзеркалі)».

Оскільки дгарми не є реальними об'єктами, то з ними нічого не може нічого відбутися, тож насправді немає і предмету для розмови:

«若法是無者是即無有滅

譬如第二頭無故不可斷 [146]

(Якщо дгарм не існує, то немає і їх знищення.

Як другу голову неможливо відтяти, позаяк її немає)».

Тому на самому початку свого головного твору Нагарджуна формулює так звані «вісім ні» або «вісім заперечень» 八不 (кит. *ба бу*, яп. *ханпу*), які також стали одним з філософських кліше в традиції мадг'ямаки (особливо, важливим для китайської школи саньлунь):

«不生亦不滅不常亦不斷

不一亦不異不來亦不出 [146]

(Не народження і не загибель, не постійність і не перервність,

Не тотожність (одиничність) і не відмінність (множинність)¹, не

¹ В оригінальній парі містяться обидва значення. Щодо *anekārtha* та *anānārtha* див. також примітку на стор. 222.

прихід і не відхід)».¹

Це базовий перелік подій, які, як стверджує Нагарджуна, не можуть відбуватися з речами. Яким же чином осмислено це парадоксальне твердження?

Це неможливо зрозуміти, якщо не враховувати, що погляд мадг'яміків на реальність містить діалектичну складову. Ось, приміром, як Нагарджуна розмірковує про існування та неіснування. Щось не може *водночас* і існувати, і не існувати, стверджує Нагарджуна, коли говорить: «有無性相違。一法中不應共有 [148] (Існування та неіснування відмінні одне від одного за сутністю: в одній речі вони не можуть бути обидва разом (共))».

Але тут же він наводить й інше міркування, формально цілковито протилежне за змістом: «如阿毘曇中說。有與無常共生。無常是滅相故名無。是故離無有則不生。 [148] (Подібно до того, як сказано в Абгідгармі: існування (有) та непостійність (無常) виникають разом (共). Непостійність – це зникнення проявів-ознак, й через це зветься «неіснуванням» (無). Тому без неіснування – існування не виникає)».

Тож, з одного боку, існування та неіснування є взаємовиключними, несумісними і не можуть бути реалізовані в одній речі водночас. З іншого ж боку,

¹ Переклад В. П. Андросова див.: [9, с. 220]. У санскритському тексті порядок переліку дещо відмінний:

anirodham anutpādam anucchedam aśāśvatam

anekārtham anānārtham anāgamam anirgamam [397]

Не загибель, не народження, не перервність, не постійність,

Не тотожність, не відмінність, не прихід, не відхід.

Інший китайський переклад цієї строфи подає їх саме у цій послідовності:

不滅亦不生不斷亦不常

不一不異義不來亦不去 [149].

навпаки, виявляється, що існування та неіснування не можуть існувати окремо одне від одного, бо саме існування речі є феноменальним за своєю природою: вона постійно змінюється, можна сказати, що щомиті стара річ зникає, а нова річ народжується – так при спробі осмислення речі в її становленні виявляється, що вона в один і той самий момент існує і вже не існує.

Нагарджуна вказує на цю суперечність і розв'язує її у такий спосіб: «如是 有無共不成。不共亦不成。是故有無空。[148] Так існування та неіснування разом не постають, не разом теж не постають, тому існування та неіснування порожні (空)».¹

Тобто він доходить висновку про нерелевантність (словами буддійських текстів – порожність, ілюзорність) застосування понять «існування» та «неіснування» для опису справжньої реальності. Цим же шляхом він «знищує» і решту наших понять.

Однак у Нагарджуни тут можна спостерігти певну логічну непослідовність. У першому випадку йдеться про *поняття* існування та неіснування, які по суті є взаємовиключними протилежностями, у другому ж про *реальне існування* речей, ознакою якого є те, що вони безперервно змінюються, втрачають самототожність і, зрештою, зникають взагалі, тобто саме таке існування є постійним переходом в неіснування. У першому випадку ми маємо статичний, позачасовий, метафізичний опис реальності, у другому динамічний, розгорнутий у часі, діалектичний. Метафізика забороняє єдність протилежностей, діалектика ж навпаки, постає на ній. У цьому сенсі можна сказати, що порівняно з раннім буддизмом, який давав насамперед метафізичний

¹ Раніше в тексті трактату Нагарджуною вже доведено, що існування саме по собі є неможливим, бо нічому існувати (все є лише ілюзією), а неіснування саме по собі теж є неможливим, бо знову ж таки немає того, що могло б не існувати.

опис світу (*абгідгарма*), мадг'ямака є переходом до діалектичного опису реальності, який втілиться у дозрілому вигляді в магаянському принципі неподвійності¹.

Тут є ще одна проблема. Це проблема переносу реальності понять на реальність речей, і вона виникає не через особистий підхід Нагарджуни, а закладена від початку в буддійській філософії, де речі є лише елементами потоку свідомості: існують лише дгарми, які і наповнюють нашу свідомість досвідом. Якихось об'єктивних речей поза цим потоком буддизм не торкається взагалі. Принаймні так побудовано класифікацію дгарм, яка охоплює все буття, але не містить жодних елементів зовнішніх щодо свідомості (навіть просторові елементи все одно взято як переживання простору, а не простір сам по собі). Такий погляд на реальність цілком має право на існування і, зрештою, відповідає нашому власному досвіду: якщо ми чогось не помічаємо, воно для нас і не існує, адже його просто немає в нашому досвіді. Однак буддійські мислителі так чи інакше все одно виходять за межі цього підходу, адже досвід реального життя ставить питання про речі поза свідомістю.

Проблема опису реальності в мадг'ямаці пов'язана з фундаментальною гносеологічною проблемою пізнання як такого, адже слова, поняття – це не речі: реально існують речі, натомість у словах виражено сутність речей, але слова не є носіями цієї сутності (самості). Спроба висловити реальність у словах призводить до нездоланих суперечностей, уникнути яких неможливо. Так батько і син з'являються водночас, хоча цілком очевидно, що батько був до сина –

¹ Хоча, знову ж таки, мадг'ямака не так винаходить, як загострює філософські проблеми, які було порушено вже в ранньому буддизмі (так, приміром, згадане у цитаті вище уявлення про сутнісно мінливий характер буття є базисним для буддизму як такого).

але ж на той момент він ще не був батьком! У самій реальності суперечностей немає, але при спробі виразити її дискурсивно ми стикаємося з нездоланими проблемами.

Так існування та неіснування як поняття визначаються одне відносно одного, тобто з'являються, якраз *одночасно*, подібно до того як батько стає батьком в момент, коли у нього народжується син. Якщо в нас є поняття існування, то в нас одразу є поняття неіснування.

У поняттях виражено сутність речей (*svabhāva*). Але речі змінюються, а поняття – ні. Як же у такому разі за допомогою перших мислити останні? На відміну від понять, речі змінюються, а отже, не можуть мати своєї *постійної* сутності (*svabhāva*)! Спроба мислити у такий спосіб нагадує спробу стріляти з лука по рухливій мішені, цілячись туди, де вона знаходиться у даний момент: цілком очевидно, що стріла вже не застане її у цьому місці. Так понятійне мислення весь час промахується, його поняття не влучають в ціль, не відповідають реальності в її одномоментності і повноті й виявляються порожніми оболонками, з яких реальність вислизнула.

У свідомості речі існують як дискурсивні структури – назви, слова або уявлення, образи, подібно до того, як речі у дзеркалі існують лише у вигляді відображень. Тому всі назви є порожніми від реальності речей, які вони позначають.

Як це прозвучало вже у сутрах праджняпараміти, навіть такі поняття, як «нірвана», є з цієї точки зору абсолютно «порожніми», нереальними. Тож погляньмо, як працює методологія Нагарджуни зокрема на прикладі поняття нірвани, якому він приділяє окрему увагу.

3.4.4. Сансара (зумовленість) та нірвана: зародження принципу неподвійності. Світ зумовленості (де немає *svabhāva*) – це сансара.

Світ без зумовленості (де є *svabhāva*) – це нірвана. Однак з іменем Нагарджуни також пов'язують славетне твердження про те, що сансара – це і є нірвана. Яким же чином нірвана може бути не лише порожньою (ілюзорною), а й, більше того, бути своєю протилежністю, світом страждання – сансарою?

Різні школи буддизму гінаяни по-різному розуміли співвідношення сансари та нірвани: це могли бути дві окремі, істинна та неістинна реальності (вайбгашика), або ж реальність могли визнавати лише за сансарою, припиненням якої вважали нірвану (саутрантіка). Але буддизм магаяни зробив рішучий крок, який перевернув усю попередню буддійську філософію – він визнав, що нірвана є присутньою в самій сансарі, що абсолют є іманентним феноменам. Вчення мадг'ямаки ще не виголошує відверто цієї ідеї як такої, але вже готує підґрунтя для неї, руйнуючи нездоланну межу між світом істини та звичайним світом за допомогою філософії порожнечі.

У *Viśeṣa-cinti-brahma-paripṛcchā-sūtra* (яп. Сіякубонтен-сьомон-кьō 思益梵天所問經) сказано (переклад Д. Судзукі): «Сутність усіх речей насправді є вільною від прив'язаності, властивостей та бажань; тому вони є чистими, і, оскільки вони є чистими, ми знаємо, що сутність народжень-та-смертей¹ – це сутність нірвани, і що сутність нірвани є сутністю народжень-та-смертей. Іншими словами, нірвану не слід шукати за межами цього світу, який, незважаючи на свою мінливість, у реальності – ніщо інше як сама нірвана» [228, с. 345]. Хоча Д. Судзукі дає не точний переклад, а радше переказ цього місця, але сутра справді говорить: «知生死性即是涅槃。涅槃性即是一切法性 (знайте, що сутність сансари – це нірвана, сутність нірвани – це сутність всіх речей)» [188].

Не виключено, що у «Трактаті про серединність» (№ 1564) автор

¹ «Народження-та-смерті» 生死 (кит. *шен си*, яп. *сьōдзі*) – це переклад слова «сансара» китайською, а також японською мовами (– А. С.).

коментарю до карік Нагарджуни має на увазі цю ж таки Viśeṣa-cinti-brahma-paripṛcchā-sūtra:¹

«不離於生死而別有涅槃

實相義如是云何有分別

諸法實相第一義中。不說離生死別有涅槃。如經說。涅槃即生死。生死即涅槃。如是諸法實相中。云何言是生死是涅槃 [146]

(Нірвана існує невіддільно від сансари.

Якщо справді так, то як їх розрізнити!

[Коментар Пінгали (?):] [Коли йдеться] про справжню реальність (實相) всіх дгарм у вищому розумінні, не стверджують, що нірвана існує окремо від сансари. Як сказано в сутрі: «Нірвана – це і є сансара. Сансара – це і є нірвана». Тож говорячи про справжню реальність усіх дгарм, як можна стверджувати, що це сансара, а це нірвана?!»

Є одна реальність – це і сансара, і нірвана. Але з точки зору вищої істини – реальність все одно лише одна єдина. Тож і сансара, і нірвана рівною мірою лише одиниці опису цієї реальності, не більше і не менше. Як певні самостійні реальності вони не мають права на існування і є ілюзією (порожнечою). Тобто тут ідеться не про абсолют, іманентний феноменам: просто сансара і нірвана відрізняються лише уможлядно – реальність же цієї різниці не відчуває². Її

¹ Каріка Нагарджуни (без коментаря) на санскриті звучить так (ММК 16:10):

na nirvāṇasamāropo na saṃsārāpakaṛṣaṇam |

yatra kaś cātra saṃsāro nirvāṇam kiṃ vikalpyate ||10|| [397]

Немає переходу до нірвани та немає усунення сансари;

де там сансара і де нірвана, хто може розрізнити?

² Утім, це не все, що необхідно сказати про реальність, як ми побачимо згодом зокрема на прикладі вчення школи хуаянь. Але тут завданням Нагарджуни є у

неподвійність, таким чином, не є наслідком злиття, з'єднання (абсолюту і речей), а є наслідком її одвічної природної цілісності, нерозділеності.

Однак найбільш відомим є інше висловлювання Нагарджуни з цього приводу:

«涅槃與世間無有少分別

世間與涅槃亦無少分別

... 涅槃之實際及與世間際

如是二際者無毫釐差別 [146]

(Між нірваною та сансарою немає ані найменшої відмінності.

Між сансарою та нірваною теж немає ані найменшої відмінності.

... Справжня царина (реальність) нірвани і царина сансари:

ці дві царини ані на волосинку не відрізняються)».¹

У китайському тексті «Корінних строф» коментар до першої строфи конкретизує, що саме мається на увазі: «五陰相續往來因緣故。說名世間。... 以一切法不生不滅故。世間與涅槃無有分別。涅槃與世間亦無分別。[146] (Через потік п'яти скандг, які йдуть та приходять, зумовлені причинами, [її] називають сансарою. ... Оскільки усі дгарми не народжуються і не гинуть, між сансарою і нірваною немає розрізнення)».

Між нірваною та сансарою немає ані найменшої відмінності, бо світ

чистому вигляді послідовно розгорнути перед нами насамперед саме цей бік проблеми.

¹ На санскриті це місце звучить майже ідентично (ММК 25:19–20):

na saṃsārasya nirvāṇāt kiṃcid asti viśeṣaṇam |

na nirvāṇasya saṃsārāt kiṃcid asti viśeṣaṇam ||19||

nirvāṇasya ca yā koṭiḥ koṭiḥ saṃsaraṇasya ca |

na tayor antaram kiṃcit susūkṣmam api vidyate ||20|| [397]

сансари насправді є ілюзорним (порожнім), це лише тінь реальності, а не сама реальність – такими є всі речі (дгарми) феноменального світу. Але якщо всі вони є лише ілюзією, то насправді нічому народжуватися та гинути, а вічний світ, де ніщо не змінюється, а отже, ніколи не зазнає страждання, це і є світ нирвани. Таким чином, у сансарі насправді не відбувається ніяких змін, іншими словами немає страждання, а це власне і є головною ознакою нирвани¹.

До проблеми сансари і нирвани можна підійти й з іншого боку: як речі, так і слова – все виникає у взаємному зв'язку. Тому негативна діалектика Нагарджуни є усепроникною, ніщо не вислизає з-під її гострого і безжального лева. Метод Нагарджуни простий: всі речі постають одна відносно одної, а отже не мають самостійного існування. Так і нирвана існує лише завдяки сансарі, а отже, реально не існує: «因五陰十二入十八界有爲法故說有我。... 若陰入界空。更無有法可說爲我。... 如經說。佛告諸比丘。因我故有所。若無我則無我所。如是有爲法空故。當知無爲涅槃法亦空。何以故。此五陰滅。更不生餘五陰。是名涅槃。五陰本來自空。何所滅故說名涅槃。又我亦復空。誰得涅槃。 [148]

¹ Ця ідея присутня й у «Лотосовій сутрі», де перед своїм відходом до нирвани Будда відкриває своїм учням, що насправді він не зникне цілковито: що буддою він став незбагнено давно, мільйони і мільйони життів тому, і тепер так само залишиться у світі навіть після відходу до остаточної нирвани:

我雖說涅槃是亦非眞滅

諸法從本來常自寂滅相 [142]

Хоча я і проповідую нирвану, але, знову ж таки, вона не є справжнім знищенням.

Усі дгарми від початку є вічно порожніми від власної природи.

А це і є вчення Будди про те, що і «абсолютна нирвана, вічно заспокоєно-зникла, врешті-решт, повертається до порожнечі (究竟涅槃常寂滅相。終歸於空 [142])».

(Через наявність п'яти скандг, дванадцяти аятана, вісімнадцяти дгату – зумовлених (*saṃskṛta*) дгарм говорять про існування «я». ... Але якщо скандги, аятана та дгату порожні, то немає більше ніякої речі (дгарми), яку можна було б назвати «я». ... Як сказано в сутрі: «Будда мовив до ченців-бгікшу: «Завдяки “я” існує “моє”, якщо “я” не буде, то не буде і “мого”». Так зумовлені (*saṃskṛta*) дгарми є порожніми, а тому, знай, що й незумовлена дгарма нірвана теж є порожньою. Чому? Коли зникають ці п'ять скандг і більше ніяких інших п'яти скандг не виникає – це зветься нірваною. Але п'ять скандг самі порожні од самого початку, зникнення чого ж тоді зветься нірваною? До того ж «я» теж є порожнім, то хто ж тоді досягає нірвани? ...»).

Незумовлене є припиненням зумовленості, а отже, не може існувати без свого об'єкта, тому, викривши ілюзорність речей зумовленого світу, ми вимушені визнати ілюзорність намагання звільнитися з їхніх тенет.

Утім, якщо придивитися уважніше, зумовлені дгарми є порожніми також з точки зору звичайної логіки. П'ять скандг, дванадцять аятана, вісімнадцять дгату – це способи класифікації дгарм з точки зору процесу сприйняття. З іншого боку, всі дгарми поділяють на зумовлені (*saṃskṛta*) та незумовлені (*asaṃskṛta*). Ось як Нагарджуна пояснює, що таке *saṃskṛta*-дгарми: «問曰何等是有爲相。答曰。萬物各有有爲相。.... 如人以頭目腹脊肩臂手足。是爲人相。如是生住滅。 [148] (Запитання: що таке зумовлені (*saṃskṛta*) дгарми? Відповідь: Кожна з десяти тисяч речей має ознаки зумовленості (*saṃskṛta*). Подібно до того, ... як голова, очі, живіт, спина, плечі, лікті, руки, ноги є ознаками людини, так народження, перебування та знищення [є ознаками зумовлених (*saṃskṛta*) дгарм]»).

Існування *saṃskṛta*-дгарм справді нелогічне. Чому? Як ми побачили, *saṃskṛta*-дгарми – це ті дгарми, яким властиві три ознаки: *народження*,

*перебування та загибель*¹ (тому це мінливий світ, що в ньому панує страждання – це сансара). Але *народження, перебування та загибель* самі по собі теж є *saṃskṛta*-дгармами (див. класифікацію на сімдесят чи сто дгарм [180, с. 227]). Тож кожна з них, за визначенням, також повинна мати три згадані ознаки – *народження, перебування та загибель*. Народження повинне мати своє *народження, перебування і загибель*, народження народження також повинне мати свої *народження, перебування та загибель* і так до нескінченності (те саме можна сказати і про перебування та знищення). Таким чином Нагарджуна спостеріг логічну суперечність, присутню в класифікації дгарм, яка підриває з середини уявлення про наріжний для буддизму поділ дгарм на *saṃskṛta* та *asaṃskṛta* (зумовлені та незумовлені дгарми). Читаємо: «若生是有爲者。即應有三相。是三相復應有三相。如是展轉則爲無窮。住滅亦爾。[148] (Якщо народження – це зумовлена дгарма, то воно повинне мати три ознаки [– *народження, перебування і загибель*]. Ці три ознаки також повинні мати три ознаки і так повторюється до нескінченності. Так само з перебуванням та знищенням)».

Тож існування зумовлених дгарм виявляється неможливим. Але цим все не обмежується, адже тут вступає в дію принцип взаємозумовленості: «復次分別生住滅故有生。無爲不可分別是故無生。住滅亦爾。生住滅空故有爲法空。有爲法空故無爲法亦空。因有爲故有無爲。有爲無爲法空故一切法皆空。[148] (Далі. Завдяки тому, що ми *розрізняємо* народження, перебування та знищення, є народження. Незумовлені ж дгарми не можуть бути об'єктом розрізнення, й тому вони не мають народження, так само, як перебування та знищення. Оскільки

¹Зазвичай називають не три, а чотири ознаки зумовлених дгарм: народження, перебування, змінення та загибель. Наразі «змінення» включено в процес «загибелі».

народження, перебування та знищення порожні, то порожні і [всі] зумовлені (*saṃskṛta*) дгарми. Оскільки зумовлені (*saṃskṛta*) дгарми порожні, то так само порожні і незумовлені (*asaṃskṛta*) дгарми: адже зумовлені існують завдяки незумовленим. Тож позаяк і зумовлені дгарми, і незумовлені дгарми є порожніми, то [взагалі] всі дгарми є порожніми, [адже цим охоплено всі дгарми]]».

Так Нагарджуна обґрунтовує славетну тезу сутр праджняпараміти про порожність всіх дгарм.

Знову ж таки, неможливо знищити те, чого і так немає. Тож якщо нірвана є знищенням зумовленості, а зумовлені дгарми реально не існують, то і сама нірвана стає неможливою: «生住滅有爲相不成故有爲法空。有爲法空故無爲法亦空。何以故。滅有爲名無爲涅槃。是故涅槃亦空。[148] (Оскільки народження, перебування, знищення, тобто ознаки зумовлених (*saṃskṛta*) дгарм, не постають (不成), зумовлені дгарми є порожніми (ілюзорними). Оскільки зумовлені дгарми є порожніми, то і незумовлені дгарми є порожніми. Чому? Знищення зумовленого зветься незумовленим – нірваною. Тому нірвана теж є порожньою (ілюзорною))».

Нагарджуна звертає увагу на ще одну логічну проблему, пов'язану з нірваною. Ми пізнаємо речі за їхніми ознаками, але ознаки може мати лише те, що є виявленим. Нірвана як незумовлена дгарма не може належати до світу виявлених речей. Тому в буддійських текстах можна натрапити на твердження, що відсутність ознак (無相) – це і є ознака (相) нірвани¹. Проте Нагарджуна категорично не погоджується з цим твердженням: «無生無住無滅。名無爲相。無生住滅則無法。無法不應作相。若謂無相是涅槃相。是事不然。若無相是涅槃相。以何相故。知是無相。若以有相知是無相。云何名無相。若以無相知是無相。無相是無。無則不可知。[148] (Не-народження, не-перебування,

¹ Пор. аналогічний пасаж, але стосовно дгарм, у цитаті вище (стор. 166).

не-знищення – це ознаки незумовленості. Але, якщо немає народження, перебування та знищення, то немає і дгарми (речі). Якщо немає дгарми (речі), то не може бути і ознак. Якщо сказати, що відсутність ознак – це ознака нірвани, то це не так. Адже, якщо відсутність ознак буде ознакою нірвани, то за якою ж ознакою ми дізнаємось, що вона не має ознак (無相). Припустімо, що ми дізнаємося про відсутність у неї ознак за наявністю [певної] ознаки, тоді як це можна називати «відсутністю ознак»?! Якщо ж ми дізнаємося про відсутність ознак за відсутністю ознак, то «відсутність ознак» – це відсутність (ніщо, 無), а *ніщо* знати неможливо».

Абсурдність цієї ситуації автор пояснює ще наочніше за допомогою аналогії: «若謂如衆衣皆有相唯一衣無相正以無相爲相故。人言取無相衣。如是可知無相衣可取。 [148] (Це подібне до того, як різноманітні плаття всі мають [свої певні] ознаки, і лише одне не має жодних ознак (無相), позаяк саме відсутність ознак є його ознакою. І вас прохають взяти плаття, яке не має ознак, і так вам треба розпізнати плаття без ознак і взяти його)».

Нірвана не має ознак, за якими її можна розпізнати, і тому в принципі не може бути об'єктом розрізнення, й через це для розрізнюючого суб'єкта нірвана не існує взагалі. У площині дискурсивного мислення нірвана може бути лише порожньою назвою.

Таким чином, підсумовуючи, можна сказати, що Нагарджуна, підходячи до питання з різних точок зору, показує, що нірвана є порожньою: 1) бо порожніми є всі назви, не виключаючи слова «нірвана», 2) бо шляхом логічного аналізу її неможливо відрізнити від сансари, 3) бо логічно суперечливим є існування зумовлених дгарм як таких, що у свою чергу позбавляє сенсу звільнення від них (нірвану), 4) бо відсутність ознак не може бути ознакою нірвани, а також тому, що нірвана не може бути об'єктом розрізнення.

Однак, коли, здавалося б, остаточно доведено, що нірвана є порожньою (ілюзорною), ми натрапляємо в № 1564 на інше твердження: «若離是空則無涅槃道 [146] (Без цієї порожнечі – не було б і шляху до нірвани)»¹. Без порожнечі немає нірвани! Тож насправді Нагарджуна все ж таки не відмовляється від ідеалу нірвани: принцип порожнечі не тільки не знищує нірвану, а й, цілком навпаки, робить її насправді можливою, реальною. Недаремно традиція вшановує Нагарджуну не так як логіка, скільки як практика буддизму. Для практика ж нірвана завжди залишається найвищою метою. Знищення нірвани у Нагарджуни відбувається у метафізичній площині: нірвана як поняття є ілюзією. Осягнення порожнечі (ілюзорності) наших уявлень про реальність (і нірвану, зокрема) не знищує саму реальність, а, навпаки, так би мовити, розчищає шлях до неї. Реально нірвана існує лише для практикуючого, але не для розрізняючого суб'єкта.

3.4.5. Проблема абсолюту. Питання нірвани безпосередньо пов'язане з проблемою абсолюту. Чи є абсолют у мадг'ямаці? Буддологи зламали чимало списів у спробі розв'язати це питання. Авторитетний сучасний вчений П. Вільямс вважає, що, з точки зору мадг'ямаки, «Остаточної Істинної Реальності просто не існує, й щохутчіше ми позбавимося такої речі, тим краще» [399, с. 52]. Він пише: «Порожнеча не є якоюсь невизначеною відсутністю, й ще менше Абсолютною Реальністю. Це «лише відсутність» (*abhāvamātra*), але відсутність дуже специфічної речі. Це відсутність *svabhāva* ... Порожнеча є вищою істиною (*paramārtha-satya*) ... Тож порожнеча є властивістю ..., властивістю, притаманною усьому. Усе має властивість бути порожнім від

¹ Згадаймо також велику цитату з «Корінних строф» про порожнечу (*шуньяту*) як необхідну передумову для існування Чотирьох шляхетних істин, з якої ми починали розмову про Нагарджуну (стор. 185).

внутрішньої природи. Тож сама вона не є річчю. ... Порожнечу, стверджує Нагарджуна, було проповідовано буддами як протиотруту від усіх *dr̥ṣṭi*... Тих же, хто приймає порожнечу за *dr̥ṣṭi*, визнано за невиліковних» [399, с. 70]. І додає: «функцією осягнення порожнечі є просто відсікання схоплювання» [399, с. 71]. Тобто П. Вільямс відкидає наявність абсолюту у мадг'ямаці як таку (і ототожнення порожнечі з абсолютом зокрема).

Натомість, приміром, Є. О. Торчинов у своєму резюме «Ваджрачхедіка-сутри» стверджує зворотне: «Істинно суще (санскр. «дгармакая», «татхата») трансцендентне емпіричному пізнанню і не може бути якимось чином позначене» [243, с. 106]. Тобто істинна реальність все ж таки є, хоча вона й перебуває за межами дискурсивних структур. Е. Конзе також схильний до цієї точки зору: «Попри свою зовнішню алогічність праджняпараміта має на меті випрацювання принципів логіки Абсолюту ... Праджняпараміта вчить, що Нірвана та цей світ народження та смерті (*saṃsāra*) є одним і тим самим» [341, с. 127].

В історії буддології на різних етапах виникали відмінні тлумачення філософії школи Нагарджуни. Є. О. Торчинов виділяє чотири основні інтерпретації *шунья-вади*: нігілістичну, релятивістську, абсолютистську та критичну [244, с. 83–84]¹. Нігілістична інтерпретація була поширена на ранньому етапі дослідження буддизму, коли недостатня обізнаність авторів з текстами буддійської традиції була причиною того, що буддизм сприймали як

¹ В одній зі своїх публікацій з цієї теми Є. О. Торчинов додає ще одну, п'яту, інтерпретацію мадг'ямаки як філософії «магічного всесвіту» (в ключі ідей школи хуаянь) і *шуньї* як «відкритості буття». Її представником він вважає японського вченого Г. Нагао [246, с. 108].

тотальне заперечення буття, а його ідеал, нирвану, як абсолютне ніщо¹.

Релятивістську інтерпретацію *шунья-вади* пов'язують, насамперед, з іменем Ф. І. Щербатського, який, виходячи з базового буддійського вчення про *анатман* («не-я») та *пратітья-самутпаду* («зумовлене виникнення»), запропонував перекладати санскритське *шуньята* як «відносність». Однак цю пропозицію було рішучо відкинуто іншими дослідниками, адже вона зовсім не враховувала інші значення цього важливого буддійського терміна.

Автор класичної праці з філософії мадг'ямаки «Центральна філософія буддизму» Т. Р. В. Мурті є яскравим представником абсолютистської інтерпретації *шунья-вади*. Він стверджує, що *шуньята* не будучи ані позитивізмом, ані нігілізмом, насправді є абсолютизмом [371, с. 329]. Заперечуючи Ф. Стренгу [392] він не погоджується з тим, що Нагарджуна не приймав ніякої реальності, і що в його системі немає Абсолюту, адже: «Реальність (*tattva*) незмінно змальовують, у трактатах мадг'яміки, як трансцендентну щодо думки як не-відносну, не-визначену, умиротворену, не-дискурсивну, не-дуальну» [371, с. 228]. П. Вільямс відзначає, що серед текстів, приписуваних Нагарджуні, безумовно є такі, де стверджено існування позитивного абсолюту: насамперед це гімн за назвою «Дгармадгату-става».

¹ За іронією долі, на території України ще на початку ХХ ст. вийшло друком видання, здавалось би, якраз присвячене тематиці «порожнечі»: це була брошура М. Ф. Таубе з промовистою назвою «Вчення про порожнечу як основа буддизму» (Харків, 1911) [235]. Утім, це не була оригінальна праця цього автора, а лише відгук (переважно у формі переказу) на книгу ієромонаха Гурія «Буддизм и христианство в их учении о спасении» (Казань, 1908. – 310 с.). За часів, коли ця брошура з'явилася на світ, вже існувала російська буддологічна школа, досягнення якої автор цілковито ігнорував, поділяючи погляди тих хто, вбачав у буддизмі жахливе, безбожне вчення, котре видає самознищення за спасіння.

Однак П. Вільямс піддає сумніву авторство цього тексту, а також відзначає його релігійний, а не філософський характер і на цих підставах вважає неправдоподібною позитивну інтерпретацію *шунья-вади* Нагарджуною [399, с. 75].

Найбільш пізньою є критична інтерпретація *шунья-вади*, представники якої вбачають у *шунья-ваді* критику будь-яких інших вчень, яку використовують виключно як специфічний метод деконструкції, позаяк будь-яка спроба підходити до реальності з дискурсивними мірками буде завідомо хибною, оскільки реальність в дискурсивній структурі не вкладається.

Утім, перелічені чотири інтерпретації *шунья-вади* об'єднує те, що вони є поглядом ззовні, і їх зіставлення між собою не дасть бажаного результату, якщо до розв'язання цього питання не буде залучено власне тексти оригіналу. Тож звернімося безпосередньо до ідей, що містяться у першоджерелах.

Від початку ранньобуддійське вчення про дгарми було запроваджено як спробу знайти реально існуючі елементи буття, так би мовити атоми, з яких воно складається. Такими «атомами» стали психофізичні елементи – дгарми. Головною їх рисою мала бути їх реальність, справжність. Однак це не заважало тому, що переважну частину дгарм вважали зумовленими (*санскрїта*). Натомість незумовлених дгарм було лише три (сарваствівада), або навіть тільки одна (тхеравада), залежно від того, класифікацію якої школи ми візьмемо. І хоча вже в ранньому буддизмі школи сперечалися між собою щодо реальності певних груп дгарм¹, цілком очевидно, що первинна ідея такої класифікації все ж таки мала на увазі саме їх реальне існування.

Однак якщо зумовлені дгарми існують реально, то їх неможливо знищити, а оскільки будь-яка зумовленість є джерелом страждання, то страждання стає

¹ Саутрантіки взагалі не визнавали *асанскрїта*-дгарми реальними [35, с. 29].

онтологічно неусувним. Але буддизм, будучи не просто умоглядною теорією, а філософсько-релігійною системою, яка має сотеріологічне спрямування, не міг погодитися з таким висновком. Зумовлені дгарми необхідно було позбавити онтологічного статусу так само, як колись це було зроблено з речами та людським «я». Таким чином, хоч як парадоксально, але тотальний нігілізм мадг'ямаки був логічно виправданий сотеріологічною спрямованістю буддійської філософії.

З приходом ідей магаяни *зумовленість* поглинула все: «немає жодної дгарми (речі), яка б не була порожньою» (див. вище у Нагарджуни). Вже сутри праджняпараміти виголосили, що все, що є виявленим, є зумовленим, а все, що є зумовленим, несе страждання і, зрозуміло, не може бути властивим абсолюту. Тож з точки зору абсолютного буття дгарми є нереальними, як і все те, що є проявленим. На цьому етапі зникає навіть розрізнення між словами «дгарма» та «річ»: первинно вузько спеціалізований філософський термін «дгарма» тепер починають вживати щодо звичайних речей світу. Усе є зумовленим: не має своєї власної, ні від чого не залежної природи (*свабгава*), його існування є несправжнім, ілюзорним, порожнім. Усе, що видавалося нам реальним, у ході філософського аналізу Нагарджуни виявляється міражем, ілюзією, порожнечею.

На перший погляд, ця картина виглядає надзвичайно песимістично, але згадаймо, навіщо потрібний був весь цей витончений аналіз. Він був спрямований не на руйнацію світу, а якраз навпаки, на пошук *абсолютного* буття. Тож в основі нігілізму мадг'ямаки насправді лежить глибинне ствердження, прагнення досягти істинної природи буття. У цьому своєму прагненні мадг'ямака не залишає каменя на камені від нашого звичайного погляду на буття як таке.

Які ж ознаки абсолюту ми можемо знайти в буддійських текстах? У

санскриті та інших мовах буддійського канону немає слова «абсолют». Однак уявлення про абсолют існує. Те, що ми назвали б абсолют, буддисти називають, приміром, «істинним буттям» (實有), і воно має чотири ознаки («Трактат про серединність» Нагарджуни)¹: «若常我樂淨是四實有性者。是常我樂淨則非顛倒。... 云何言顛倒。若謂常我樂淨倒是四無者。無常苦無我不淨。[146] (Якщо постійність, «я», блаженство і чистота є чотирма ознаками істинного буття (四實有性), то ці постійність, «я», блаженство і чистота не є перекрученням. ... Що ж називають перекрученням? Якщо говорити про протилежність щодо постійності, «я», блаженства і чистоти, то це буде чотири [ознаки] небуття (四無): непостійність, страждання, не-«я», не-чистота)».

Тож чотирма ознаками абсолюту, або істинного буття, є постійність, блаженство, «я» (самість) та чистота (常樂我淨, санскр. *nitya, sukha, ātman*,

¹ У китайській мові сполучення «實有» може означати або «істинне буття», або «насправді є». У каріці № 21 на санскриті присутній саме другий смисл. Однак тут, у коментарі до неї, це сполучення потлумачено вже як «істинне буття». Ось ця каріка:

若常我樂淨而是實有者

是常我樂淨則非是顛倒 [146]

Коли постійність, «я», блаженство і чистота насправді існують,
то ці постійність, «я», блаженство і чистота не є перекрученням.

І на санскриті (ММК 23:21):

ātmā ca śuci nityaṁ ca sukhaṁ ca yadi vidyate |

ātmā ca śuci nityaṁ ca sukhaṁ ca na viparyayaḥ ||21|| [397]

Коли є «я», чистота, постійність і блаженство,

то «я», чистота, постійність і блаженство не є перекрученням.

śubha/śuci)¹. Їх протилежностями є, відповідно, «чотири [ознаки] небуття»: непостійність, страждання, не-«я» (відсутність самості) та не-чистота (無常苦無我不淨, санскр. *anitya, duḥkha, anātman, aśubha/aśuci*)².

Як бачимо, уявлення про абсолют в буддизмі має сотеріологічне забарвлення і реалізується як спосіб функціонування людської свідомості. Це ідеальний стан, в якому немає жодних ознак страждання, і якого прагне досягнути людина – в буддизмі він зветься нірваною, як сказано у сутрах праджняпараміти: «爲諸有情說無倒法。謂說生死無常無樂無我無淨。唯有涅槃微妙寂靜具足種種常樂我淨真實功德。 [51] ([Я] проповідую живим істотам невикривлену Дгарму, яка полягає в тому, що в сансарі немає постійності, немає блаженства, немає «я» («самості»), немає чистоти. Лише нірвані притаманні дивовижний спокій та тиша і властиві істинні чесноти – постійність, блаженство, «я», чистота»).

Ще однією назвою істинної реальності є таковість (*tattva* або *tathatā*)³. Китайці перекладали її зокрема ієрогліфом 實 («справжність»)⁴. Ось її

¹ Цей порядок переліку є більш уживаним в буддійському каноні. Рідше трапляється послідовність 常我樂淨.

² Примітно, що у цьому контексті «я» (我) є позитивною ознакою, а «відсутність я» (無我) – негативною.

³ У «Корінних строфах» Нагарджуна віддає перевагу терміну *tattva* або *tattvata*, слово ж *tathatā* тут жодного разу не трапляється.

⁴ Китайською мовою «*tattva*» передають як: 實, 眞, 眞實. Відповідник *tattva* А. Хіракава подає також для: 實義, 實法 [360, с. 387], 如, 如如 [360, с. 344], 眞如, 眞如理 [360, с. 876], 如實 [360, с. 353], а О. О. Розенберг наводить це значення також для 實眞 [179, с. 147].

Китайською мовою «*tathatā*» передають як 如, 如如, 眞如. Відповідник *tathatā*

властивості (ММК 18:9)¹:

«aparapratyayaṃ śāntaṃ prapañcair aprapañcitam |
nirvikalpaṃ anānārtham etat tattvasya lakṣaṇam ||9|| [397]

(Не зумовлена іншим, у спокої, не висловлювана у поняттях,
не розрізнявана, не з частин² – ось ознаки істинної реальності (*tattva*))».

Нірвана також є одним з буддійських термінів, які позначають абсолютне буття. Ознакою нірвани є незумовленість, як сказано у Нагарджуни³:

А. Хіракава подає також для сполучень: 眞如性 [360, с. 876], 如實 [360, с. 353], 實際 [360, с. 387].

Для поширеного у китайськомовних текстах терміна 實相 О. О. Розенберг також наводить значення *tathatā* [179, с. 147], водночас А. Хіракава це значення не згадує, а подає для 實相 такі відповідники як: *dharmatā*, *tattvasya lakṣaṇam* [360, с. 387].

¹ Це місце у російському перекладі див.: [9, с. 357]. Китайська версія цих рядків (перший термін китайці інтерпретували інакше):

自知不隨他 寂滅無戲論

無異無分別 是則名實相 [146]

Та, що сама знає, а не від інших, у спокої, без мисленневих побудов,
не з частин і без розрізнення – це називають ознаками істинної
реальності (實相).

² Цілісність, внутрішня однорідність, нерозрізненість *в собі* самої реальності та відсутність розрізнення у пізнанні – це два боки одного процесу, тому терміни «нерозрізненість» (無異, *anānārtha*) та «не-розрізнення» (無分別, *nirvikalpa*) часто-густо з'являються у парі: «十方空無異衆生起分別 [64] (Простір у десятих напрямках не містить в собі розрізнення, розрізнення породжують живі створіння)».

³ Санскрит (ММК 25:9):

«受諸因緣故輪轉生死中

不受諸因緣是名爲涅槃 [146]

(Підпадати під дію причин – означає перебувати у круговерті сансари,
Не підпадати під дію причин – це зветься нірваною)».

Лише те, що не підпадає під дію причин, може мати ознаки абсолюту.
Тобто абсолютom може бути лише нірвана. Але як вона може не підпадати під дію причин?

Двадцять п'ятий розділ «Корінних строф» має назву «Дослідження нірвани». Він ставить нас перед парадоксом, який впливає з двох майже ідентичних запитань. Розпочинається він з двох віршів-карик, які містять два протилежних запитання¹:

«若一切法空無生無滅者

何斷何所滅而稱爲涅槃 [146]

(Якби всі дгарми були порожніми, то не було б народження і не було б загибелі, що ж тоді припиняти, що тоді знищується і що називати нірваною?)»

Справді, якщо немає того, що необхідно знищити (страждання, п'ять скандг – всі є лише уявною ілюзією), то немає і самого знищення – нірвани. Але друге запитання є не менш справедливим²:

ya ājavamjavābhāva upādāya pratītya vā |

so 'pratītyānupādāya nirvāṇam upadiśyate ||9|| [397]

¹ Санскрит (ММК 25:1):

yadi śūnyam idaṁ sarvam udayo nāsti na vyayaḥ |

prahāṇād vā nirodhād vā kasya nirvāṇam iṣyate ||1|| [397]

² Санскрит (ММК 25:2):

yady aśūnyam idaṁ sarvam udayo nāsti na vyayaḥ |

prahāṇād vā nirodhād vā kasya nirvāṇam iṣyate ||2|| [397]

«若諸法不空則無生無滅

何斷何所滅而稱爲涅槃 [146]

(Якби всі дгарми *не* були порожніми, то не було б народження і не було б загибелі,

що ж тоді припиняти, що тоді знищується і що називати нірваною?)»

І справді, усе з'являється і зникає завдяки порожнечі: адже якби речі були самостійними і незалежними сутностями, то все існувало б вічно й незмінно, у такому світі не було б ніяких подій, все б залишалось завжди на своїх місцях, страждання теж було б неусувним і нірвани не було б. Таким чином, лише завдяки порожнечі є нірвана. Третя каріка містить не менш парадоксальну з точки зору звичайного погляду на світ відповідь¹:

«無得亦無至不斷亦不常

不生亦不滅是說名涅槃 [146]

(Не набувати, але й не досягати (санскр. облишати – *A. C.*)², не

¹ Санскрит (ММК 25:3):

aprahīṇam asaṁprāptam anucchinnaṁ aśāśvatam |

aniruddham anutpannam etan nirvāṇam ucyate ||3|| [397]

Не облишене і не набуте, не минуше і не вічне,

таке, що не зникає і не виникає – це звать нірваною.

² У китайському тексті тут стоїть «досягати», а на санскриті «облишати». Причому у китайських коментарях до цього місця і надалі зберігається цей смисл (див., приміром, у Цзі-цзана: [284]). Водночас в інших китайських текстах у подібному контексті ми бачимо саме ієрогліф «втрачати» (失), як от:

無染亦無淨無暗亦無明

無得亦無失不住於此岸

不到於彼岸亦非於中流

縛脫而平等無住如虛空 [263]

перериватися, але й не бути постійним,

не народжуватися, але й не гинути – це зветься нірваною)».

Отже, нірвани не може бути ані без порожнечі, ані з порожнечею. І лише у випадку, якщо сама порожнеча є порожньою, ми зможемо залишити сферу зумовленого. У порожнечі немає нічого, що можна було б стверджувати: порожнеча перестала б бути порожнечею, якби вона сама стала об'єктом ствердження (або ж заперечення)¹. Тому буддійські автори попереджають, що слід розрізняти справжній інсайт у порожнечу та [помилкове] уявлення (погляд) про порожнечу: помилкове бачення порожнечі може занести нерозумну людину так само легко і смертельно, як укусу отруйної змії через необачне поводження з нею²:

Не забруднення і не очищення, не темрява і не світло,
не набуття і не втрата, не перебування на цьому березі,
не прибуття на той берег і не перебування посередині течії –
пути розв'язано: [він] рівною мірою ніде не перебуває, подібно до простору (порожнечі).

¹ Нагарджуна у формі тетралемі казав про це так: «Її неможливо назвати ані порожнечею, ані непорожнечею, ані обома разом, ані кожним окремо, але для того, аби позначити її, її названо порожнечею» [174, с. 568]. Санскрит (ММК 22:11):

śūnyam iti na vaktavyam aśūnyam iti vā bhavet |

ubhayaṃ nobhayaṃ ceti prajñaptyarthaṃ tu kathyate ||11|| [397]

Китайський текст:

空則不可說 非空不可說

共不共叵說 但以假名說 [146]

Переклад цих рядків див. також: [9, с. 396].

² На санскриті це звучить так (ММК 24:11):

«不能正觀空鈍根則自害

如不善咒術不善捉毒蛇 [146]

(Недолугі люди, котрі неспроможні правильно бачити порожнечу, завдають собі шкоди –

подібно до незграбного факіра, який невміло тримає отруйну змію)».

Тож надто важливо розуміти, що сама порожнеча є порожньою¹:

«汝謂我著空而爲我生過

汝今所說過於空則無有

汝謂我著空故。爲我生過。我所說性空。空亦復空。無如是過。 [146]

(Ти гадаєш, що я приліпився до порожнечі (空) і таким чином помиляюсь!

Те, що ти зараз кажеш, це помилка, адже порожнечі (空) не існує.

Ти гадаєш, що через те, що я приліпився до порожнечі, я помиляюсь.

[Але] коли я вчу про порожність [від власної] природи (性空), це означає, що сама порожнеча також порожня (空亦復空). Такої помилки немає)».

Усе є порожнім, але порожньою є і сама порожнеча, тобто її не можна ані матеріалізувати і уявляти собі як певну реальну річ, ані ідеалізувати і вважати порожнечу єдиним поняттям, яке уникає деконструкції. Те, що і сама порожнеча також є порожньою, є одним з наріжних принципів *шунья-вади*.

vināśayati durdr̥ṣṭā śūnyatā mandamedhasam |

sarpo yathā durgr̥hīto vidyā vā duṣprasādhitā ||11|| [397]

Слід відзначити, що порівняння неадекватно сприйнятого вчення Будди з отруйною змією подибуємо вже у палійському каноні (у Alagaddūpama-sutta з Мадджгіма-нікаї).

¹ Каріки на санскриті (ММК 24:13):

śūnyatāyām adhilayaṃ yaṃ punaḥ kurute bhavān |

doṣaprasaṅgo nāsmākaṃ sa śūnye nopapadyate ||13|| [397]

Тепер, коли і ствердження, і заперечення стають однаково неможливими – стає можливим все: перед нами замість глухого кута, як могло б видатися на перший погляд, розгортається царина свободи – нірвана.

Нірвана не може бути буттям (*бгава*), тому що буття має ознаки старіння та смерті, і тоді нірвана була б зумовленою дгармою (*санскріта*)¹. А з іншого боку, нірвана не може бути й небуттям, бо тоді її просто не було б. Тому у «Корінних строфах» сказано, що нірвана – це і не буття, і не небуття²:

«如佛經中說斷有斷非有

是故知涅槃非有亦非無 [146]

(Будда в сутрах говорить «відкинь буття й відкинь небуття».

І знай, що нірвана (涅槃) – це не буття (有) і не небуття (無))».

Більше того, Нагарджуна наполягає на тому, що мислити в категоріях

¹ Приміром:

眼見一切萬物皆生滅故。是老死相。涅槃若有則應有老死相。但是事不然。是故涅槃不名有。 [146] Око бачить, що всі десять тисяч речей з'являються і зникають – це ознаки старіння та смерті. Якби нірвана була буттям, то вона також мала б ознаки старіння та смерті, але це не так. Через це нірвану не називають буттям.

² Санскрит (ММК 25:10):

prahāṇam cābravīc chāstā bhavasya vibhavasya ca |

tasmān na bhāvo nābhāvo nirvāṇam iti yuṣyate ||10|| [397]

Т. Р. В. Мурті теж зазначає, що нірвана – це не буття і не небуття: «це облищення такого способу дивитися на реальність» [371, с. 274]. І наводить уривок з коментаря Чандракірті до «Корінних строф» Нагарджуни (*Prasannaparādā*), де ця ідея звучить так: «bhāvābhāva-parāmarśa-kṣayo nirvāṇam ucyate [371, с. 274] (знищення уявлення про буття і небуття зветь нірваною)».

«буття» і «небуття» в принципі неправильно: «分別有無故不得涅槃 [146] (Той, хто розрізняє «буття» і «небуття», не досягне нирвани!)»

У своїй статті японський дослідник Іто Дзьбгон (伊藤淨巖) відзначає, що зазвичай заперечення чогось має автоматично констатувати його протилежність: буття немає, значить є небуття. Але насправді протилежності існують завжди в парі: якщо ми заперечуємо буття, то і небуття також. Тож заперечувати їх можна лише обидва разом [90, с. 882]. Отже, нирвана – це те, що за межами буття і небуття, це та царина, яка нарешті ні від чого не залежить. Це реальність, побачена через порожнечу, побачена такою, як вона є (*tathatā*), що власне і є цариною абсолюту, єдиною сферою, де страждання неможливе.

Близький до такого висновку Й. В. де Йонг, який вважає, що абсолют, поза сумнівом, можна назвати так звану «вищу істину» (*парамартха-сатья*), бо вона є «найвищою метою» буддиста [365, с. 57]. Хоча правильніше було б вбачати абсолют не в гносеологічному підході (теорія двох істин, мирської та вищої), а в стані свідомості, якому таке бачення притаманне (нірвана).

Якщо ж ми ще раз уважно переглянемо наведені вище рядки, де сказано, що «涅槃非有亦非無 [146] (нірвана (涅槃) – це не буття (有) і не небуття (無))», й відтак зазірнемо до однієї з сутр праджняпараміти, то натрапимо там на дуже схоже визначення: «空之自性非有非無 [51] (власна природа порожнечі (空) – це і не буття (有) і не небуття (無))». Це визначення порожнечі, але, таким чином, стає цілком очевидним, що нирвана і порожнеча мають однакові ознаки.

Обидва уривки взято з текстів одного філософського напрямку магаяни – один з трактату Нагарджуни, другий – з сутр праджняпараміти. Порожнечу в текстах цієї школи тлумачили як відсутність «власної природи», зумовленість (*пратітья-самутпада*) – це власне і була її головна доктринальна ідея. Але у цих двох цитатах ми отримуємо прямо протилежну картину: порожнеча співпадає з

нірваною, буддійським абсолютом.

Отже, ми отримуємо відповідь на запитання, щодо якого і зараз сперечаються дослідники: чи є в мадг'ямаці абсолют і чи є абсолютом порожнеча? На підставі проведеного аналізу ми можемо стверджувати, що таким абсолютом є нірвана, яка з точки зору способу існування є ні чим іншим як порожнечею!

Тож, на нашу думку, загальна логіка буддійської філософії неодмінно приводить нас до існування абсолютної реальності (навіть у деконструктивній філософії Нагарджуни), яку, однак, слід адекватно мислити, адже, як відзначає, приміром, Й. В. де Йонг, цей абсолют є недосяжним для теоретизуючого мислення. Д. Ітō також говорить про те, що нірвана, висловлена у поняттях, в принципі несправжня, справжня ж нірвана існує лише у практиці [90, с. 884]. А Т. Р. В. Мурті відверто говорить про те, що «Абсолют дуже влучно названо Шуньєю, адже він не має жодних предикатів» [371, с. 229]. З точки зору й самого Нагарджуни, нірвана (абсолют) не може бути об'єктом розрізнення, бо тоді б вона була підпорядкованою, другорядною по відношенню до самого розрізнення. Тому для розрізняючого суб'єкта вона реально не існує, існує ж вона як стан самого цього суб'єкта в реальній практиці, а не як ідея в людському розумі.

Отже, можна сказати, що попри жорсткий деконструктивний метод Нагарджуни та його школи в основі нігілізму мадг'ямаки лежить не заперечення, а навпаки наполеглива необхідність пошуку абсолюту. Звичайні люди звикли ставитися до абсолюту як до певної *речі*, Нагарджуна ж, загострюючи вчення сутр праджняпараміти, показує, що абсолют існує принципово інакше, ніж існують речі. Для осягнення абсолюту (того, що має свою власну природу – *свабгава*) принципово недостатньо понять «буття» (*бгава*) і «небуття» (*абгава*). Необхідне ще третє поняття, і це поняття – «порожнеча» (*шуньята*).

Нірвана Нагарджуни якраз і є тією цариною, яка перебуває за межами буття і небуття, а отже, за межами будь-якої зумовленості й зокрема дискурсивної. Тож попри те, що вся філософія Нагарджуни виглядає суцільною деконструкцією, насправді вона слугує для того, аби підвести нас до досягнення абсолюту, найвищої і єдино реальної форми буття, яка в буддизмі зветься нірваною.

Однак у такому разі, з одного боку, *шуньята* – це *пратітья-самутпада*, а з іншого, *шуньята* – це *нірвана*. Як же порожнеча може бути тотальною відносністю і абсолютом водночас? Утім, насправді, ніякої суперечності тут немає взагалі, адже абсолютний стан свідомості досягнуто лише тоді, коли зникає будь-яка прив'язаність. Коли ж викрито нереальність, ілюзорність речей світу, то прив'язаність (до речей, понять) стає неможливою.

Таким чином, абсолютистська та критична інтерпретації *шунья-вади*, виділені Є. О. Торчиновим, насправді зовсім не обов'язково мають протистояти одна одній. І навіть, більше того, адекватне розуміння порожнечі як методу деконструкції передбачає існування абсолюту, і навпаки, існування абсолюту необхідним чином потребує функціонування порожнечі як ілюзорності. Отже, можна зробити висновок, що критичну та абсолютистську інтерпретації слід розглядати не як взаємовиключні, а як такі, що доповнюють одна одну¹.

Існує ще одне запитання: чи ототожнював Нагарджуна *шуньяту* і *татхату* (порожнечу і таковість)? І чи є *татхата* абсолютом?

Якщо ми порівняємо перелік *асанскріта*-дгарм у тхераваді (одна дгарма –

¹ Це дуже наочно втілено в буддійській ідеї порожнечі як чистоти. Якщо звернутися до улюбленої буддійської аналогії з дзеркалом, то легко збагнути, що лише чисте дзеркало може бути порожнім: ілюзорність відображень є іншим боком позитивної реальності дзеркала. Тож порожнеча і чистота у цьому розумінні є синонімами.

нірвана), сарвастіваді (три дгарми – акаша, пратісанкх'я-ніродга і апратісанкх'я-ніродга), йогачарі (шість дгарм – акаша, пратісанкх'я-ніродга і апратісанкх'я-ніродга, ачала-ніродга, санджня-ведана-ніродга, татхата), то якщо вважати, що Нагарджуна справді ототожнював поняття *шуньята* і *татхата*, то для йогачаринів це мало означати, що він визнавав абсолют (адже у них *татхата* є однією з незумовлених дгарм). З іншого боку, ми отримуємо ряд з понять, які позначають абсолютну (незумовлену) реальність: *нірвана* – *акаша* – *татхата* (*ніродги* – це процеси, тому ми їх в цей ряд не включаємо). Ось визначення *татхати* за Раїскандхарапракараґа Васубандгу: «asaṃskṛtā katame | ākāśam, apratisaṃkhyānirodhaḥ, pratisaṃkhyānirodhaḥ tathatā ca ... tathatā katamā | yā dharmāṇāṃ dharmatā | dharmanairātmyam [353] (Що таке незумовлені [дгарми]? Це *акаша*, *апратісанкх'я-ніродга*, *пратісанкх'я-ніродга* та *татхата*. ... Що таке *татхата*? Це дгармова природа (*дгармата*) дгарм: відсутність в них «я» (*dharmanairātmyam*))».

Тож Васубандгу визначає *татхату* як відсутність в дгармах «я», тобто їхню порожність (*шуньята*). У такий спосіб в класифікації йогачари у класі незумовлених дгарм нарешті зійшлися і стали поруч поняття *акаша* (порожнеча свідомості) та *шуньята* (порожнеча речей), яка потрапила сюди під своєю іншою смисловою назвою – як *татхата*. Фактично ж, шість дгарм класу незумовлених дгарм у йогачарі відповідають усього лише одній дгармі цього класу в класифікації тхеравади, а саме – нірвані. Це означає, що реальність нірвани містить в собі і *акашу*, і *шуньяту* (*татхату*).

3.5. Ідеї праджняпараміти та мадг'ямаки в Китаї

Переважна більшість шкіл китайського буддизму належить до буддизму

магаяни: лише дві гінаянські школи набули поширення в Китаї впродовж недовгого періоду у двісті-триста років, а саме: цзюйше 俱舍宗 та ченши 成實宗. До того ж, лише цзюйше, яка ґрунтувалася на «Абгідгармакоші» (俱舍論) Васубандгу, була вповні гінаянською, адже ченши, в основу вчення якої покладено трактат Гарівармана «Сатьясіддгі-шастра» 成實論 (кит. Ченши лунь, санскр. Satyasiddhi-śāstra, № 1646), вже намагалася синтезувати гінаянські погляди з магаянськими: вона визнавала дгарми реальними, але не всі – частину дгарм вона вважала нереальними, порожніми. Через це цзюйше називали також 有宗 (кит. ю цзун), тобто «школою буття/існування [дгарм]», а ченши – 空宗 (кит. кун цзун), тобто «школою порожнечі [дгарм]» [13, с. 310].

Школи цзюйше, ченши, а також фасян та чженьянь так і не закріпилися у світоглядному середовищі китайців, оскільки не відповідали їхньому традиційному способу мислення; амідаїстична школа цзінту хоча і прижилася в Китаї, але не мала достатньо розробленого філософсько-теоретичного апарату. Як зазначає Л. Є. Янгутів, «школами, чиї вчення гармонійно вплелися в культурну тканину китайської традиції ... були ті, що оформилися в річищі праджняпарамітського напрямку – це школи саньлунь, тяньтай, чань і хуаянь» [321, с. 104]. Тож звернімося до ідей праджняпараміти (та мадг'ямаки) в Китаї.

3.5.1. Праджняпараміта в Китаї: ранні тлумачення порожнечі. На ранньому етапі засвоєння ідей праджняпараміти у IV – на поч. V ст. в Китаї виникло не менше шести різних інтерпретацій порожнечі. Утім всі їх було витлумачено через призму даосизму і вони не відображали справжнього значення буддійського поняття порожнечі [372, с. 216].

Так звані «шість домів та сім шкіл» 六家七宗 (лю цзя ці цзун) – це кілька напрямків у тлумаченні праджняпараміти у Китаї IV – поч. V ст. Причому, знову-таки, це були не так школи, як різні варіанти тлумачення буддійського

поняття порожнечі з позицій традиційного китайського вчення *сюань-сюе* 玄學¹. Китайці намагалися з'ясувати для себе, як саме слід розуміти фразу «всі дгарми порожні». Щоправда, відомо про них зовсім небагато: про кожен з цих поглядів доводиться судити, як правило, на підставі усього лише декількох рядків, а цього явно недостатньо для їх точного відтворення².

Уперше про існування різних тлумачень порожнечі у ранній китайській магаяні стало відомо з творів Сен-чжао («Трактатів Чжао» 肇論, кит. Чжао лунь) [119, с. 766]. Проте наведені ним відомості були недостатні і залишали відкритими чимало запитань. У першоджерелах виклад поглядів цих шкіл ми подибуємо також у Цзі-цзана в «Коментарі до Трактату про серединність» 中觀論疏 (Чжунгуань лунь шу, № 1824).

«Шість домів та сім шкіл» – це:

- 1) *бень-у цзун* 本無宗
- 2) *цзісе цзун* 即色宗
- 3) *шихань цзун* 識含宗
- 4) *хуаньхуа цзун* 幻化宗
- 5) *сінь-у цзун* 心無宗
- 6) *юаньхуй цзун* 緣會宗
- 7) *бень-у-і цзун* 本無異宗

Перша школа, *бень-у цзун* 本無宗³ – це «школа первинного небуття»¹:

¹ Докладніше про *сюань-сюе* див.: [74, с. 405–406].

² По цій темі див. праці Е. Цюрхера [402, с. 101–102, 123–124, 141–144, 191–192] та Фен Ю-ланя [354, с. 244–258]. Російською мовою про погляди цих шкіл див.: [321, с. 125].

³ Головні представники цієї лінії: Дао-ань 道安 (312–385), Сен-жуй 僧叡 (378–444?), Хуй-юань 慧遠 (334–416).

небуття є первинним, бо передує буттю у будь-яких його формах. Її можна назвати також «школою первинної порожнечі», бо у праджняпарамітських сутрах сполучення ієрогліфів 本無 (*бенъ у*) вживали і як буддійський термін, як от у вислові «五陰本無» [57], що буквально означає «п'ять скандг первинно не існують» або «п'ятьох скандг первинно немає» або «п'ять скандг первинно є небуттям», але в контексті праджняпараміти ця фраза є смисловою формулою, яка перекладається цілком однозначно як «п'ять скандг є порожніми [за своєю природою]». Тобто цей підхід стверджує, що в основі будь-якого буття дгарм лежить їхнє первинне небуття – порожнеча. Буття коріниться в небутті: «無在元化之先。空為眾形之始。故稱本無。 [133] (Небуття – на початку, до перетворень, порожнеча є початком усіх форм, тому [її] називають первинним небуттям)».

Ми бачимо, що автор цього уривка не перекладає слово «порожнеча» ієрогліфом у 無 («небуття»), адже для слова «порожнеча» він використовує ієрогліф *кун* 空 («порожнеча»), причому, як це передбачає контекст, саме у буддійському значенні цього слова. Він пояснює, що таке буддійська порожнеча за допомогою поняття «небуття» (無). Порожнеча – не просто небуття, а первинне небуття (як власне і в буддизмі порожнеча є не просто порожнечею, а порожнечею «за своєю природою»). Тут порожнеча – це найглибинніша

¹ Дослідники припускають також варіант перекладу «школа таковості», адже сполученням ієрогліфів «本無» перекладали й санскритське *tathatā*, але, з огляду на подальший контекст, наразі цей варіант наврядчи буде доречним.

Щодо проблеми перекладу з китайської ієрогліфів 無 та 有 див. стор. 377. Тут же відзначимо, що у буддійському тексті проблему ускладнено ще й тим, що однозначно неможливо визначити, хто у даний момент говорить у китайцеві – буддист чи даос? Чи обидва разом – і тоді ці терміни стають принципово двозначними, що, вочевидь, якраз і відбувалося на ранній стадії ознайомлення китайців з буддійськими текстами.

онтологічна основа буття.

Прихильники цієї школи вважали, що порожнеча – це саме *первинне* небуття, тобто те, яке *передує* буттю, бо воно є, коли буття ще немає: «本無者未有色法。先有於無故從無出有。即無在有先有在無後。故稱本無。 [284] (Первинне небуття – це коли ще немає речей. Раніше – небуття, відтак з небуття виходить буття. Тож небуття – до буття, а буття – після небуття, тому [це] називають первинним небуттям)».

Однак таке тлумачення є помилковим, бо суперечить буддійській філософії порожнечі, адже, як сказано у тих-таки сутрах праджняпараміти, «форма – це і є порожнеча, а порожнеча – це і є форма» (色即是空。空即是色), тобто між формами та порожнечею, буттям (речами) і небуттям немає часового розриву: порожнеча не може бути *до*, а буття *після*.

На цьому особливо наголошує найавторитетніший представник китайської мадг'ямаки Сен-чжао, котрий також користується терміном «первинне небуття» (本無), але визначає його зовсім інакше: «實相自無。非推之使無。故名本無。 [186] (Істинна реальність є небуттям сама собою, а не стає небуттям внаслідок її відкидання. Тому її називають первинним небуттям (本無))».

Цікаво відзначити, що, хоча більш точним перекладом для ієрогліфа «本» вважають «фундаментальний», «корінний», у попередньому уривку з твору Цзі-цзана словосполучення «本無» означає саме «первинне небуття», а не «фундаментальне небуття», бо автор має на увазі, що воно є не просто основою буття, а ще й передує буттю у часі і було до буття. Схоже, що ця семантична складова (ієрогліф *бень* 本) у цьому випадку зіграла злий жарт з китайцями, котрі замість того, аби наголосити теперішню, актуальну фундаментальність порожнечі, помилково розгорнули у часі цілком адекватний буддійський вислів: «

本無者。一切諸法本性空寂。故云本無。 [284] (Первинне небуття: усі дгарми за первинною природою є порожніми (空寂), тому кажуть «первинне небуття»)¹.

Слово *бень у* (本無) у китайських перекладах буддійських текстів вперше з'являється у перекладі «Сутри праджняпараміти на вісім тисяч рядків» (Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra) Локакшеми (道行般若經, № 224) [119, с. 766], яка, як ми вже згадували раніше, є першим праджняпарамітським текстом, перекладеним китайською мовою. А саме, приміром: «般若波羅蜜即是本無 [60] (праджняпараміта – це і є порожнеча)». Назву «本無» має також чотирнадцятий розділ цієї сутри.

Утім, здійснений нами аналіз тексту оригіналу свідчить про те, що сполучення *бень у* (本無) не є внутрішньо цілісним, а легко розпадається на дві семантичні частини, утворюючи вислів з двох окремих слів: «відпочатку», «в основі» (本) та «порожній» (無). Тому часом ми спостерігаємо своєрідну гру слів, коли перекладач в одному реченні вживає це сполучення і так, і так: «須菩提言。本無一事得乎。不也。云何於本無中可得一道不。 [60] (Субгуті мовив: «Відпочатку (本) немає (無) жодної речі аби схоплювати! Чи не так? Як же у первинній порожнечі (本無) можна щось збагнути?»)

Загалом же Локакшема вживав сполучення *бень у* (本無) як переклад для санскритського прикметника *śūnya* («порожній») та іменника *śūnyatā* («порожнеча») ². Він намагався зробити саме смисловий переклад цього

¹ Як бачимо, в українському перекладі теж зберігається ця гра слів, адже слово «первинний» в українській мові теж може бути вжито як синхронічно, так і діяхронічно.

² Сполучення «本無» можна розглядати і як буквальний смисловий переклад буддійського поняття порожнечі: «відсутність (無, *śūnyatā*) власної природи (本 [性])», або ж у сенсі «порожній (無, *śūnya*) за своєю власною природою (本,

важливого філософського терміну, побоюючись, вочевидь, що китайці, до рук яких у його перекладі вперше потрапляє праджняпарамітський текст, відкривши його, не розуміють, що означає фраза «всі дгарми/речі *порожні*», але збагнуть, якщо сказати, що «всі дгарми/речі від початку не існують». Про це свідчить і те, що ієрогліфом *кун* 空 він теж час від часу послуговується, як от: «空本無所從來去亦無所至。佛亦如是 [60] (Порожнеча відпочатку нізвідки не приходить, нікуди не йде й так само нікуди не прибуває. Так само й будда)». Локакшема пробував вживати у цьому ж значенні й сполучення *сюйкун* 虛空 (*акаша / шуньята*): «虛空本無所從來去亦無所至。欲知佛亦如是。 [60] (Порожнеча відпочатку нізвідки не приходить, нікуди не йде й так само нікуди не прибуває. Знай, що так само й будда)». Тож можна дійти висновку, що Локакшема для буддійського філософського терміну «*śūnya/śūnyatā*» практикував три рівнозначні варіанти перекладу: 本無, 空 та 虛空¹.

Таким чином, за іронією долі, спроба Локакшеми зробити поняття порожнечі більш зрозумілим для китайців, перекладаючи *śūnya* як 本無, з іншого боку, мала прямо протилежні наслідки, надавши підґрунтя для хибного тлумачення цього поняття.

2) *цзісе цзун* 即色宗 – «школа тотожності [порожнечі та] форми». Автором цієї версії тлумачення порожнечі був Чжи Дунь 支遁, відомий також як Чжи Дао-лінь 支道林 (314–366). Він стверджував, що абсолют перебуває у феноменах як таких: немає необхідності знищувати речі, аби досягти абсолюту [402, с. 142]. Цей напрям характеризує фраза: «即色是空非色滅空 [10] (Форма – це і є порожнеча, а не порожнеча – після знищення форми)»².

svabhāvata)» (див.: [402, с. 192]).

¹ Див. також прим. 1 та 1.

² Слова «即色是空» – це та сама славетна формула з «Грідая-сутри», але трохи

Цзі-цзан зазначає, що фразу з «Сутри серця» «форма – це і є порожнеча (即色是空)» тут тлумачили в сенсі «форма не має власної природи (色無自性)», а не як «форма – це і є порожнеча первинної природи (即色是本性空)». З приводу чого Сен-чжао іронічно дорікав її представникам, що вони збагнули, що «форма – не сама собою форма (色而不自色)», але ще не зрозуміли, що «форма – це [взагалі] не форма (色非色)» [284]. Іншими словами, речі існують не завдяки своїй власній незалежній природі, а внаслідок дії зовнішніх факторів, але те, що вони не мають власної самості, сутності, по суті означає, що вони і не є речами.

З іншого боку, з точки зору Цзі-цзана недоліком цієї лінії було те, що вона вела мову про істинну реальність, не викривши умовності назв (假名). Е. Цюрхер теж відзначає, що точка зору Чжи Дуня, якому належать ці погляди, є ближчою радше до розуміння порожнечі у гінаяні, ніж у магаяні, оскільки для нього порожнеча – це лише зумовлене існування речей, натомість у магаяні й сама зумовленість є порожнечею – лише умовною, порожньою назвою [402, с. 123–124].

3) *шихань цзун* 識含宗 – «школа вмісту свідомості». Юй Фа-кай 于法開 (310–370), що ним було запропоновано цей підхід, вчив, що світ феноменів – це лише сон свідомості, порожнеча ж – її пробуджений стан [402, с. 142]. Цей напрям характеризує ідея: «三界爲長夜之宅。心識爲大夢之主。今之所見群有皆於夢中所見。 [284] (Три світи – це дім у довгу ніч, свідомість – це господар, що міцно спить: усе буття, що він зараз бачить, він бачить уві сні¹). Тож: «心誠爲大

інакше сформульована граматично. Цікаво, що в іншому, менш відомому, перекладі цієї сутри (№ 257) її перекладач Данапала обрав саме цю граматичну форму, але він жив і працював значно пізніше – у X ст.

¹ Три світи 三界 (кит. *сань цзе*, яп. *сантай*, санскр. *trailokya*) – це три світи сансари: світ бажань, світ форм та світ не-форм. Усе, що перебуває в межах цих

夢之主。若覺三界本空 [10] Свідомість насправді є господарем, який занурився у глибокий сон: якщо [він] прокинеться, то [побачить, що] три світи відпочатку порожні)».

Безумовно ці ідеї асоціювалися з відомими рядками з «Чжуан-цзи» про те, що коли ми бачимо сон, то не знаємо, що все, що з нами відбувається, є лише сновидінням. І тільки прокинувшись, виявляємо, що спали. Ціле наше життя також є одним великим сном (大夢) і колись нам доведеться пережити момент великого пробудження з цього сну до справжньої реальності.

Цей погляд спростовують з огляду на необхідність існування мирської істини: якщо після просвітлення (пробудження) не видно десять тисяч речей, то втрачається мирська істина, і постає запитання, що ж тоді бачить Татхагата своїм оком?

До того ж, Юй Фа-кай вважав реальним існування «духу» (神), а іншими словами, душі, «я», що не відповідало буддійському вченню про *anātman* [402, с. 143].

4) хуаньхуа цзун 幻化宗 – «школа ілюзорних перетворень», іншими словами, школа порожнечі феноменів. Її фундатор Чжу Дао-і 竺道壹 (330–440)¹ дотримувався думки, що феномени порожні, є ілюзією (一切諸法皆同幻化), а дух – ні (神不空). Адже лише не-порожнє є справжнім, реальним, «найвищим» (不空是第一義), до того ж, якби духу не було, то хто б тоді вдосконалювався на Шляху?

Таким чином, ця теорія теж не враховувала буддійське вчення про не-«я» і

світів, перебуває у сансарі. Надто тривалий час перебування живих створінь у цій темряві невідання буддисти називають «довгою ніччю» (長夜).

¹ З «Трактату про дві істини духу» (神二諦論) Чжу Дао-і зберігся лише один фрагмент, за яким ми і наводимо його ідеї (див.: [10]).

хибно витлумачувала мирську істину.

5) *сінь-у цзун* 心無宗¹ – «школа відсутності/небуття свідомості». Свідомість мудреця є «небуттям», вільним від штучних мисленневих конструктів, бажання та прив'язаності, натомість речі існують об'єктивно [402, с. 102]. Приміром: «經所謂色爲空者。但內止其心。不滯外色 [10] (Твердження сутр «форма – це порожнеча» стосується лише внутрішнього стану свідомості і не поширюється на зовнішні речі)».

Цзі-цзан конкретизує «відсутність свідомості» дещо інакше, у тому сенсі, що свідомість неможливо виявити серед речей: «心無者無心於萬物。萬物未嘗無。此釋意云。經中說諸法空者。欲令心體虛妄不執。故言無耳。不空外物。即萬物之境不空。 [284] («Відсутність свідомості» означає, що немає свідомості у десяти тисячах речей, [самі ж] десять тисяч речей не можуть не бути. Витлумачуючи смисл цього кажуть, що слова з сутр «усі дгарми є порожніми» [означають, що] прагнучи показати, що субстанція свідомості є ілюзорною та невловимою, говорять, що [свідомості] немає! Зовнішні речі не є порожніми, і тому царина десяти тисяч речей не є порожньою)».

Критикуючи цей погляд, Сен-чжао вказує, що це тлумачення враховує порожній характер («спокій») духу, але не враховує ілюзорність речей: «肇師詳云。此得在於神靜。而失在於物虛。 [284] (Учитель Чжао роз'яснює, що це [тлумачення] захоплює спокій духу, але втрачає ілюзорність речей)».

З ним солідарний і Цзі-цзан: «乃知心空而猶存物有。此計有得有失也。 [284] ([Ця школа] вже знає порожнечу свідомості, але ще зберігає буття речей. Цей погляд одне захоплює, одне втрачає)».

¹ Її вважають найбільш ранньою. Поява цієї теорії пов'язана з іменем Чжи Мін-ду 支愍度 (IV ст.), інші представники цієї лінії: Чжу Фа-вень 竺法溫 та Дао-хен 道恆 (346–417).

б) *юаньхуй цзун* 緣會宗 – «школа сполучення причин». Цю точку зору представляє Юй Дао-суй 于道邃 (нар. 295–305, пом. 325–335). Свій підхід він ілюструє аналогією: до того, як з'єднаються глина та дерево будинок не має субстанції, він є лише назвою, а не реальністю. Він переконаний, що: «緣會故有名爲世諦。緣散故即無稱第一義諦。[284] (Коли щось є завдяки сполученню причин, то це називають мирською істиною, а коли [сполучення] причин розпадається і нічого немає, це звать вищою істиною)».

У цій школі зроблено спробу освоїти буддійське поняття причинової зумовленості, однак і вона зазнала критики з боку засновників китайської мадг'ямаки: «經不壞假名而說實相。豈待推散方是真無。推散方無蓋是俗中之事無耳。[284] (Сутри проповідують істинну реальність, не зруйновуючи умовних назв: хіба треба щось відкидати щоб нарешті це було істинним небуттям (眞無). Небуття, яке з'являється лише після відкидання, є усього лише небуттям мирських речей!)»

7) *бень-у-і цзун* 本無異宗 – «інша школа первинного небуття». Свою назву вона отримала вже у пізнішій традиції. Від трактату автора її ідей Чжу Дао-цяня 竺道潛 (286–374) до нас дійшов один єдиний фрагмент, що в ньому сказано: «夫無者何也。壑然無形。而萬物由之而生者也。有難可生。而無能生萬物。故佛答梵志四大從空生也。[10] (Що таке небуття? Це порожність, відсутність [виявлених] форм, тому, спираючись на нього, десять тисяч речей виникають. З буття (там, де щось вже є) ніщо не може виникнути, [лише] з небуття (там, де нічого немає) можуть виникнути десять тисяч речей. Тому Будда відповідав брагману, що чотири великих елементи народжуються з порожнечі)».

Це розмаїття інтерпретацій свідчить про те, що перше знайомство китайських буддистів із вченням про порожнечу відбувалося не просто. Як пише Е. Цюрхер, «для деяких китайських екзегетів було великою проблемою те, чи ця

“порожнеча” стосується природи “речей зовнішнього світу”, тобто об’єктивного стану, чи ж “розуму мудреця”, тобто суб’єктивного досвіду» [402, с. 102] Вочевидь, на початковому етапі осмислення ідей праджняпараміти ще не було усвідомлення, що філософія порожнечі необхідним чином передбачає сполучення і порожнечі речей, і порожнечі свідомості, і тому не слід намагатися розірвати ці складові (аби обрати одну з них як правильну): одне у відриві від іншого просто втрачає смисл.

Більшість з цих теорій (крім «школи небуття свідомості») цілком приставали до буддійської ідеї ілюзорності речей, але важко сказати, наскільки усвідомлювали вони її причини у тому ключі, в якому їх бачить буддійська традиція. До того ж, судячи з доступних нам відомостей, схоже, що жодна зі шкіл («школі тотожності [порожнечі] формі» Сен-чжао це закидає відверто) не говорила про порожнечу понять і назв, яка власне і є головним змістом *шунья-вади*. А без цього, з точки зору мадг’яміки, неможливо встановити адекватне співвідношення між мирською та вищою істинами, що про нього йтиметься нижче у наступному підрозділі.

Утім, остаточні висновки щодо поглядів цих шкіл зробити наврядчи можливо: у розпорядженні дослідників поки що занадто мало відомостей, а отже, питання залишається відкритим.

3.5.2. Китайська мадг’ямака – школа саньлунь. Ідеї мадг’ямаки представлено в Китаї школою саньлунь 三論宗 (кит. *саньлунь цзун*, яп. *санрон-сїю* – «школа трьох трактатів»), заснованою наприкінці VI ст. Цзі-цзаном 吉藏 (549–623), відомим також як великий вчитель Цзя-сян 嘉祥大師, і процвітала до кінця династії Тан (618–907).

Як свідчить її назва, вчення школи спирається на три базові тексти, а саме: два трактати засновника мадг’ямаки Нагарджуни – «Мадг’ямака-шастра» 中論

(кит. Чжун лунь, «Трактат про серединність») та «Двадаша-ніка-я-шастра» 十二門論 (кит. Шиермень лунь, «Трактат про дванадцять аспектів [порожнечі]»), а також трактат його учня Ар'ядеви «Шата-шастра» 百論 (кит. Бай лунь, «Трактат ста [віршів]») ¹. Усі три трактати було перекладено на початку V ст. Кумарадживою, який прибув до китайського міста Чан-ань у 401 р. Його учні продовжували вивчати ці тексти, а Цзі-цзан написав по коментарю до кожного з них й окрім цього створив власний трактат за назвою «Таємний зміст трьох трактатів» 三論玄義 (Саньлунь сюань-і), завдяки чому і став «великим засновником» школи.

Говорячи про ідеї філософії порожнечі в Китаї абсолютно неможливо оминати увагою постать Сен-чжао 僧肇 (яп. Сбдзьо, 374–414), котрий є одним з найяскравіших буддійських мислителів Китаю. Його тексти є найзначнішою пам'яткою ранньої мадг'ямаки в Китаї. Деякі дослідники називають саме його засновником школи саньлунь – китайської мадг'ямаки [176, с. 333]. До того ж, він справив беззаперечний вплив на школу чань-дзен та й сам жваво цікавився методами медитації. Цитати з його текстів стали крилатими, а для декого з його учнів навіть відіграли роль коану ² [77, с. 83]. Цьому сприяло також і те, що він був блискучим майстром літературного стилю, сила його слова та виразність його образів не зблідає навіть у перекладі. У його «Коментарі до Вімалакірті-сутри» можна нарахувати аж триста дев'ять знаків оклику (矣).

Сен-чжао був знавцем даоської філософії, але відчував, що його духовні

¹ «Двадаша-ніка-я-шастра» та «Шата-шастра» не збереглися ані на санскриті, ані тибетською мовою.

² *Кōан* 公案 (кит. гун'ань) – дзенська притча, діалог між наставником дзен та його учнем, у результаті якого останній досягає просвітлення.

пошуки ще не завершено. Саме тоді до його рук потрапила «Вімалакірті-сутра»¹: цей текст справив на нього таке сильне враження, що він вирішив стати буддійським ченцем і пішов в учні до ушавленого буддиста-перекладача Кумарадживи². Завдяки близькому знайомству та тісній співпраці з Кумарадживою він блискучо розумівся на витонченій філософії *шунья-вади*, осягнення якої становило неабияку проблему для його попередників, погляди яких він фахово критикував (див. попередній підрозділ).

Пензлю Сен-чжао, окрім «Коментарю до Вімалакірті-сутри» 注維摩詰經 (кит. Чжу Веймоцзе цзін, яп. Тьо Юймакіцу-кьō, № 1775) належать чотири невеликі, але надзвичайно глибокі трактати, об'єднані згодом в одну книгу за назвою «Трактати Чжао» 肇論 (кит. Чжао лунь, яп. Дзьōрон, № 1858)³, а саме: «Трактат про незмінність речей» 物不遷論 (кит. У бу цянь лунь, яп. Моцу-фусен-рон), «Трактат про порожнечу неістинного» 不真空論 (кит. Бу чжень кун лунь, яп. Фусін-кū-рон), «Трактат про те, що у праджні немає знання» 般若無知論 (кит. Боже у чжи лунь, яп. Ханья-муті-рон), «Трактат про безіменність нірвани» 涅槃無名論 (кит. Непань у мін лунь, яп. Нехан-мумьō-рон), та розділ, що відкриває книгу і має назву «Засади вчення школи» 宗本義 (кит. Цзун бень і, яп. Сїōхонгі). Йому приписували також «Трактат про дорогоцінну скарбницю» 寶藏論 (кит. Баоцзан лунь, яп. Хōдзō-рон, № 1857)⁴ і ще низку творів, яких загалом відомо чотирнадцять.

¹ Про неї див. нижче стор. 357.

² Докладніше про Сен-чжао див.: [77, с. 81–84], [251, с. 131–134], [74, с. 404–405], [270, с. 269–272]. Переклад деяких його творів російською мовою див.: [176, с. 335–342] або ж у виданні [29, с. 88–98].

³ Переклад трактату англійською мовою див.: [368].

⁴ Переклад трактату англійською мовою див.: [384].

Будучи представником китайської мадґ'ямаки, услід за Нагарджуною, Сен-чжао дивиться на істинну природу речей як на порожнечу (*шуньята*) – відсутність у них власної постійної сутності внаслідок їхньої зумовленості: «本無。實相。法性。性空。緣會。一義耳。何則。一切諸法。緣會而生。緣會而生。則未生無有。緣離則滅。 [186] (Первісна відсутність, істинна реальність, *дгармата*, порожнеча («порожнеча природи», *шуньята* 性空), сполучення умов мають один смисл! Чому так? Усі дгарми народжуються зі сполучення умов. [Позаяк вони] народжуються зі сполучення умов, то не народжених [зі сполучення умов дгарм] немає. Щойно умови зникають, вони щезають)».

Таким чином, порожнім є саме буття: «有而性常自空。性常自空。故謂之性空。...性空者。謂諸法實相也。 [186] (буття саме є порожнім від постійної природи. [Воно] саме є порожнім від постійної природи, й тому зветься порожнечею (性空). ... Порожнеча (性空) – це істинна реальність всіх дгарм)».

Один з маленьких «трактатів Чжао» присвячено власне порожнечі. Це «Трактат про порожнечу неістинного» (不真空論). Тут ідеться про два не-істинні об'єкти: речі та назви. Речі є зумовленими і тому, хоча й існують наявно, не можуть зватися істинним буттям і взагалі буттям: «若有不自有。待緣而後有者。故知有非真有。... 雖有不可謂之有矣。 [186] (Якщо буття є буттям не завдяки самому собі, а потребує причин, аби потім бути, то знайте, що [таке] буття – це не істинне буття. ... Хоча це і буття, але його не можна назвати буттям!)»

Що насправді стоїть за поняттями буття і небуття? Видиме, але неістинне буття правильно буде називати «не-буттям». Натомість буття, яке неможливо зафіксувати як видиме, виявлене, конкретне, яке поруч зі звичайними речами виглядає як ніщо, якраз і є істинним буттям, а не небуттям, тому його правильно буде називати «не-небуттям»: «雖有而無。所謂非有。雖無而有。所謂非無。 [186] (Те, що хоча є [наявним], але [насправді] не існує, зветься не-буттям (非有). Те,

що, хоча не існує [наявно], але є [насправді], зветься не-небуттям (非無))».

Сен-чжао відомий побудованою на базі цих ідей власною теорією часу. Він показує, що відсутність постійної сутності («я») у речах логічно приводить до знищення поняття часу. Час більше не існує: немає ані минулого, ані прийдешнього, а отже, й теперішнього. Адже речі є плинними. Якби речі були постійними, то вони б рухалися у часі: їхнє майбутнє ставало б теперішнім, а теперішнє, у свою чергу, минулим. Але речі не мають постійного існування, суб'єкт руху щомиті розпадається, й тому просто нікому рухатися у часі¹: «法無去來常不住故肇曰。法若常住。則從未來到現在。從現在到過去。法遷三世則有去來也。以法不常住故法無去來也 [187] (Речі не відходять і не приходять, бо не перебувають постійно. Сен-чжао каже: «Якби речі перебували постійно, то з майбутнього вони б переходили у теперішнє, а з теперішнього переходили б у минуле. Речі проходили б крізь три часи, і тоді були б відхід та прихід. Оскільки ж речі не перебувають постійно, речі не мають приходу та відходу»))».

У «Трактаті про незмінність речей» є дуже відоме місце, яке неможливо не згадати, коли йдеться про Сен-чжао. Тут цю ідею висловлено напрочуд красномовно (за перекладом Є. О. Торчинова): «傷夫人情之惑也久矣。目對眞而莫覺。既知往物而不來。而謂今物而可往。往物既不來。今物何所往。何則。求向物於向。於向未嘗無。責向物於今。於今未嘗有。於今未嘗有。以明物不來。於向未嘗無。故知物不去。覆而求今。今亦不往。是謂昔物自在昔。不從今以至昔。今物自在今。不從昔以至今。... 如此。則物不相往來。明矣。既無往返之微朕。有何物而可動乎。然則旋嵐偃嶽而常靜。江河競注而不流。野馬飄鼓而不動。日月歷天而不周。復何怪哉。噫。 [186] (Які ж старі забобони, що ранять почуття людські! Істина перед нами, але не в змозі ми прозріти її! Адже знаємо, що річ, яка пішла, не повернеться, а кажемо, що теперішня річ піде. Річ,

¹ На цих же підставах Сен-чжао заперечує існування руху.

яка пішла, це та річ, яка не прийде, а куди піде теперішня річ? Чому так? Якщо шукати минулу річ у минулому, то в минулому її й віднайнеш, поринувши до минулої речі у теперішньому, у теперішньому її не знайдеш. Її не буде у теперішньому, бо речі не приходять, а, коли знаходиш її у минулому, розумієш, що вони не йдуть. Теперішнє ж шукай у теперішньому, оскільки воно нікуди не йде. Це означає¹, що минулі речі перебувають у минулому, а не приходять туди з теперішнього, теперішні ж речі перебувають у теперішньому, а не потрапляють туди з минулого ... Таким чином, зрозуміло, що речі нізвідки не приходять й нікуди не йдуть. Оскільки жодна найдрібніша порошок не йде та не вертає, то яка ж річ є здатною до руху? Навіть кипучий туман, що осідає на гірських крутосхилах, й той перебуває у спокої, розбурхані ріки не течуть, дикі коні, що мчать під грім барабана, [насправді] нерухомі, місяць та сонце нерухомі на небосхилі – чи є щось більш дивовижне?)» [176, с. 337].

Насправді ані гірська річка, ані поривчастий буревій, ані стрімконогий кінь зовсім не рухаються: весь час вони залишаються на одному й тому самому місці. Ми ніколи не можемо впіймати їх у русі! Це дивне, парадоксальне міркування насправді є не лише цілковито виправданим логічно, а й добре відомим нам з власного досвіду, адже щоразу, натискаючи на кнопку фотокамери, ми отримуємо річку, що зупинилася назавжди, зірване вітром листя, яке ніколи не впаде на землю, коня, який навічно завмер у своєму стрибку.

Ми вже знаємо, що, згідно з вченням *шунья-вади*, сама порожнеча є порожньою, адже, як казав Нагарджуна, триматися за порожнечу це все одно, що непевно тримати в руках отруйну змію. Цю думку втілено також в уявленні про «три порожнечі» і так звану «хворобу порожнечі» (за Цзі-цзаном): «雖不見我猶

¹ У книзі одруківка «Це не означає ...» (при цитуванні виправлено – А. С.).

見有五陰之法。故今明亦無法相。五陰之法既無。五陰本無名爲非法。空病亦空故云無非法相。... 初不見我爲衆生空。次不見法名爲法空。不見非法亦名空病亦空。所以明此三空者。[283] (... хоча [люди вже] не бачать «я», але ще бачать дгарми п'яти скандг. Тому тепер пояснюють теорію відсутності дгарм: дгарми п'яти скандг вже теж не існують. Те, що п'ять скандг відпочатку не існують (本無, є порожніми), зветься [вченням про] не-дгарми (非法). Але позаяк хвороба порожнечі (空病) також є порожньою, це називають вченням про відсутність не-дгарм (無非法). ... Тож коли спочатку не бачать «я» – це «порожнеча живих створінь» (衆生空). Далі, коли не бачать дгарми, це називають «порожнечю дгарм» (法空). Коли ж не бачать і не-дгарм, то про це кажуть, що хвороба порожнечі теж є порожньою (空病亦空). І тому вчать про ці три порожнечі (三空))».

Або коротко (Цзі-цзан): «一衆生空。二諸法空。三空病亦空。[281](1) порожнеча живих створінь, 2) порожнеча всіх дгарм, 3) порожнеча хвороби порожнечі)».

Отже, три порожнечі 三空 (кит. *сань кун*, яп. *санкū*) це: порожнеча людського «я», порожнеча дгарм та порожнеча порожнечі, тобто коли подолано дві перші прив'язаності – до «я» і до дгарм, тепер необхідно уникнути не менш небезпечної «хвороби порожнечі» 空病 (кит. *кун бін*, яп. *кūбьō*) – прив'язаності до самої порожнечі¹.

Але Сен-чжао наполягає на тому, що це не зовсім так. Якщо сказати, що порожнеча, подібно до буття, також порожня, «має своєю ознакою порожнечу»

¹ Цей вислів має індійське коріння. Подибуємо його у «Вімалакірті-сутрі».

Стисло «хворобу порожнечі» визначали, приміром, так: «著空之心名爲空病。[274] (стан свідомості, що прив'язана до порожнечі, звать «хворобою порожнечі)».

(空相), то у такому разі порожнеча, уподібнюючись буттю, сама стає буттям й відтак це вже не порожнеча. Тому кажуть, що порожнеча взагалі «не має ознак» (無相)¹: «生曰。空似有空相也。然空若有空則成有矣。非所以空也。故言無相耳。 [187] (Дао-шен² каже: «Порожнеча, подібно до буття, має своєю ознакою порожнечу (空相)». Однак, якщо порожнеча подібна до буття, то порожнеча сама стає буттям! Відтак це вже не порожнеча. Ось чому кажуть, що вона “не має ознак”(無相!)»

Цікаво, що, як ми вже згадували, в буддизмі існують ще й інші «три

¹ Про зв'язок між «хворобою порожнечі» та «відсутністю ознак» знаходимо цікаве місце у Чжи-і, котрий хоча і був засновником школи тяньтай, але також вважав себе спадкоємцем Нагарджуни («Коментар до Вімалакріті-сутри» 維摩經略疏):

以十八空破一切法。猶有空在故云一相。次破空病。空病亦空是名無相。 [296] За допомогою вісімнадцяти [аспектів] порожнечі (十八空) розбивають усі дгарми. Проте ще залишається порожнеча, тому кажуть, що одне поняття (一相) [ще залишається]. Далі розбивають «хворобу порожнечі» (空病): хвороба порожнечі теж є порожньою – це називають відсутністю ознак (беззнаковістю, невиявленістю, 無相).

Щоправда, Нагарджуна не погоджувався з такою точкою зору (див. стор. 213).

² Дао-шен 道生 (яп. Дбсьō, 355–434), так само, як і Сен-чжао, був учнем Кумарадживи. Він відомий двома своїми твердженнями: про те, що «буддою стають завдяки раптовому просвітленню» (頓悟成佛), та що «добро не отримує віддяки» (善不受報), а також тим, що першим намагався поєднати філософію праджняпараміти з вченням «Лотосової сутри» та «Нірвана-сутри» [321, с. 92]. Окрім цього, він був одним з перших, хто намагався донести китайцям вчення «Нірвана-сутри» про те, що навіть іччхантіки мають природу будди, за що напочатку був жорстко засуджений у своєму оточенні.

порожнечі»¹, але ці дві трійки виявляються безпосередньо пов'язаними між собою. Тут же Дао-шен продовжує: «既順於空便應隨無相應無作肇曰。同三空也。生曰。遣成無相似有意作。意作非理故言無作也。 [187] ([Дао-шен каже:] «Якщо вже слідувати за порожнечею (空), то з неї випливає відсутність ознак (беззнаковість 無相) та недіяння (無作)»). Сен-чжао каже: «Це те саме, що три порожнечі». Дао-шен каже: «Якщо відкидати відсутність ознак, це буде подібно до дії з наміром. Дія ж з наміром не відповідає принципу-лі, тому кажуть про не-діяння (無作)»»».

Таким чином, відсутність «я» – спочатку в людині та речах, а згодом і у дгармах – є порожнечею (空), порожнеча ж порожнечі є відсутністю ознак (無相), а відсутність ознак (невиявленість) знищує можливість будь-якої штучної дії (作), яка могла б суперечити принципу, або істинній природі реальності.

Тож, згідно з Сен-чжао, порожнечі притаманна відсутність ознак (невиявленість 無相). Це саме стосується й вищої істини, змістом якої власне і є порожнеча². У «Трактаті про те, що у праджні немає знання», який вважають найпершим його твором, Сен-чжао пояснює, що вищу істину можливо пізнати лише за допомогою мудрості-*праджні*, яка не має нічого спільного зі звичайним знанням, оскільки її предмет є невизначеним: «真諦無相故般若無知者。 [186] (Вища істина є невиявленою (не має ознак, 無相), тому у *праджні* немає знання)»».

Звичайне розрізняюче пізнання не працює, коли йдеться про реальні речі. Просто воно діє в іншій площині, так би мовити у площині поверхні дзеркала: «心不可以智求。形不可以像取。 [187] (Свідомість не знайти за допомогою знання.

¹ Див. стор. 90, 301.

² Приміром, див. нижче цитату з твору Цзі-цзана (№ 1824): 256.

Предмети не схопити за допомогою відображень)».

Поняття, назви, що ними користується наше розрізняюче мислення, є лише умовними позначеннями, які ковзають поверхнею реальності, не заторкаючи її серцевину – тому всі назви є несправжніми: «諸法假號不眞。譬如幻化人。非無幻化人。幻化人。非眞人也。夫以名求物。物無當名之實。以物求名。名無得物之功。物無當名之實。非物也。名無得物之功。非名也。是以名不當實。實不當名。 [186] ([У праджняпарамітській сутрі сказано, що] усі дгарми є умовними позначеннями і є неістинними. Вони подібні до створеної магічною ілюзією примари: не[можна сказати, що] примара не існує, але примара – це не справжня людина. Якщо шукати речі за назвами, то ці речі не можна буде назвати справжніми. Якщо для речей шукати назви, то назви не схоплять властивостей речей. Річ не можна буде назвати справжньою, [бо] це не річ. Назва ж, яка не охоплює властивостей речі, це не назва. Тому назви не можуть бути справжніми, а справжнє не може бути названо)».

Сен-чжао високо поцінують за те, що він не лише блискучо розумівся на ідеях індійської *шунья-вади*, а й вперше заговорив про буддизм мовою китайської інтелектуальної традиції. Так свій «Трактат про дорогоцінну скарбницю» Сен-чжао розпочинає переробленою на буддійський штиб версією крилатих рядків з «Дао де цзін»¹: «空可空非眞空。色可色非眞色。眞色無形。眞空無名。無名名之父。無色色之母。 [185] (Порожнеча, яку можна [назвати] порожнечею – це не справжня порожнеча. Форма, яка може бути оформленою – це не справжня форма. Справжня [чуттєва] форма не має форми. Справжня

¹ Оригінальні рядки з «Дао де цзін» звучать так: «道可道，非常道。名可名，非常名。無名天地之始；有名萬物之母。 [337] (Дао, яке можна висловити, це не постійне Дао. Ім'я, яке можна назвати, це не постійне ім'я. Безіменне – початок неба і землі. Те, що має ім'я, – мати десяти тисяч речей)».

порожнеча не має ім'я. Безіменне – батько всіх імен. Безформне – матір усіх форм)».

Фактично, Сен-чжао дає зрозуміти, що порожнеча в буддизмі означає те саме, що Дао в даосизмі. Уже це саме по собі є свідченням того, що вчення мадг'ямаки набуває у нього нового прочитання порівняно з класичною *шунья-вадою*, для якої порожнеча була насамперед гносеологічним принципом деконструкції.

Утім, попри істотні спільні семантичні складові з поняттям просвітлення та істинного буття, «Дао» не стало буддійською філософською категорією. Натомість це відбулося з іншим терміном класичної китайської філософії, принципом-*лі* (理). Цим терміном активно користувалися китайські буддисти, а мислителі школи хуаянь навіть зробили його своїм базовим поняттям. Уже Сен-чжао послуговується ним: «究竟理中都無名字。譬如虛空離數非數離性非性。非一非異非境非離境。不可言說。過於文字出於心量。無有去來無有出入。[185] (В абсолютному принципі (理) зовсім немає імен та знаків. Подібно до порожнечі (虛空), він не пов'язаний з аналітичним знанням, не є аналітичним знанням, не пов'язаний з сутністю, не є [певною] сутністю, він не єдиний і не розмаїтий, він не предмет і не окремо від предметів, його неможливо висловити, він перевищує [можливості] писемних знаків та виходить за межі мисленневих міркувань, він не має минулого та майбутнього, виходу та входу)».

Фактично, принцип-*лі* стає іншою назвою порожнечі: «理既不從我爲空 [187] (Принцип-*лі* – це порожнеча, отримана не з [заперечення] «я»)». Причому, як свідчить це твердження, порожнеча тут є чимось більшим, ніж викриттям ілюзорності «я» та решти дискурсивних структур. Сен-чжао наполягає на тому, що розуміння порожнечі у гінаяні було недостатнім, і підкреслює, що не-«я», отримане звичайним запереченням «я», ще не є звільненням від «я». Порожнеча,

отримана шляхом звичайного заперечення буття, ще не є справжньою порожнечою: «無有無無究竟都盡。乃所以是空之義也 於我無我而不二是無我義 什曰。若去我而有無我。猶未免於我也。 [187] (Коли немає буття і немає небуття – усе цілковито вичерпано, тоді це і буде [справжній] смисл порожнечі. Коли «я» та не-«я» стануть не-два (不二), це буде [справжній] смисл не-«я». Кумараджива каже: «Якщо не-“я” отримано виженанням “я”, то це ще не звільнення від “я”»).

Таким чином, альтернативою простому відкиданню і необхідною умовою осягнення справжнього смислу порожнечі та не-«я» є уявлення про *неподвійність*.

У становленні китайського буддизму важливу роль відіграло вчення про дві істини, сформульоване Нагарджуною, яке полягало в тому, що слова та поняття з точки зору істинної реальності, тобто вищої істини (*paramārtha-satya*), є порожніми, ілюзорними конструктами, однак на рівні мирської істини (*saṃvṛti-satya*) вони слугують для того, аби підвести нас до осягнення вищої¹. У Цзі-цзана є трактат «Про дві істини» 二諦義 (Ер ді і, № 1854), спеціально присвячений цій темі, а у його «Коментарі до Трактату про серединність» читаємо: «問若爾與理教何異。答自有二諦爲教不二爲理。若以二爲世諦。不二爲第一義。世諦是教。第一義爲理。 [284] (Запитання: Якщо так, то яка відмінність між принципом (理) та вченням (教)? Відповідь: Коли є дві істини – це вчення, а неподвійність – це принцип. Якщо є два (二), то це мирська істина, неподвійність (不二) – це вища істина. Мирська істина – це вчення. Вища істина – це принцип»).

Цзі-цзан пояснює, що вчення як таке, що існує на дискурсивному рівні, сутнісно враженому дуальністю розрізняючого мислення, може бути лише відносною, мирською істиною. Натомість принцип-лі (理) ним відверто

¹ Детальніше про дві істини див.: 295.

ототожнено з вищою істиною (*paramārtha-satya*), яка є неподвійною.

Ведучи мову про неподвійність, сутри праджняпараміти та мадг'ямака Нагарджуни вводили її насамперед як усунення ілюзорних дуальних опозицій, привнесених нашим розумом. У такий спосіб обидва полюси подвійності знищувалися як ілюзорні, й відтак сама подвійність просто зникала, залишаючи перед нашими очима реальність як вона є (таковість).

Однак, схоже, що китайців приваблювала вже не сама ідея розрізнення істини на рівні мирського розуміння та вищої істини, а саме ідея їхньої неподвійності. Зрештою, вчення про дві істини стало одним з джерел філософії неподвійності в китайському буддизмі.

Тож китайського мадг'яміка Сен-чжао теж цікавило не зникнення подвійності, а сама *неподвійність*. У цьому його точка зору була цілковито протилежною порівняно з позицією класичної мадг'ямаки. Утім, оскільки логічний зв'язок між ідеями не було порушено, насправді йдеться не про заперечення базових ідей мадг'ямаки Нагарджуни, а лише про сміливий їх розвиток у новому напрямку.

Ось відоме міркування Сен-чжао щодо співвідношення вищої та мирської істин: «第一真諦。無成無得。世俗諦故。便有成有得。夫有得即是無得之僞號。無得即是有得之真名。真名故。雖真而非有。僞號故。雖僞而非無。是以言真未嘗有。言僞未嘗無。二言未始一。二理未始殊。故經云。真諦俗諦謂有異耶。答曰無異也。 [186] ([У праджняпарамітській сутрі сказано, що] в істині першого значення немає становлення і немає набуття, мирська ж істина вже передбачає становлення і набуття. Набуття – це хибна назва не-набуття, а не-набуття – це істинна назва набуття. Істинна назва означає, що хоч і істинне, але не існує. Хибна назва означає, що хоч і хибне, але не може не існувати. Тому кажуть, що істинне ще ніколи не існувало, і кажуть, що хибне ніколи ще не було неіснуючим.

Два слова ніколи ще не співпадали. Два принципи ніколи ще не були окремо. Тому в сутрі сказано: чи відрізняються вища істина та мирська істина, і дано відповідь: не відрізняються)».

Утім, ідея нерозірваності абсолютного та відносного, вищої істини та мирської, досконалого просвітлення та звичайного життя не була новою: в індійському буддизмі її втіленням може бути образ мирянина Вімалакірті з однойменної сутри, який, не будучи ченцем, досяг рівня вдосконалення, вищого ніж у великих бодгісаттв. Сен-чжао у своєму коментарі до «Вімалакірті-сутри» формулює це так: «處有不失無。在無不捨有。[187] (Перебуваючи у бутті не втрачати небуття. Перебуваючи у небутті не відкидати буття)».

Буття і небуття, виявлене і невиявлене є насправді одним цілим. Саме в цьому сенсі розуміє Сен-чжао і слова з «Сутри серця»: «夫以相爲無相者。即相而無相也。故經云色即是空非色滅空。譬如水流風擊成泡。即泡是水非泡滅水。夫以無相爲相者。即無相而相也。經云空即是色色無盡也。譬如壞泡爲水水即泡也。非水離泡。[185] (Якщо виявлене (相) стає невиявленим (無相), то виявлене і є невиявленим. Тому в сутрі сказано, що «форма – це і є порожнеча», а не що порожнеча – це [результат] зникнення форми. Це подібно до того, як на воді від подмуху вітру утворюється піна: піна – це і є вода, а не вода – [результат] зникнення піни. Якщо невиявлене стає виявленим, то невиявлене і є виявленим. У сутрі сказано: «порожнеча – це і є форма», тож форма не вичерпується. Це подібно до того, як, лускаючи, піна стає водою: вода це і є піна, а не вода – це щось інше, ніж піна)».

Виявлене – це невиявлене у виявленому стані, а невиявлене – це виявлене у невиявленому стані: «然則有無稱異。其致一也。[186] (Так буття і небуття відмінні за назвами, але їхня вища реальність одна)».

Тлумачення Сен-чжао цих славетних рядків з «Сутри серця» є прикладом

інтерпретації класичних праджняпарамітських ідей в межах власне традиції мадг'ямаки (хоча і в її китайській версії), в позитивному ключі, інакше кажучи, приклад позитивного тлумачення порожнечі, яке стане базовим для шкіл третього обертання Колеса Дгарми.

Причому неподвійна вища істина, або принцип-лі, є нічим іншим як порожнечею (Цзі-цзан): «有是世諦。空爲第一義。[284] (Буття (有) – це мирська істина. Порожнеча (空) – це вища істина)».

Оскільки дві істини – неподвійні, а буття і порожнеча є мирською і вищою істиною відповідно, то цілком зрозумілим буде і твердження Сен-чжао про неподвійність буття і порожнечі: «故常空不有。常有不空。兩不相待。句句皆宗。是以聖人。隨有道有。隨空道空。空不乖有。有不乖空。兩語無病。[185] (Тож постійна порожнеча не існує, а постійне буття не є порожнім: вони не потребують одне одного. І те, і те поняття є фундаментальним. Тому святі з точки зору буття кажуть «буття», а з точки зору порожнечі кажуть «порожнеча». Порожнеча не суперечить буттю, буття не суперечить порожнечі. Обидва терміни не хворі [на хибу])».

Хоча буття і порожнеча формально є антонімами, вони не заважають одне одному. Обидва – фундаментальні і не зумовлені одне одним, не підпорядковані одне одному.

З цим пов'язані і особливості буддійської проповіді. Цзі-цзан, посилаючись на «Велику праджняпараміта сутру», говорив про це так: «菩薩住二諦中。爲衆生說法。爲著有者說空。爲著空者說有。[284] (Бодгісаттви, перебуваючи у двох істинах, проповідують для живих створінь: для тих, хто приліпився до буття, проповідують порожнечу, для тих, хто приліпився до порожнечі, проповідують буття)».

Ідеї неподвійності набудуть подальшого розвитку в інших школах

китайського буддизму (тяньтай, хуаянь, чань), де вони посідатимуть ключове місце, про що йтиметься у наступних розділах, присвячених цим традиціям.

Якщо у ранньому буддизмі під «вченням про порожнечу» розуміли насамперед вчення про залежне виникнення і відсутність «я» в людині та речах, то в сутрах праджняпараміти на перший план висувається вже не «порожнеча речей», а «порожнеча понять». Водночас необхідно відзначити, що обидва тлумачення філософії порожнечі були присутні на всіх стадіях розвитку буддійської думки: зміщувалися лише акценти.

Хоч як це парадоксально звучить, але у буддизмі другого обертання Колеса Дгарми, що з ним пов'язана назва «шунья-вада», термін 無相 («відсутність ознак», «безформність», «непроявленість») є навіть важливішим, ніж термін *шуньята* (який в одній з найважливіших праджняпарамітських сутр, «Діамантовій сутрі», жодного разу не з'являється), адже навіть власне порожнечу схарактеризовано як 無相 («безформність») – те, що нічим не зумовлене, не обмежене жодними межами (або формою), й зокрема межами дискурсивного мислення. «Діамантова сутра», таким чином, продовжує лінію *анімітти* з раннього буддизму, висвітлену у попередньому розділі на прикладі ранньобуддійської «практики порожнечі», яка також є поступовою відмовою від «понять» (相).

З іншого боку, така заміна, вказує на те, що змістом *шунья-вади* (вчення про порожнечу) на даному етапі була, насамперед, «порожнеча понять»: всі поняття є лише ілюзією, навіть такі поняття як «дгарми», «нірвана», «Будда». Тож засадничим гаслом ранньої магаяни (праджняпараміта та мадг'ямака) є твердження про те, що «всі дгарми є порожніми» 諸法空相, тобто в реальності дгарм не існує: дгарми – це лише «порожні форми», умовні назви, а не

реальність. Відповідно й засобом істинного пізнання стає тепер не аналітична мудрість-*праджня*, за допомогою якої вибудовували вчення про дгарми, а інтуїтивна мудрість *праджняпараміти*, яка, діє, виходячи за межі механізму розрізнення в площину живої реальності. Мудрість *праджняпараміти* є пізнанням, яке базується на порожнечі, й сама вона є подібною до порожнього простору і не знає ніяких меж. Вона, як це відображено у її назві, переводить нас з одного «берега» (площини мислення) на інший. Першому з них відповідає термінологічний ряд¹: 生死 («сансара»), 有相 («наявність ознак», «наявність форм», «виявленість»), 未滿智 («неповне знання»), 有 («буття»). А другому – ряд паралельних, протилежних за змістом термінів: 涅槃 («нірвана»), 無相 («безформність»), 究竟智 («вичерпне знання»), 無 («небуття» – як форма існування істинного буття – порожнечі).

Нагарджуна, хоча й заперечує релевантність будь-яких теорій щодо остаточної реальності, тим не менш підводить логічну базу, під вчення сутр *праджняпараміти*. Вносячи до нього остаточну ясність, у своєму вченні про порожнечу (*шунья-вада*) він стверджує, що: причинність є логічно суперечливою, притаманність ознак є логічно суперечливою, тотожність і відмінність є логічно суперечливими, якщо аналізувати їх у дискурсивній площині (наслідок має бути в причині, але тоді це не наслідок і т.д.). Реальні об'єкти поводять себе інакше – вони перебувають у постійному становленні і тому не можуть бути «схоплені» за допомогою метафізичного підходу. Хоч у якому місці зупинили б ми «кадр» реальності, він буде відрізнятися від неї. Нагарджуна лише вказав на цю

¹ За трактатом японського мислителя Тікō 智光 «Виклад смислу “Праджняпараміти-грідая сутри”» 般若心經述義 (яп. Ханья-сінгьō-дзюцугі, № 2202).

особливість функціонування дискурсивних структур. Це і є «вчення про порожнечу» (*шунья-вада*) Нагарджуни та його школи, тобто порожнеча понять *par excellence*.

У мадг'ямаці, як і в ранньому буддизмі, порожнеча – це *пратітья-самутпада*, але власне у поняття *пратітья-самутпада* тепер вкладають інший смисл: це будь-яка причинова залежність, зумовленість, яка охоплює всі речі. Саме в цьому значенні користується Нагарджуна цим терміном у своїх «Корінних строфах про серединність».

На підставі аналізу текстів праджняпараміти та праць Нагарджуни можна стверджувати, що порожнеча і нірвана тут співпадають, адже і першу, і другу схарактеризовано як «не буття і не небуття» 非有非無, іншими словами, трансцендентну, нефеноменальну реальність. Абсолютом для Нагарджуни є нірвана як практика, але в дискурсивній площині абсолют не існує. Порожнеча виводить нас за межі усього феноменального та дискурсивного – до царини абсолюту: це так би мовити, спосіб існування абсолюту. Такий абсолют не може бути об'єктом розрізнення, а, отже, його неможливо висловити у поняттях, тож сама порожнеча також виявляється порожньою. Абсолютний стан свідомості досяжний лише для практикуючої, але не для розрізняючої свідомості (принцип неподвійності). Фактично, як і в ранньому буддизмі, нірвана залишається питанням практики.

Таким чином, усі три шари філософії порожнечі, виділені нами напочатку (порожнеча речей, порожнеча понять та порожнеча свідомості), є присутніми у Нагарджуни. Зазвичай з іменем Нагарджуни пов'язують саме «порожнечу понять», філософію порожнечі як ілюзорності будь-яких дискурсивних структур. Але «порожнеча понять» потрібна Нагардjunі лише для того, аби відкрити шлях до нірвани – царини, порожньої від дискурсивних структур, яка власне і є

«порожнечю свідомості».

У Китаї ідеї другого обертання Колеса Дгарми приживалися поступово, через низку невдалих спроб інтерпретації (так звані «шість домів та сім шкіл» 六家七宗). Представниками ж справжньої китайської мадг'ямаки стали Сен-чжао та Цзі-цзан, що ними було засновано школу саньлунь. Утім, в її рамках ідеї класичної *шунья-вади* набували й нового звучання (зокрема, акцент на неподвійності порожнечі та буття), що наближало її мислителів вже до традиції третього обертання Колеса Дгарми.

РОЗДІЛ 4

ФІЛОСОФІЯ ПОРОЖНЕЧІ ЯК ІСТИННОЇ РЕАЛЬНОСТІ АБО ТРЕТЄ ОБЕРТАННЯ КОЛЕСА ДГАРМИ

4.1. Підстави для трансформації вчення про порожнечу

У своїй пустотності всі речі однакові. Але кожен добре знає, що речі – не однакові! Яким чином, не відкидаючи усієї попередньої традиції, розв’язати цю суперечність? Відповідаючи на це запитання буддизм відкриває нову сторінку у своїй історії та історії порожнечі. Речі справді об’єднує пустотність, але не *формально* (у тому сенсі, що всі речі не мають самостійного, незалежного існування), а *реально*: їх спільною реальністю є порожнеча, метафорично кажучи, порожня субстанція дзеркала, яка позичає свою реальність тимчасовим відображенням. Тобто тепер порожнеча – це вже не порожнеча речей у тому чи іншому розумінні, а порожнеча самого мислення. Раніше порожнеча була функцією, тепер вона набуває статусу субстанції. Так поруч з «порожнечею речей» та «порожнечею понять» висувається на перший план і стає центральною «порожнеча свідомості».

Водночас третє обертання Колеса Дгарми було лише продовженням руху Великої Колісниці у заданому попередньою традицією напрямку. Примітно, що саме праджняпарамітський текст, такий як «Абгісамаяланкара»

(*Abhisamayālaṅkāra*), який є найвідомішим віршованим викладом «Сутри праджняпараміти на двадцять п'ять тисяч рядків», є одним з наріжних текстів йогачари. Взагалі, якщо звернутися до першоджерел, то стає очевидним, що, хоча на рівні міждоктринальних дискусій школи й сперечаються між собою щодо тих чи інших теорій, філософське вчення праджняпараміти та Нагарджуни про порожнечу визнають усі наступні покоління буддистів. Водночас кожна нова школа додає до його інтерпретації щось нове.

У попередньому розділі вже йшлося про ідеї абсолюту у традиції другого обертання Колеса Дгарми. І в текстах раннього буддизму, які відкидали «я», і в текстах ще більш критично налаштованої *шунья-вади* ми тим не менш натрапляємо й на уявлення про необхідність існування «я» істинного: «隨俗法說。我非實我也。 [143] («Я», яке існує в уявленні мирян, це не справжнє «я» (實我))».

Саме позитивне тлумачення порожнечі як реальності цікавить мислителів нового напрямку. Ця реальність постає перед нами за різними назвами: «істинне “я”» (實我), «природа будди» (佛性), «природа татхагати» (如來性), *татхагата-гарбга* або «зародок (чи черевко) татхагати» (如來藏), царина Дгарми (*dharmadhātu*), таковість (*tathatā*) тощо.

4.2. Позитивне тлумачення порожнечі в йогачарі

До сутр цього спрямування належать такі відомі сутри, як: «Магапарінірвана-сутра»¹, «Сандгінірмочана-сутра»² «Ланкаватара-сутра»¹,

¹ Про неї див. нижче стор. 271.

² *Samdhinirmocana-sūtra* (解深密經, «Сутра, що роз'яснює глибокі таємниці», № 676) є найранішою власне йогачаринською сутрою [399, с. 85], її створено невдовзі після Нагарджуни, близько III ст. н. е. Хоча, як відзначають дослідники,

«Дашабгуміка-сутра», «Шрімаладеві-сімганада-сутра» та багато інших сутр, які з'явилися пізніше, ніж базові сутри праджняпараміти й утворили ґрунт, на якому постала філософія другої філософської школи магаяни – йогачари (санскр. *yogācāra*, букв. «практика йоги»). Вона з'являється у IV ст. і пов'язана з іменами Майтреї/Майтреянатхи і братів Асанги та Васубандгу. Засновник йогачари Асанга кілька років присвятив медитації на образі бодгісаттви Майтреї, від якого у містичний спосіб отримав кілька трактатів. Це було третє обертання Колеса Дгарми після «обертань» Будди Шак'ямуні (ранній буддизм) та Нагарджуни (мадг'ямака) [7, с. 317].

Йогачарі належить важлива роль у розвитку нової інтерпретації порожнечі. Як дуже влучно пише Нагао Гадзін: «Якщо мадг'яміку називають школою порожнечі або не-буття, то йогачару-віджнянаваду можна назвати “школою буття (school of being)”» [372, с. 214–215]. Утім, це не означає, що йогачара відійшла від ідей порожнечі, вона залишається вірною їм: вона теж, приміром, розрізняє *durgrhīta śūnyatā* («неправильно схоплену порожнечу») та *sugrīta śūnyatā* («правильно схоплену порожнечу») [372, с. 215].

Г. Нагао пише, що саме йогачара встановила позитивний аспект *шуньяти* (*abhāvasya bhāvaḥ* – «буття небуття»): «Вчення йогачари називають

принаймні частково, ще більш раннім є перший філософсько-релігійний трактат йогачари *Yogācārabhūmi* [399, с. 85]. Санскритський оригінал сутри не зберігся, існує кілька китайських та тибетських переклад.

¹ *Lañkāvatāra-sūtra* (入楞伽經, «Сутра про сходження на Ланку», № 671; 楞伽阿跋多羅寶經, № 670), формування тексту якої завершилося у 2-й пол. IV ст., є не лише важливим джерелом ідей йогачари, а й також наріжним текстом для традиції дзен-буддизму. Крім санскритського тексту є кілька китайських та тибетських версій.

«позитивним» через те, що приймаючи негативну ідею *шуньяти* в цілому, йогачара встановила позитивний, ствердний аспект *шуньяти* (*abhāvasya bhāvah*)» [372, с. xi].

Так, приміром, зазначає він, один із засадничих філософських трактатів йогачари Madhyāntavibhāga («Аналіз середини та крайнощів») іде далі ніж Нагарджуна: тут також ототожнено *залежне виникнення* спочатку з порожнечею й потім із серединним шляхом, але автор робить ще один крок і визначає порожнечу як «не-буття суб'єкта і об'єкта та буття цього не-буття». Ствердження порожнечі не просто як «не-буття», а як «буття не-буття» є рисою йогачари [372, с. 215]. Тож порожнеча має і негативний, і позитивний виміри¹.

Відповідно й поняття «серединного шляху» у новій традиції зміщується. Мадг'ямака стверджувала: усі дгарми – порожні, тобто про них неможна сказати, що вони є буттям чи небуттям. Натомість йогачара наполягає, що усі дгарми – і порожні (тобто не є буттям чи небуттям), і не порожні водночас. Іншими словами замість опозиції «буття – небуття» (有 – 無 [= 空]) ми отримуємо іншу опозицію «порожнеча – не-порожнеча» (空 – 不空), причому перша з них у згорнутому вигляді є присутньою у другій. У Madhyāntavibhāga про це сказано так:

«故說一切法非空非不空

有無及有故是則契中道 [127]

(Тому кажуть, що усі дгарми не порожні і не не-порожні:

буття-небуття і буття – отже, це відповідає серединному шляху)».

Дослідники висловлюють цікаве спостереження, що: «На кшталт звичайного розрізнення існування [речей] (*dharma*) та реальності (*dharmatā*) – “речі (*dharma*) є порожніми, і це є реальною природою (*dharmatā*) речей” – дуже

¹ Пізні мадг'яміки засуджували як помилкове таке розуміння порожнечі разом з вченням про лише свідомість та про три природи [372, с. 215].

схоже, що розрізнявали те, що є “порожнім” (*śūnya*), та власне “порожнечу” (*śūnyatā*), розуміючи перше як негативну порожнечу, а друге стверджувально як абсолют» [372, с. 215–216]. Водночас, схоже, що в літературі праджняпараміти та у Нагарджуни це розрізнення відверто не постулювалося.

Отже, на цьому етапі сформувалося чітке уявлення про два різновиди порожнечі – негативний та позитивний. Перший з них відповідає «порожнечі понять», другий – «порожнечі свідомості». При цьому обидва боки порожнечі розглядають як реальні (зрозуміло, що «порожнеча речей» також залишається базовою і тепер). Лише повсякчас наголошується, що принциповою помилкою було б зупинитися на «порожнечі понять» і не бачити не-порожньої «порожнечі свідомості».

Цю ідею було розвинуто в йогачарі як вчення про «три природи» (санскр. *trīsvabhāva*, кит. *сань сін* 三性, яп. *сансьō*): приписувану, зумовлену та досконало-істинну¹: «遍計所執情有理無。依他起性因緣故有。圓成實性理有非無。 [318] (Приписувана природа – в уявленні живих створінь існує, але з точки зору істини не існує. Зумовлена природа – існує як зумовлена. Досконало-істинна природа – з точки зору істини існує і не може не існувати)».

Приписувана природа 遍計所執性 (санскр. *parikalpita*, кит. *бянь цзі со чжи сін*, яп. *хентесьōсьō-сьō*) – уявлення про реальне існування речей як таких, що мають свою власну, самостійну та незалежну природу. Зумовлена природа 依他起性 (санскр. *paratantra*, кит. *і та ці сін*, яп. *етаки-сьō*) – уявлення про те, що речі виникають, зумовлені одна одною. Й, нарешті, досконало-істинна природа 圓成實性 (санскр. *pariniṣpanna*, кит. *юань чен ши сін*, яп. *ендзьō-дзіссьō*) –

¹ Докладніше див., приміром: [333]. Серед першоджерел трьом природам присвячено, зокрема, трактат Васубандху «Трісвабгава-нірдеша» (*Trīsvabhāva-nirdeśa*).

відповідає уявленню про існування істинної, досконалої реальності: насправді існує лише нирвана, сансара ж є лише наслідком нашого хибного способу дивитися на неї – подібно до того, як у темній кімнаті ми боїмося звичайної мотузки, приймаючи її за отруйну гадюку.

Відомим є порівняння трьох природ зі створеним завдяки силі магічної ілюзії слонем, яке міститься у «Трімшиці» (Trimśikā) Васубандгу (каріки 29–30)¹. Власне слон символізує тут приписувану природу, візуальний образ слона – зумовлену природу, а його реальна відсутність – досконало-істинну природу. Мантра, яку використовує маг, – це *алая-віджняна*², а шмат деревини, що з нього матеріалізують слона, – це таковість (реальність як вона є).

Ці три природи називають також «триома порожнечами» (за № 1711): «порожнечю приписуваної природи» (所執性空), «порожнечю зумовленої природи» (依他性空) та «порожнечю досконало-істинної природи» (圓成實空). Так ми майже буквально отримуємо перелік виділених нами шарів порожнечі: «порожнеча приписуваної природи» – це порожнеча понять, «порожнеча зумовленої природи» – це порожнеча речей, а «порожнеча досконало-істинної природи» – порожнеча свідомості.

Вчення про три природи йогачаринські тексти формулюють також дещо в іншому ракурсі, з точки зору відсутності власної природи, як вчення про «три не-природи» або «потрійну відсутність власної природи» (санскр.

¹ Trimśikā (або Trimśikāvijñaptikārikā, кит. Вейши сань ши лунь сун 唯識三十論頌, яп. Юйсікі-сандзю-рондзю, № 1586), «Тридцять віршів про лише свідомість», а також Vimśatikā (або Vimśatikā-kārikā, кит. Вейши ерши лунь 唯識二十論, яп. Юйсікі-нідзю-рон, № 1590), «Двадцять віршів», створені Васубандгу, – це два класичні тексти з філософії йогачари.

² Про *алая-віджняну* див. нижче прим. 270.

*triniḥsvabhāva*¹, 三無性 або 三無自性, кит. *сань у [цзи] сін*, яп. *сан-му[дзі]сьб*). Разом із вченням про три природи його сформульовано у «Сандгінірмочана-сутрі» (див.: [277]). Усі дгарми не мають власної незалежної природи у трьох відношеннях, а саме, йдеться про: відсутність власної природи в ознаках дгарм, відсутність власної природи у їх виникненні, відсутність у них власної природи у вищому розумінні. Відсутність власної природи в ознаках (*lakṣaṇa-niḥsvabhāvatā*, 相無性[性]) означає, що всі ознаки та форми речей є конвенційними і постають не завдяки самим собі, а лише завдяки нашим умовним позначенням, а з точки зору реальності їх просто не існує – це і є приписувана природа (*parikalpita*). Відсутність власної природи у виникненні (*utpatti-niḥsvabhāvatā*, 生無性[性]) означає, що речі виникають не самі собою (自然), а внаслідок дії зовнішніх чинників, іншими словами, це і є зумовлена природа (*paratantra*). І нарешті, відсутність власної природи у вищому розумінні (*paramārtha-niḥsvabhāvatā*, 勝義無性[性]) означає, що дгарми не мають «я» є чистими і перебувають у нирвані, що, у свою чергу, відповідає досконало-істинній природі (*pariniṣpanna*). Оскільки відсутність власної природи (無自性) та порожнеча (空) є синонімами, то перед нами ще один з можливих переліків трьох «порожнеч». Сутра ілюструє це промовистими метафорами: «善男子。譬如空花相。無自性性當知亦爾。譬如幻像生。無自性性當知亦爾。... 譬如虚空惟是衆色。無性所顯遍一切處。一分勝義無自性性當知亦爾。法無我性之所顯故。遍一切故。[277] (Добрі сини! Знайте, що відсутність власної природи в ознаках (相無自性性) подібна до квітів у порожнечі (空花). Знайте, що відсутність власної природи у виникненні (生無自

¹ Або з абстрактним іменником *niḥsvabhāvatā*, і тоді ієрогліфічні терміни виглядатимуть так: 三無性性, 相無性性, 生無性性 та 勝義無性性 (або ж так: 相無自性性, 生無自性性, 勝義無自性性).

性性) подібна до магічного образу (幻像). ... Знайте, що, з іншого боку, відсутність власної природи у вищому розумінні (勝義無自性性) подібна до простору (虛空), який єдиний просякає всі речі: не маючи сутності, яка мала б виявлятися, він є усюди. Адже речі (дгарми) не мають власного «я», яке б могло б виявляти себе, і тому вони є присутніми всюди)».

Тож трьом природам, або трьом шарам порожнечі, відповідають три образи: умовним позначенням – квіти у порожнечі (візерунки, які бачить у повітрі людина з хворобою очей – класична буддійська метафора сприйняття нереальних об'єктів як реальних), зумовленому виникненню – поява магічного слона, а істинній реальності – простір або порожнеча.

Тож, попри свою «позитивність», до «порожнечі понять» нова традиція ставиться не менш жорстко, ніж Нагарджуна. Поняття не містять у собі реальної субстанції речей, про які йдеться, тому всі поняття є примарними.

Насправді все, що існує, існує лише в нашій свідомості, іншими словами, існує лише свідомість. Звідси інша назва йогачари – *віджняна-вада* («вчення про свідомість», санскр. *viññānavāda*, кит. *вей ши лунь* 唯識論, яп. *юйсікі-рон*) або *чїтта-матра* («[вчення про] лише свідомість», санскр. *cittamātra* кит. *вей сїнь* 唯心, яп. *юйсін*)¹. Серед понять годі шукати істинні чи неістинні – усі вони плід нашої розумової діяльності.

Так, хибною є не лише цілковито абсурдна з точки зору здорового глузду ідея «рогів у зайця» (兔角, санскр. *śaśa-viṣāṇa*, *śaśa-śṛṅga*), але й ідея «рогів у корови». «Ланкаватара-сутра» говорить про два різновиди прихильників «зовнішніх шляхів» – тих, хто переконаний, що у зайця є роги, і тих, хто переконаний у тому, що у корови є роги, або у тому, що рогів у зайця немає: «大慧。復有餘外道。... 見已計著無兔角橫法。作牛有角想。大慧。彼墮二見不解

¹ Або *віджняна-матра* (санскр. *viññānamātra*, кит. *вей ши* 唯識, яп. *юйсікі*).

心量。... 離有無不應作想。大慧。若復離有無而作兔無角想。是名邪想。 [111] (Магаматі, є й інші прихильники «зовнішніх шляхів» ... Вони вже бачать вигадку і [знають], що рогів у зайця немає, але вони гадають, що роги є у корови. Магаматі, вони упадають у два хибні бачення і не розуміють роботи думки. ... Слід облишити буття і небуття і не слід створювати ідеї. Магаматі, якщо облишивши буття і небуття, ти створюватимеш ідею, що у зайця немає рогів – це [теж] хибна ідея»).

І той, хто вважає, що роги є у зайця, і той, хто вважає, що роги є у корови, обидва помиляються. Крім тих, хто вперто переконаний, що роги у зайця є, існують два більш витончені різновиди прихильників «зовнішніх шляхів» – одні типу «відсутності рогів у зайця» (абсурдних речей немає), інші типу «рогів у корови» (звичайні речі є): «佛告聖者大慧菩薩。有一種外道邪見執著空無。所有妄想分別智因有二。自體無體。分別兔角無。如兔角無諸法亦無。大慧。復有餘外道。見四大功德實有物。見各各有差別相實無兔角。虛妄執著妄想分別實有牛角。大慧。彼諸外道墮於二見不知唯心。 [112] (Будда мовив: «Шляхетний бодгісаттво Магаматі, існує різновид хибних поглядів у прихильників «зовнішніх шляхів», коли прив'язуються до нереальних речей. Є два роди причин хибного розрізняючого мислення: [наявність] власної субстанції та відсутність субстанції. [У першому випадку] бачать, що у зайця немає рогів: як немає у зайця рогів, так немає і всіх речей (дгарм). [У другому випадку], Магаматі, є решта прихильників «зовнішніх шляхів», які вважають, що властивості чотирьох першоелементів є реально існуючими речами, що всі вони різняться за ознаками, і рогів у зайця справді немає, [натомість] вони хибно прив'язані до помилкової думки, що роги є у корови. Магаматі, ці прихильники «зовнішніх шляхів» упадають у два хибні бачення і не знають [вчення про] лише свідомість (唯心))»).

Існує лише так звана «свідомість-скарбниця» (*ālayavijñāna*) – усе решта є хвилюванням її вмісту¹.

Як роги зайця – дгарми (речі) не існують в реальності як субстанція. Дгарми не народжуються, як не виникають роги у зайця: «若離有無諸法不生故。是故大慧。一切法不生。大慧。一切法如兔角驢駝等角。大慧。愚癡凡夫妄想分別分別諸法。是故一切諸法不生。大慧。一切諸法自體相不生。[112] (Без буття і небуття дгарми не можуть народитися. Тому, Магаматі, усі дгарми не народжуються. Магаматі, усі дгарми подібні до рогів зайця, рогів віслюка, верблюда тощо. Магаматі, невігласи-простолюдини завдяки хибному розрізненню розрізняють дгарми. Тому дгарми не народжуються. Магаматі, власна субстанція та ознаки (自體相) всіх дгарм не виникають)».

Не поступаючись праджняпараміті та мадг'ямаці у змалюванні примарності мисленневих конструктів («порожнеча понять»), нова традиція водночас наголошує необхідність існування абсолюту («порожнеча свідомості»). Погляньмо ж, як представлені ці ідеї в одній з найважливіших сутр нової хвилі, «Магапарінірвана-сутрі», на прикладі поняття «природи будди».

¹ *Алая-віджняна* (*ālayavijñāna*, кит. *цзан ши* 藏識, яп. *дзōсікі*; або *алайє ши* 阿賴耶識, яп. *араясікі*) – свідомість-скарбниця. Згідно з вченням йогачари, існує вісім свідомостей, або, точніше, три рівні розгортання свідомості: *алая-віджняна* («сховище» усього нашого досвіду), *манас* або *клішта-манас* (*kliṣṭa-manas* – забруднений розум, генератор нашого «я») та шість різновидів звичайної свідомості (свідомість побаченого, почутого, смаку тощо). Забруднений розум приймає зміст *алая-віджняни* за наше «я». В *алая-віджняні* сполучається абсолютне і феноменальне: можна сказати, що *алая-віджняна* є наповненою порожнечею. *Алая-віджняна* без свого наповнення – це *татхагата-гарбга*.

4.3. Природа будди та порожнеча в магаянській «Магапарінірвана-сутрі»: порожнеча і не-порожнеча або «порожнеча першого значення»

Одним з найважливіших канонічних текстів магаяни є «Сутра про велику парінірвану» 大般涅槃經 (кит. Да баньнепань цзін, яп. Дайхацунехангьō, санскр. Mahāparinirvāṇa-sūtra), або ж скорочено «Сутра про нирвану» чи «Нірвана-сутра» 涅槃經 (кит. Непань цзін, яп. Нехангьō, санскр. Nirvāṇa-sūtra)¹, текст якої, вочевидь, остаточно сформувався у 2-й пол. IV ст. [244, с. 70]². Її санскритський оригінал не дійшов до наших днів, за винятком окремих фрагментів. Але збереглися повністю три китайські переклади сутри, здійснені приблизно на початку V ст.: Дгармакшемою (кит. Таньучень 曇無讖) – так звана північна версія (№ 374), Джнянабгадрою (кит. Хуй-янь 慧嚴) вкупі з іншими перекладачами – так звана південна версія (№ 375), котра являє собою переробку перекладу Дгармакшеми, а також значно коротший переклад Фа-сяня 法顯 (№ 376). Є також два більш пізніх тибетських переклади: один зроблено з санскритського оригінала, інший з китайського перекладу.

У цьому дослідженні ми спираємося на переклад Дгармакшеми, оскільки саме він є традиційним для далекосхідної магаяни. Річ у тім, що більш ранній переклад Фа-сяня був значно коротший і містив лише шість сувоїв (тибетські

¹ Магаянську «Нірвана-сутру» не слід плутати з однойменною гінаянською сутрою, написаною мовою палі, яка належить до раннього буддизму й істотно відрізняється від неї за змістом.

² «Нірвана-сутра» є однією з найдовших буддійських сутр і створення її розтягнуто у часі: С. Годж вважає, що формування основного тексту сутри припадає переважно на період приблизно з 100 р. н. е. до 220 р. н. е. [361, с. 4].

переклади також короткі), натомість переклад Дгармакшеми обіймав вже сорок сувоїв, причому перші десять сувоїв за змістом в цілому відповідали перекладу Фа-сяня, решта ж, як вважають дослідники, найімовірніше є результатом творчості власне перекладача, оскільки жодних ознак існування довгого санскритського оригінала досі не виявлено (натомість відкрито окремі фрагменти короткого тексту). Переклад Дгармакшеми став ключовим для історії китайського буддизму та далекосхідної магаяни в цілому ще й тому, що він містить надзвичайно важливу ідею, відсутню в короткій версії сутри: ідею про те, що «природу будди» мають навіть іччхантіки (ті, хто цілковито знищив у собі усяке благе коріння). До появи цього перекладу більшість китайських буддистів відмовлялися її визнавати.

Отже, попри обґрунтовані сумніви щодо автентичності переважної частини перекладу Дгармакшеми, не можна сумніватися в його незаперечній впливовості та значущості, а отже, й автентичності, для подальшої традиції далекосхідної магаяни. Тож наразі нас цікавитиме підхід до «природи будди», представлений саме у цьому тексті.

Єдиний повний переклад «Нірвана-сутри» англійською мовою належить Ямамото Кōсьō (山本晃紹) і зроблений ним у 70-х роках ХХ ст. [The Mahayana 1999–2000]. Однак, на думку японського дослідника Юяма Акіри (湯山明), текст Ямамото фактично являє собою не прямий переклад з китайського оригіналу, а радше переклад з тексту, поданого у японському зібранні «Кокуяку іссай-кьō» 國譯一切經 («Усі сутри в перекладі японською мовою»), який вважають класичним японським перекладом сутри. До того ж А. Юяма вказує, що у даному виданні вміщено переклад південної версії сутри, а не версії Дгармакшеми. Більше того, відзначають, що переклад К. Ямамото дуже часто є неточним (див. статтю: 涅槃經 у [352]).

Російською мовою окремі розділи сутри переклав Ф. В. Шведовський, який присвятив свою дисертаційну роботу дослідженню «Нірвана-сутри» у тлумаченні японського буддійського наставника Нітірена [303; 131]. Це єдине відоме нам наразі дослідження «Нірвана-сутри» у російській буддології (якщо не враховувати публікації санскритських фрагментів, згаданих вище)¹.

У центрі уваги «Нірвана-сутри» перебуває поняття «природа будди» 佛性 (кит. *фо сін*, яп. *буссьō*) або «сутність будди» чи «буддовість», одним словом, те, що робить будду буддою. Утім, у тому ж значенні в тексті сутри вживані також терміни «зародок (або черево) татхагати» 如來藏 (кит. *жулай цзан*, яп. *ньорайдзō*, санскр. *tathāgatagarbha*) та «природа татхагати» 如來性 (кит. *жулай сін*, яп. *ньорайсьō*), адже *tathāgata* та *buddha* є синонімами. Водночас для терміна «природа будди» (佛性) неможливо вказати якогось одного санскритського відповідника – так могли перекладати цілу низку термінів, як от: *buddhatā*, *buddhatva*, *tathāgatagarbha*, *tathatā*, *buddhadhātu*, *prakṛtivyavadāna* тощо [334, с. 1–2]. На думку дослідників, така відсутність усталеного терміну в санскритських джерелах й очевидна його наявність у китайських наочно свідчить про те, що в індійському буддизмі на момент його проникнення у Китай не було чітко сформованої філософії «природи будди» [334, с. 1, 125]. Тож ця концепція не була провідною для більш раннього буддизму і розвинулася повною мірою вже після його приходу до Китаю в процесі перекладу та осмислення буддійських текстів.

Для раннього буддизму, справді, концепції такого роду були

¹ Докладніше про «Нірвана-сутру» та її переклади див.: [129; 130; 303; 131]. Досить докладну інформацію про оригінали, що збереглися, переклади європейськими мовами та дослідження сучасних вчених див. на сайті «Digital Dictionary of Buddhism» (словникова стаття 涅槃經) [352].

нехарактерними, адже його вчення ґрунтувалося на запереченні існування абсолютних речей (вчення про не-«я», вчення про залежне виникнення), натомість «природа будди» як істинна реальність усього суцього, на перший погляд, якраз і претендує на цей статус. Утім, це не зовсім так: насправді філософія «природи будди» (*татхаґата-гарбґи*) не суперечить ранньобуддійському вченню про порожнечу. У цьому відношенні гарним епіграфом до дослідження, присвяченого співвідношенню цих двох ключових для буддизму понять, може бути уривок з «Ланкаватара-сутри»: «爲諸一切愚癡凡夫。聞說無我生於驚怖。是故我說有如來藏。 [112] (Усіх нерозумних простолюднів, коли вони чують проповідь про те, що «я» немає (無我), охоплює переляк, тому я проповідую, що є *татхаґата-гарбґа* (如來藏))».

Отже, у сутрі прямо сказано, що, насправді, базовим для буддійської філософії є вчення про не-«я», але оскільки його проповідь наштовхується на нерозуміння та недовіру з боку непідготованих слухачів, його викладають в іншій формі – у вигляді вчення про *татхаґата-гарбґу*. Аби з'ясувати, які підстави має під собою таке твердження, звернімося тепер безпосередньо до маґаянської «Нірвана-сутри».

«Нірвана-сутра» є одним з найбільших за обсягом текстів буддійського канону, тож недивовижно, що саме тут ми подибуємо найбільш розгорнутий і різнобічний розгляд цього поняття. Проте вичерпний аналіз цього розгляду у свою чергу також вимагає розлогого монографічного дослідження, тож наразі нас цікавитиме лише один його аспект: онтологічний статус, тобто питання про те, чим власне є і в який спосіб існує природа будди, та пов'язане з цим нове розуміння порожнечі.

Крізь весь текст «Нірвана-сутри» проходить центральна ідея, повторювана багаторазово у тексті сутри, як свого роду рефрен: «Усі до одного

живі створіння мають природу будди (一切衆生悉有佛性)» [50]. Природу будди мають навіть іччхантіки (*icchantika*), люди, які викоренили в собі усі добрі первні й у такий спосіб позбавили себе можливості бачити шлях до нирвани¹: у даний момент вони справді нездатні просуватися уперед, але природа будди, захована в них самих, є незнищеною, а отже, рано чи пізно вони побачать її у собі й досягнуть нирвани. Щоправда, цю думку вже було закладено у дещо більш ранній «Лотосовій сутрі»², у якій термін «природа будди» безпосередньо не трапляється, але сама ідея звучить досить чітко: «У землях усіх десяти сторін світу кожен стане буддою! (於十方國各得成佛)» [142].

Підстави для появи вчення про внутрішньо притаманну усьому живому незнищенну реальність ми знаходимо й у більш ранніх шарах буддійської традиції, а саме, у буддійській космології: зазвичай місце нового народження істоти визначає накопичена нею карма, але в періоди знищення світів живим істотам ніде перевтілюватися, окрім як у вищих світах, оскільки нижчі цілковито зруйнуються, і це, у свою чергу, можливо лише завдяки тому, що кожна істота має необхідний для цього благий субстрат [356, с. 125].

Утім, шлях до утвердження й загального прийняття «природи будди» в якості такого субстрату був тривалим. Твердження про те, що «всі до одного живі створіння мають природу будди», має виразний сотеріологічний характер, однак

¹ Положення про те, що іччхантіки теж мають природу будди, було предметом запеклих суперечок у середовищі китайських буддистів, аж поки не з'явився остаточний, повний переклад «Нірвана-сутри» китайською мовою.

² «Лотосова сутра» чи повністю «Сутра квітки лотосу дивовижної Дгарми» 妙法蓮華經 (кит. Мяофа лянхуа цзін, яп. Мьōхō-ренге-кьō, санскр. Saddharmapuṇḍarīka-sūtra). Її перший китайський переклад датують серединою III ст. [233, с. 325].

за ним стоїть суто філософський підхід до проблеми буття, який був пов'язаний з новим етапом розвитку буддійської думки, а отже, вимагав вироблення цілого пласту нових поглядів щодо базових проблем буддизму.

Вчення Будди виголошує, що немає нічого постійного, все є невічним, непостійним (*anitya*), а все, що змінюється, страждає, і у такий спосіб все, що існує, постійно зазнає страждання (*duḥkha*): іншими словами, все є *порожнім* (*śūnya*), тобто не має свого власного, ні від чого не залежного буття (*svabhāva*). Немає жодного острівка буття, що уникав би дії цього закону. Вихід лише один – за межі буття, до нирвани.

Але неминучо поставало питання: якщо все мінливе та вражене стражданням, то як бути з проблемою істинного буття та власне буддійськими ідеалами – нирваною чи досягненням стану будди? Ранній буддизм в цілому ухилявся від відповіді на це запитання. Спочатку наголошувалося вчення про порожнечу людського «я» («вчення про не-я», санскр. *anātma-vāda*), яке є головним об'єктом прив'язаності та джерелом страждання; натомість реальність визнавали за дгармами, елементами, на які розкладався весь струмінь свідомого буття людини (перше обертання Колеса Дгарми). На наступному етапі в реальності було відмовлено й цим елементам, які було також визнано «порожніми», усього лише умовними позначеннями, а не чимось реальним («вчення про порожнечу», санскр. *śūnya-vāda*) – це було друге обертання Колеса Дгарми. Тепер же не залишалось вже нічого, що не було б «порожнім». Але питання про *істинну природу* буття залишалось. Третє обертання Колеса Дгарми означало, що пошук відповіді на нього тепер стає головним завданням для буддійських мислителів. «Нірвана-сутра» є одним з центральних канонічних текстів, створених в цьому ключі, який «здійснив справжній переворот в розумінні китайцями буддизму і багато в чому визначив подальший напрямок

еволюції далекосхідної Магаяни» [244, с. 70].

Слід зазначити, що «Нірвана-сутра» не є текстом, де ця ідея звучить вперше. Найбільш раннім викладом вчення про природу будди вважають Tathāgatagarbha-sūtra 大方等如來藏經 (кит. Дафанден жулай цзан цзін, яп. Дайхōдō-ньорайдзō-кьō), яка не збереглася на санскриті, але дійшла до наших часів у двох китайських та тибетському перекладах, найраніший з яких датується початком V ст. [401, с. 16]¹. Уже тут майже дослівно присутні основні ідеї «Нірвана-сутри», з єдиною відмінністю, що як синонім «природи будди» тут частіше виступає термін «зародок татхагати» (*tathāgatagarbha*)²: «一切衆生如來之藏常住不變。[67] (Зародок татхагати (如來之藏) усіх живих створінь перебуває постійно і не змінюється)». І ще: «佛觀衆生類悉有如來藏 [67] (Будда бачить, що живі створіння всі до одного мають зародок татхагати (如來藏))». Або: «善男子。一切衆生。雖在諸趣煩惱身中。有如來藏常無染汚。[67] (Добрі сини! Усі живі створіння, хоча й перебувають у стражденному тілі, народженому на одному з [поганих] шляхів, мають зародок татхагати (如來藏), вічний та незабруднений)».

Головна ідея, виголошена у сутрі, полягає в тому, що кожна жива істота

¹ Китайський текст:

1) «Дафанден жулай цзан цзін» 大方等如來藏經 (яп. Дайхōдō-ньорайдзō-кьō), перекладений китайською Буддгабгадрою 佛陀跋陀羅 (359–429) на поч. V ст. [401, с. 16]; текст оригінала див.: [67].

2) «Дафангуан жулай цзан цзін» 大方廣如來藏經 (яп. Дайхōкō-ньорайдзō-кьō), перекладений китайською Амогваджрою 不空 (705–774) [401, с. 16]; текст оригінала див.: [63].

Докладне дослідження цього тексту див.: [401].

² Хоча паралельно вживається й термін «природа будди» у тому самому значенні (наприклад: «汝等自身皆有佛性 [67] (Усі ви самі в собі маєте природу будди)»).

має в самій собі зародок татхагати, так би мовити «зернятко будди», непомітне для ока звичайної людини, але яке чудово бачить Будда, з якого неодмінно колись виросте плід просвітлення, адже це зерно вічно залишається неушкодженим, хоч як глибоко було б воно заховане у нетрях стражденного світу сансари.

Але у цьому відносно невеликому за обсягом тексті не порушено питання про онтологічний статус цієї «природи». Забігаючи дещо наперед зазначимо, що тут «природу будди» ще не роз'яснено як порожнечу: сполучення ієрогліфів «虛空» трапляється лише у значенні «повітря», коли перед проповіддю сутри дивовижні квітки лотоса злітають угору та зависають над зібранням людей та інших істот, що зійшлися, аби послухати Будду (окремо ієрогліф 空 тут взагалі не подибуємо).

Поняття «природа будди» є центральним також для однойменного «Трактату про природу будди» 佛性論 (кит. Фосін лунь, яп. Буссьō-рон), що його приписують Васубандгу (IV–V ст.)¹. Але й тут фактично лише у двох місцях безпосередньо вказано на співприродність «природи будди» та порожнечі: «一切凡聖衆生。並以空爲其本。所以凡聖衆生。皆從空出故。空是佛性。佛性者即大涅槃。[41] (Усі живі створіння, як звичайні люди, так і святі мудреці, за своєю основу мають порожнечу (空). Усі живі створіння – і звичайні люди, і святі мудреці – вийшли з порожнечі, тому порожнеча – це природа будди (佛性), а природа будди – це велика нірвана». І також: «故經說無一衆生出如來法身外者。如無一色出虛空外者故。[41] Тому сутра говорить: жодне живе створіння не виходить за межі дгармового тіла Татхагати (如來法身), так само, як жодна матеріальна річ (色) не виходить за межі простору (порожнечі) (虛空))».

¹ Китайською текст перекладено у VI ст. Парамартхою. Санскритський оригінал тексту не знайдено, більше того, дослідники припускають, що Парамартха міг бути не перекладачем, а автором цього трактату.

Однак у тексті трактату акцент зміщується на доктринально болючу проблему іччхантіків і ця ідея більш докладно не розвивається. Натомість у «Нірвана-сутрі» розуміння природи будди як порожнечі стає умовою існування природи будди як такої. Чому так?

Досягнення стану будди та входження до нірвани – найвища ціль й найбільше благо з точки зору буддійського вчення, оскільки досягнення стану будди означає звільнення від страждання. Це означає, що природа будди не може мати жодних властивостей, які спричиняють страждання. Так вона не може бути непостійною 無常 (кит. *у чан*, яп. *мудзьō*, санскр. *anitya*), адже все минуше змушує нас страждати: «如來無常即爲是苦。若是苦者云何生樂。以於苦中生樂想故。名爲顛倒。樂生苦想。名爲顛倒。樂者即是如來。苦者如來無常。若說如來是無常者。是名樂中生於苦想。[50] (Татхагата як непостійність (無常) – це страждання. Якщо це страждання, то яким же чином тоді виникне блаженство? Гадати, що у стражданні джерело блаженства, чи ж вважати блаженство джерелом страждання, означає поставити все догори дригом. Блаженство – це Татхагата. Страждання – це Татхагата як непостійність. Але говорити про Татхагату як про непостійність, це все одно, що у блаженстві бачити джерело страждання)».

Починаючи з «постійності» (常), «Нірвана-сутра» шляхом логічного розмірковування послідовно повертає природі будди усі чотири атрибути абсолютного буття: постійність, блаженство, «я» («самість») та чистоту (常樂我淨, санскр. *nitya, sukha, ātman, śubha*), свого часу вигнані з буддійського вчення про реальність, яке відкидало можливість існування у цьому світі будь-чого абсолютного. Щоправда, сутра витлумачує ці атрибути вже у новому ключі (див. цитату з сутри нижче у тексті).

Але що ж є в реальності такого, що не є підвладним стражданню?

«Нірвана-сутра» знаходить відповідь – це порожнеча 虛空 (кит. *сюйкун*, яп. *кокӯ*, санскр. *ākāśa*). Сутра виголошує, що порожнеча та природа будди це одне й те саме, оскільки й те, й інше не є підвладним стражданню: «所言苦者爲無常相是可斷相是爲實諦。如來之性非苦非無常非可斷相。是故爲實虛空。佛性亦復如是。 [50] (Страждання – це непостійність, його можливо перервати – така істина. Природа татхагати – це не страждання, не непостійність, її не може бути перервано, тому вона є справжньою порожнечею (虛空). Такою ж є й природа будди)».

Природа будди, подібно до порожнечі, не існує у минулому, теперішньому чи майбутньому, оскільки того, що було, вже немає, того, що буде, ще немає, а того, що є зараз, не було раніше і не буде потім. Отже, немає сенсу говорити про природу будди в категоріях часу, як ми це робимо стосовно звичайних минутих речей. Так само не працюють тут і просторові характеристики: «我又說言衆生佛性猶如虛空。虛空者非過去非未來非現在非內非外。非是色聲香味觸攝佛性亦爾。 [50] (Я також проповідую живим створінням, що природа будди є подібною до порожнечі (虛空). Порожнеча – не має нічого минулого, ані майбутнього, ані теперішнього, вона не знаходиться ані всередині, ані зовні, вона не є кольором чи формою, звуком, запахом, смаком, відчуттям дотику. Такою ж є й природа будди)».

Попри те, що природа будди є у всіх живих створінь, вона не може знаходитися в них, чи у чомусь взагалі, позаяк усе є перемінним й минуцим, а природа будди є постійною, незмінною й незнищеною, більше того, вона взагалі не може *перебувати*, адже перебувати може лише минуцие. Перебувати вона може лише у розумінні «перебувати вічно», як це звучить у відомій цитаті з сутри: «природа будди перебуває постійно й не знає змін (佛性常住無變易)» [50].

Власне термін *ākāśa* (虛空) не є новим для історії буддизму, оскільки *ākāśa*

– це одна з *asaṃskṛta*-дгарм. Ми вже знаємо, що згідно з буддійською теорією дгарм усі дгарми поділяються на дві основні групи: *saṃskṛta* та *asaṃskṛta*, тобто втягнуті в буття та не втягнуті в буття (інакше, зумовлені та незумовлені). Переважна більшість дгарм належить до першої групи й складає струмінь мирського буття, позаяк їм притаманні чотири ознаки «дгарм, втягнутих у буття»: народження, перебування, зміна та зникнення. Натомість до другої належать усього лише три дгарми, не втягнених у круговерть буття: *ākāśa* (虛空), *pratisaṃkhyā-nirodha* (擇滅), *apratisaṃkhyā-nirodha* (非擇滅)¹.

«Нірвана-сутра», відштовхуючись від цього значення терміна *ākāśa*, ще більш переконливо обґрунтовує «порожність» природи будди: «善男子。一切有爲皆是無常。虛空無爲是故爲常。佛性無爲是故爲常。虛空者即是佛性。[50] (Добрі сини! Усі *saṃskṛta* [дгарми] є непостійними, порожнеча (虛空, *ākāśa*) належить до *asaṃskṛta* [дгарм], тому вона є постійною. Природа будди є постійною, тому що вона – *asaṃskṛta*. Порожнеча (虛空) – це і є природа будди)».

Порожнеча-*ākāśa* (虛空) висувається в сутрі на перший план і стає «порожнечею першого значення» («порожнечею у вищому сенсі») 第一義空 (кит. *dī-i* кун, яп. *дайімірі-кү*, санскр. *paramārtha-sūnyatā*)²: «善男子。佛性者名

¹ У класифікації на сто дгарм до них додають ще три дгарми: *acala-nirodha* (不動滅), *saṃjñā-vedanā-nirodha* (想受滅), *tathatā* (眞如).

² У спорідненій «Нірвана-сутрі» за загальним спрямуванням думки «Лотосовій сутрі» цей термін не трапляється, але вже тут є згадки про те, що сутність усіх дгарм є подібною до порожнечі-*ākāśa*: «菩薩觀諸法性無有二相 猶如虛空又見佛子心無所著 [142] (...бодгісаттви бачать, що природа усього суцього (дгарм) є не-подвійною, що вона є подібною до порожнечі, а серце синів будди не має прив'язаностей)». Згадки про порожнечу-*ākāśa* у зв'язку з неподвійністю є також у праджняпарамітських сутрах.

第一義空。第一義空名爲智慧。所言空者不見空與不空。智者見空及與不空。常與無常苦之與樂我與無我。空者一切生死。不空者謂大涅槃。乃至無我者即是生死。我者謂大涅槃。見一切空不見不空不名中道。乃至見一切無我。不見我者不名中道。中道者名爲佛性。以是義故。佛性常恒無有變易。[50] (Добрі сини! Природа будди – це порожнеча першого значення (第一義空). Порожнеча першого значення – це мудрість. Те, що називають порожнім (空) – це коли не бачать порожнечу і не-порожнечу, мудрість – це коли бачать порожнечу і не-порожнечу, постійність і непостійність, страждання й блаженство, «я» і не-«я». Порожнє (空) – це вся сансара. Не-порожнє (不空) – це велика нірвана. Й так само [з усіма чотирма властивостями: постійністю, блаженством, чистотою] аж до не-«я» (無我), яке є сансарою, і «я» (我), яке є великою нірваною. Бачити, що все є порожнім, і не бачити, що [все] є не-порожнім – це не серединний шлях (中道). Й так само [з усіма чотирма властивостями] аж до не-«я»: бачити не-«я» усього і не бачити «я» – це не серединний шлях. Серединний шлях – це природа будди. У цьому розумінні природа будди є постійною і не знає змін (佛性常恒無有變易))».

Як видно з цього уривка, «Нірвана-сутра» у зв'язку зі своїм розумінням «природи будди» наполягає також на новому розумінні серединного шляху. Спочатку слідування серединним шляхом означало «золоту середину» між розпустою та аскетизмом, а також, з філософської точки зору, між етерналізмом та нігілізмом й полягало в осягненні того, що все є порожнім внаслідок дії закону залежного виникнення, але водночас є зв'язаним цим законом одним кармічним

З іншого боку, вислів «порожнеча першого значення» (第一義空) траплявся й у більш ранніх буддійських текстах, наприклад, у Сам'юктагамі (№ 99), але там його було осмислено в контексті закону залежного виникнення (див. другий розділ).

ланцюгом. З точки зору «Нірвана-сутри» цього недосить: «無明覆故令諸衆生不能得見。聲聞緣覺見一切空不見不空。... 以是義故。不得第一義空。不得第一義空故不行中道。無中道故不見佛性。[50] (Завіса невідання, що вкриває [розум] живих створінь, не дає їм змоги побачити це. Шраваки та пратьєкабудди бачать, що все порожнє (空), але не бачать, що [все] не порожнє (不空) ... тому вони не отримують порожнечі першого значення (第一義空), не отримавши порожнечі першого значення, вони не слідуєть серединним шляхом (中道), а позаяк вони не слідуєть серединним шляхом, то вони не бачать природу будди)».

Золота середина «зміщується»: колишній серединний шлях виявляється лише однією з крайнощів, лише частиною істини, яку приймають за ціле (подібно до того, як сліпці, обмацуючи слона, приймали окремі частини його тіла за власне слона). Натомість повна істина полягає у тому, що все суще – є порожнім (нереальним), але природа будди є не-порожньою (реальною). Причому більш важлива якраз друга, позитивна «половина» серединного шляху – осягнення «порожнечі вищого значення», позаяк це і є стан будди: «菩薩摩訶薩無所得者名常樂我淨。菩薩摩訶薩見佛性故得常樂我淨。是故菩薩名無所得。有所得者名無常無樂無我無淨。菩薩摩訶薩斷是無常無樂無我無淨。是故菩薩名無所得。復次善男子。無所得者名第一義空。菩薩摩訶薩觀第一義空悉無所見。是故菩薩名無所得。有所得者名爲五見。菩薩永斷是五見故得第一義空。是故菩薩名無所得。[50] (Бодгісаттви-магасаттви нічого не отримують – це і є [чотири ознаки істинного буття:] постійність, блаженство, «я» та чистота (常樂我淨). Бодгісаттви-магасаттви бачать природу будди (佛性) й тому отримують постійність, блаженство, «я» і чистоту. Тому бодгісаттв називають «тими, хто нічого не отримує» (無所得). Якщо щось отримується (有所得) – це називають не-постійністю, не-блаженством, не-«я» і не-чистотою. Бодгісаттви-магасаттви полишають ці не-постійність, не-блаженство, не-«я» й не-чистоту, й тому їх звать

«тими, хто нічого не отримує». Далі, добрі сини! Коли нічого не отримується – це зветься порожнечою першого значення (第一義空). Бодгісаттва-магасаттва прозрів порожнечу першого значення і не має більше жодних поглядів. Тому бодгісаттву називають «тим, хто нічого не отримує». Ті, хто щось отримує, виявляються носіями п'яти [хибних] поглядів. Оскільки бодгісаттва назавжди пресік ці п'ять [хибних] поглядів, він отримує порожнечу першого значення (得第一義空). Тому бодгісаттв називають «тими, хто нічого не отримує» (無所得))».

«Отримати порожнечу першого значення» – це воістину *нічого* не отримати або ж отримати «ніщо». Оскільки «ніщо» не може бути предметом володіння, то немає й самого володіння. Таким чином, побачити природу будди означає повністю звільнитись від володіння як такого¹, а отже й від будь-якої прив'язаності та залежності, які породжують страждання, а це власне і є вихід із запаморочливої круговерті сансари.

Отже, згідно із вченням «Нірвана-сутри», слідування серединним шляхом передбачає досягнення не лише порожнечі ілюзорності 空 (*śūnyatā*), але й порожнечі істинної реальності – порожнечі-*ākāśa* (虛空) або «порожнечі першого значення», «найвищої порожнечі» (第一義空), яка є єдиною можливою формою існування істинної реальності і є нічим іншим як природа будди (佛性).

4.4. Інтерпретація буддійського поняття порожнечі у «Грідая-сутрі»

Отже, ми є свідками того, що зміщуються акценти в тлумаченні базових понять буддизму, з'являються нові доктринальні тексти, які відверто розвивають

¹ Оскільки у цьому розумінні *отримати* природу будди цілковито неможливо, у буддійській літературі популярним є вислів «побачити природу будди», тобто досягнути «природу будди», відкрити та пізнати її в собі.

ці ідеї. З іншого ж боку, відкриваються можливості для переосмислення доктринальних текстів попередньої традиції.

Тут ми ще раз повернемося до одного з найбільш шанованих та популярних текстів буддизму магаяни, яким є «Сутра серця» (Hṛdaya-sūtra, кит. Сінь цзін 心經, яп. Сінгьō). Цього разу аби поглянути на її ідеї не зсередини традиції, з якої вона постала, а з точки зору традиції, яку породила вона сама в контексті розвитку шкіл третього обертання Колеса Дгарми.

Цю сутру вшановують майже всі школи магаяни, але у спеціальних дослідженнях, присвячених цій сутрі, зазвичай звучить лише одна її інтерпретація – мадг'яміківська. Чи означає це, що сприйняття цієї сутри є однаковим у всіх цих школах? Або, інакше, чи є мадг'яміківське тлумачення «Сутри серця» єдино можливим?

Нас цікавитиме основний смисловий блок сутри, в якому пояснюється природа порожнечі: «觀自在菩薩。行深般若波羅蜜多時。照見五蘊皆空。度一切苦厄。舍利子。色不異空。空不異色。色即是空。空即是色。受想行識亦復如是。舍利子。是諸法空相。不生不滅。不垢不淨不增不減。[21] (Коли бодгісаттва Авалокітешвара занурився у практику глибокої праджняпараміти, він ясно побачив, що всі п'ять скандг порожні (五蘊皆空), й звільнився від будь-якого страждання: «Шаріпутро! Форма (色) не відрізняється від порожнечі (空), порожнеча не відрізняється від форми. Форма – це і є порожнеча, а порожнеча – це і є форма. Відчуття, уявлення, вольові (кармічні) рушії, свідомість – так само. Шаріпутро! Таким чином порожнеча є ознакою всіх дгарм (諸法空相): вони не народжуються й не гинуть, не брудняться й не очищуються, не більшають і не меншають»»).

Як слід розуміти цей стислий філософський пасаж? Звернімося, насамперед, до праць науковців, які перекладали цей текст (з мови оригіналу)

російською мовою.

Наразі нам відомо вісім наукових перекладів «Сутри серця» російською мовою таких дослідників, як: А. А. Терентьев [236], С. Ю. Лепехов [113], В. П. Андросов [32, с. 81–88], Є. О. Торчинов [244, с. 231–234], В. П. Мазурик [87, с. 266–272], Н. М. Трубнікова [249, с. 139; 248, с. 306], І. С. Урбанаєва [232, с. 8–11], а також переклад з тибетської С. Хоса, здійснений ним в рамках перекладу з англійської мови книги Далай-лами XIV, спеціально присвяченої цій сутрі [54, с. 52–53]¹. Слід також окремо відзначити праці Н. М. Трубнікової, яка досліджує вчення засновника японської буддистської школи сінгон Кūкая 空海 (774–835) і зокрема тлумачення ним «Сутри серця» [249, с. 134–140; 248, с. 277–311]. Вона переклала трактат-коментар Кūкая «Таємний ключ до сутри-серця праджня[-параміти]», який містить в собі текст «Сутри серця» [248, с. 291–311]; крім цього, вона подає свій переклад сутри й окремо, хоча і знов-таки в контексті творчості Кūкая [249, с. 139; 248, с. 306]. Існує також переклад сутри українською М. Васильєвої, здійснений з тибетської мови [34, с. 7–10].

Перший відомий нам переклад (з тибетської мови) «Сутри серця» належить С. Ю. Лепехову. У статті, що передує його перекладу трьох праджняпарамітських сутр, і, зокрема, «Сутри серця», пояснюючи, який смисл вкладали у поняття порожнечі буддисти, він говорить: «Так само як і душа, дгарми позбавлені того, що зветься “самостійною сутністю”. Вони виникають, проявляються й щезають. Вони підпорядковані дії закону причин та наслідків, тобто зумовлені. Їх можна розглядати як певну зручну абстракцію, яка годиться для змалювання психічних процесів. У дійсності ж, слідуючи за буддистською логікою, вони ілюзорні, про них неможливо напевно сказати, що вони є, але не

¹ С. Хос власного коментарю не пропонує.

можна також стверджувати, що їх немає» [113, с. 95]. Тож дослідник пояснює порожнечу лише як нерелевантність дискурсивних структур у вирішенні питання про істинну реальність.

Майже одночасно з перекладом С. Ю. Лепехова опублікував свій переклад А. А. Терентьев. Переклад зроблено ним з санскриту із залученням тибетського тексту (тут же в транслітерації латинкою він публікує і санскритський, і тибетський оригінали). У коментарі до свого перекладу він пише: «Вчення про порожнечу покликане зруйнувати усі знаки, показавши їхню умовність, а також умовний, тимчасовий характер понять, що стоять за ними, адже у стані просвітлення реальність має сприйматися безпосередньо і цілком, без рамок понятійного мислення» [236, с. 8]. Далі він коротко згадує про вісімнадцять або двадцять різновидів порожнечі й, нарешті, доходить висновку: «Теорія порожнечі, таким чином, може тут розумітися як природний й закономірний розвиток давнішої буддійської доктрини «несубстанціональності» – Анатма-вади» [236, с. 8].

В. П. Андросов у передмові до свого перекладу «Грідая-сутри» перелічує такі значення порожнечі: «*Шуньята* – наріжна філософська категорія магаянського буддизму, яка є: 1) символом невиразимої абсолютної єдності реальності; 2) поняттям, що передає значення всезагальної відносності, зумовленості ... 3) об'єктом вищих практик медитації» [32, с. 83], і відзначає, що у магаяні порожнечість є не негативним поняттям, а, навпаки, можливістю звільнити розум від дискурсивних нашарувань і отримати безпосередній доступ до вищого виміру реальності.

Проблеми порожнечі в контексті праджняпарамітських сутр, і, зокрема, «Сутри серця» торкається Далай-лама XIV, котрий будучи главою школи гелуг, яка продовжує в Тибеті філософську традицію мадг'ямаки, до поняття порожнечі

також підходить з позицій цієї школи: «Якщо зрозуміти порожнечу так, як її розуміють послідовники школи Прасангіка-мадг'ямака, а саме, що усі явища абсолютно й повністю позбавлені самобуття, не залишиться зовсім ніякого підґрунтя для чіпляння за уявлення про самість. З цієї практичної точки зору розуміння порожнечі у школі Прасангіка-мадг'ямака являє собою найвище й найвитонченіше розуміння вчення Будди про відсутність “я”» [54, с. 92]. І ще: «Порожнеча не є центральною реальністю, котра лежить у серці всесвіту і породжує усе розмаїття явищ. ... Порожнеча існує лише як якість певних явищ, а не окремо та незалежно від них» [54, с. 97]. У Далай-лами порожнеча – це порожнеча даної конкретної речі, якщо ця річ зникає, то і її порожнеча зникає разом з нею: «порожнечу можна зрозуміти як абсолютну реальність лише стосовно окремих явищ, ... з припиненням існування окремого явища порожнеча цього явища також перестає існувати» [54, с. 97]. Тобто, з цієї точки зору, порожнеча існує лише як якість речі, спосіб її існування, і не існує порожнечі *взагалі*, й тим більше порожнечі як абсолюту.

Розглянуті вище автори працювали з санскритським або тибетським текстами оригіналу. Тепер звернімося до тих, хто перекладав сутру за китайськими першоджерелами. В. П. Мазурик переклав один з розділів книги сучасного буддиста японської школи сінгон Ікегуті Екана «Сподвижник вогню», разом з невеличким додатком до нього – «Сутрою серця». Окрім цього перекладач супроводив текст оригіналу власним коментарем, де він аналізує зміст сутри переважно крізь призму розуміння її Кūкаєм, засновником школи сінгон. Але водночас, попри те, що від перших магаянських шкіл до японського тантризму веде довгий шлях еволюції буддизму, він теж згадує лише мадг'яміківське розуміння порожнечі.

Н. М. Трубнікова у своїй монографії подає переклади низки творів Кūкая і,

зокрема, переклад його трактату «Таємний ключ до сутри-серця праджня[-параміти]». Вона вміщує «Сутру серця» у більш широкий контекст, але також пояснює її основний смисл в ключі *шунья-вади*, не порушуючи питання про можливість принципово інакшого тлумачення поняття порожнечі у цьому тексті [249, с. 135; 248, с. 280].

У Є. О. Торчинова, який присвятив багато років вивченню китайського буддизму, ми знаходимо дещо відмінну інтерпретацію. У передмові до свого перекладу «Грідая-сутри» він пише: «Сутра ... називає цю реальність шуньятою (порожнечею) – невисловлюваною і невиразимою у категоріях та поняттях (котрі є ментальними конструктами) реальністю» [244, с. 231]. Жоден із наведених вище авторів не тлумачив порожнечу як *реальність*. Адже для класичного мадг'яміка порожнеча є *істиною*, але не реальністю (субстанцією). На жаль, дослідник не розвиває цю думку більш розгорнуто, тож важко сказати наскільки він сам усвідомлював цей момент.

Як бачимо, усі дослідники, які перекладали «Сутру серця» російською мовою, тлумачили її приблизно в одному й тому самому ключі. Усі вони так чи так відзначають, з одного боку, що порожнеча – це відносність, зумовленість, а отже, ілюзорність, нереальність речей та понять, і, з іншого боку, що осягнення вчення про порожнечу відкриває бачення істинного стану речей, невисловлюваного у жодних поняттях. Але чи є це тлумачення єдино можливим? Або, принаймні, які підстави для інших інтерпретацій ми можемо виявити у текстах першоджерел?

Наприклад, те саме, що у «Сутрі серця», хоча й дещо іншими словами сказано у Dharmasaṅgīti-sūtra: «如來若離於空。不見衆生亦不見法。空者即是法。法者即是法身。法身者即是如來。 [267] (Якщо Татхаґата облишить порожнечу (空), то він не побачить [більше] ані живих створінь, ані дгарм (речей та явищ):

порожнеча (空) – це і є дгарми (法), дгарми – це і є дгармове тіло [Будди], дгармове тіло [Будди] – це і є Татхагата)».

Dharmasaṅgīti-sūtra 法集經 (кит. Фацзі цзін, яп. Хōдзjō-кьō, № 761) – це одна з ранніх магаянських сутр, що їх згадує ще Нагарджуна у своєму збірнику цитат з сутр «Сутра-самуччая»¹. У цій сутрі змальовано субстанцію, яка утворює тіло Татхагати: «所謂眞實爲體。以清淨無垢故。法界爲體。以無差別故。實際爲體。以遍至故。... 不生不滅爲體。以無物故。 [267] (Його субстанцією (體) є істина (眞實), оскільки воно є чистим і незабрудненим. Його субстанцією є дгармадгату, оскільки в ньому немає розрізень. Його субстанцією є істинна реальність (實際), оскільки воно є всюди. ... Не-народження і не-загибель є його субстанцією, оскільки воно не річ (物))».

Перед нами постає субстанція Татхагати, яку схарактеризовано як істинну реальність, чисту, нерозділену й усепроникну, яка має здатність не народжуватися і не гинути – тому що вона не річ. Тут же читаємо: «不滅不生是故如來名得涅槃 [267] (Через те, що він не гине і не народжується, Татхагату називають тим, хто досяг нирвани)».

Оскільки порожнеча – не річ, то з нею не відбувається те, що відбувається зі звичайними речами: вона не з'являється і не зникає, не зменшується і не збільшується, не брудниться і не очищується, тобто взагалі не зазнає жодних змін. Але ті самі ознаки маємо і в «Сутрі серця»: «諸法空相。不生不滅。不垢不淨不增不減 (порожнеча є ознакою всіх дгарм: вони не народжуються й не гинуть, не брудняться й не очищуються, не більшають і не меншають)». Однак у «Сутрі серця» все це стосується «чуттєвих» (rūpa, 色) та решти дгарм, які утворюють п'ять скандг.

¹ Санскритський текст сутри втрачено, збереглася лише в китайському та тибетському перекладах.

Тому цілком можна припустити, що у «Сутрі серця» йдеться не про порожність дгарм як ілюзорність, а, навпаки, про те, що їхньою субстанцією є істинна реальність – порожнеча. Вони не підвладні законам народження та смерті, не тому, що їх самих просто немає в реальності, адже з тим, чого немає, не може нічого відбуватися, а, навпаки, тому, що вони самі є одним з двох атрибутів субстанції Татхагати – порожнечі (空) та форми (色). Форма є невіддільною від порожнечі, а порожнеча від форми. Порожнеча є вічною та нескінченною, форма є минущою та обмеженою. Форми безперервно змінюються, порожнеча не знає змін. Вічне та нескінченне ніколи не зазнає змін – так буде завжди. Минуще та обмежене ніколи не перестане змінюватися – так буде завжди. Але саме те, що може «бути завжди», і є справжньою реальністю, істинним буттям.

Відтак, зрозумілою буде точка зору Д. Т. Судзукі, який, коментуючи «Сутру серця», стверджує, що смисл поняття порожнечі найкраще передає слово «Абсолют»: «Порожнеча не означає відносності, феноменальності або “ніщо”, вона означає, радше, “Абсолют”, щось, що має трансцендентну природу ... Коли сутра виголошує, що всі п’ять скандг є порожніми або що у порожнечі немає ані творення, ані руйнування, ані забруднення, ані чистоти, то це означає лише, що жодні обмежені атрибути незастосовні до Абсолюту» [230, с. 210]¹.

Форма – це одночасно і порожнеча. В основі речей лежить «неречова» субстанція. Тому можна сказати, що речей «насправді» немає. Речі – це лише різні вирази одного обличчя. Обличчя ж завжди залишається обличчям – ми впізнаємо його попри те, що саме обличчя не має якоїсь певної ознаки (定相):

¹ Цікаво, що «позитивної» інтерпретації цієї філософської формули дотримується у своєму коментарі до перекладу українською з тибетського оригіналу і М. Васильєва: «Шун’ята і форма не протиставляються, а поєднуються, оскільки шун’ята є істинною природою всього, що в ній проявляється, включно з різноманіттям форм. Таким чином розкривається єдність абсолютної та відносної реальності» [34, с. 34].

воно то усміхнене, то сумне, то розгніване, то спокійне. Насправді існує те, що не має цієї певної ознаки (無相). Але як неможливо уявити собі обличчя без виразу, так само неможливо уявити істинну реальність (порожнечу) без речей.

Один з коментаторів «Сутри серця», відомий чаньський поет-чернець Цзун-ле 宗泐 (1318–1391), пояснює це так: «色即四大幻色。空乃般若真空。衆生由迷真空而受幻色。譬如水之成冰也。菩薩因修般若觀慧照了幻色。即是真空。其猶融冰爲水。然色之與空其體無殊。故曰色不異空空不異色。如冰不異水。水不異冰。復恐鈍根衆生不了猶存色空二見。故曰色即是空空即是色。如冰即是水。水即是冰。若受若想若行若識。莫不皆然。此乃一經之要。般若之心也 [286] (Форма – це примарні форми чотирьох великих елементів. Порожнеча – це істинна порожнеча мудрості-праджні. Позаяк живі створіння помиляються щодо істинної порожнечі, вони сприймають примарні форми. Це подібно до того, як вода стає льодом. Бодгісаттва завдяки практиці мудрості-праджні прозрів і побачив, що примарні форми – це і є істинна порожнеча. Це у свою чергу [подібно до того, як] танучи лід знов стає водою. Так і з формою та порожнечею: їхня субстанція (體) не відрізняється. Тому сказано, що форма не відрізняється від порожнечі, порожнеча не відрізняється від форми – подібно до того, як лід не відрізняється від води (不異 не є чимось іншим, ніж вода), й вода не відрізняється від льоду. Однак, через побоювання, що недолугі живі створіння не збагнуть й все одно гадатимуть, що форма і порожнеча – це дві [окремі речі], сказано, що форма – це і є порожнеча, а порожнеча – це і є форма, подібно до того, як лід – це і є (ніщо інше як 即是) вода, а вода – це і є лід. І з відчуттям, і з уявленням, і з вольовими рушіями, і зі свідомістю – не може не бути так само». Це сутність усієї сутри і серцевина мудрості-праджні[параміти]».

Тож, згідно з цим коментарем, форма та порожнеча співвіднесені як лід і

вода. Вода набуває іншої форми, але не перестає бути водою. Лід – це та сама вода, хоча й у зміненому вигляді. Тобто йдеться про одну й ту саму річ, одну й ту саму реальність, або субстанцію (體), яка набуває різних форм. Розмаїття форм, чуттєвих та нечуттєвих, не є розмаїттям субстанцій. У якості субстанції форми не можуть існувати взагалі, оскільки субстанцію не може бути знищено, тоді як форми безперервно народжуються та зникають.

Отже, можливі дві інтерпретації поняття порожнечі в «Сутрі серця». Перша і первинна належить школі мадг'ямака. Друга стає можливою в ході подальшого розвитку буддизму з появою таких його шкіл, як йогачара (в Китаї школа фасян) та нових шкіл китайської буддистської традиції (хуаянь, чань тощо)¹. Для перших порожнеча була насамперед гносеологічним принципом деконструкції понять і якістю речей. Для других порожнеча вже має онтологічний статус істинного, трансцендентного буття.

Тож величність «Грідая-сутри» полягає також в її неоднозначності. У ній водночас представлено одразу дві можливості тлумачення ідеї порожнечі: порожнечі-відносності або порожнечі-несубстанціональності та порожнечі-абсолюту або порожнечі-субстанції. Прочитання ж цього тексту залежить від читача. Якщо мадг'яміки прочитували її в одному ключі, то йогачарини та чань-буддисти могли вкладати в неї вже інший смисл.

Інші праджняпарамітські сутри не мають такої риси, адже в них контекст довізначає ідею порожнечі до ідеї ілюзорності чи відносності (як у «Діамантовій сутрі»). Такою мірою, що Ф. І. Щербатської взагалі пропонував перекладати термін *шуньята* як «відносність».

Характерно й те, що сам перекладач (Сюань-цзан) версії сутри, з якою ми

¹ Щоправда, як ми відзначали вище, підстави для «позитивного» тлумачення порожнечі в «Сутрі серця» є і в більш ранній традиції.

працювали, був представником китайської йогачари, а не мадг'ямаки. Згодом десятки коментарів до сутри склали представники багатьох шкіл не-мадг'ямаківського спрямування – фсян, хуаянь, чань тощо¹. У цьому сенсі можна сказати, що «Сутра серця» насправді випередила свій час: у ній сказано більше, ніж у ній почула перша магаянська школа мадг'ямака. З іншого боку, вона є одним з тих унікальних текстів, ідеї якого живуть і еволюціонують разом з самим буддизмом, допомагаючи об'єднувати буддистів різних напрямків. Відкритим для подальших досліджень залишається питання вивчення цієї розлогої пост-мадг'яміківської коментаторської традиції.

4.5. Школа тяньтай: дві істини Нагарджуни та три істини тяньтай

Вважають, що школу тяньтай 天台宗 (кит. *тяньтай цзун*, яп. *тендай-сйю*) було засновано у VI ст. Чжи-і 智顛 (538–597) та його учнями, однак засади її вчення вже було сформовано раніше його вчителями Хуй-венем 慧文 та Хуй-си 慧思. Період до сер. IX ст. був часом розквіту школи, потім школа поступово занепала і лише в XI–XII ст. пережила нетривале піднесення.

Головним доктринальним текстом школи є «Сутра квітки лотосу дивовижної Дгарми» або «Лотосова сутра» 妙法蓮華經 (кит. Мяофа лянхуа цзін, яп. Мьōхō-ренге-кьō, санскр. *Saddharmapuṇḍarīka-sūtra*; скорочено Фахуа цзін 法華經, яп. Хоке-кьō/Хокке-кьō), яка має величезне значення й для буддизму магаяни в цілому. Санскритський текст сутри зберігся лише фрагментарно. Перший китайський переклад сутри з'являється у середині III ст.², а отже, на

¹ Зокрема, хуаяньських коментарів «Сутри серця» ми ще торкнемося нижче.

² Збереглися три китайські переклади «Лотосової сутри»:

1) «Чжен фахуа цзін» 正法華經 (№ 263), переклав Дгармаракша у 286 р.

санскриті сутру було створено не пізніше 1-ої половини III ст. [176, с. 377]. При цьому дослідники сутри відзначають, що її текст не є однорідним, і датують найбільш давні її частини (розділи I–IX та XVII) I ст. до н.е. – I ст. н.е. [399, с. 150].

Канонічними для школи текстами, крім вже згаданої «Лотосової сутри», є також так звані «три великі тексти [школи] тяньтай» (天台三大部) пензля засновника школи Чжи-і: «Таємний смисл Квітки Дгарми» або «Таємний смисл Лотосової сутри» 法華玄義 (кит. Фахуа сюань і, № 1716), «Цитати з Лотосової сутри» 法華文句 (кит. Фахуа вень цзюй, № 1718), «Велике припинення та споглядання» 摩訶止觀 (кит. Мохе чжигуань, № 1911).

У сутрах праджняпараміти та працях Нагарджуни було порушено питання, яке логічно впливає безпосередньо з принципів *шунья-вади*: якщо будь-які теорії є лише порожніми словами, позбавленими істинної реальності, то що ж тоді проповідували будди? Свою відповідь на це запитання Нагарджуна сформулював у вигляді вчення про дві істини (санскр. *satya-dvaya*, кит. *er di* 二諦, яп. *нітай*): мирську (санскр. *saṃvṛti-satya*, кит. 俗諦 або 世諦 або ж 世俗諦) та вищу (санскр. *paramārtha-satya*, кит. 第一義諦 або 勝義諦 або ж 眞諦). У світлі вищої істини всі побудови звичайної свідомості є лише порожніми умоглядними конструктами, які необхідно відкинути. Однак з точки зору звичайної людини речі виглядають існуючими, і тому в межах умовної істини міркування про них є

2) «Мяофа лянхуа цзін» 妙法蓮華經 (№ 262), переклав Кумараджива у 406 р.

3) «Тянь пінь мяофа лянхуа цзін» 添品妙法蓮華經 (№ 264), переклали Джнянагупта та Дгармагупта у 601 р.

Російською мовою сутру повністю переклав О. М. Ігнатович [233]. Існує також переклад першого сувою сутри українською мовою, здійснений А. А. Накорчевським [231].

виправданими. Так бодгісаттви використовують можливості рівня умовної істини як «майстерні засоби» (*upāya-kausālya*), які дають змогу вести до спасіння звичайних людей, розум яких ще не готовий сприйняти істину безпосередньо, у чистому вигляді. У «Лотосовій сутрі» міститься крилата притча про батька, який показує малим ще нерозумним дітям чудові іграшки, аби вони без вагань мерщій вибігли до нього з охопленого пожежею будинку. Саме завдяки «майстерним засобам» бодгісаттв, сповнених безмежного співчуття до живих створінь, вдається врятувати незліченну їх кількість з полум'я сансари.

З іншого боку, існує і суто філософське обґрунтування необхідності існування не лише вищої, а й мирської істини. У самого Нагарджуни з цього приводу читаємо (ММК 24:10-11):

«若不依俗諦不得第一義

不得第一義則不得涅槃

第一義皆因言說。言說是世俗。是故若不依世俗。第一義則不可說。若不得第一義。云何得至涅槃。是故諸法雖無生。而有二諦。 [146]

(Якщо не спиратись на мирську істину, не набудеш вищої.

Не набувши вищої [істини] – не дістанешся нирвани.

Вищу істину висловлюють за допомогою слів. Слова – це мирське. Тож, якщо не спиратися на мирське, то вищу істину не висловити. Якщо ж не набув вищої [істини], то як дістанешся нирвани? Тому хоча всі дгарми і не народжуються, існує дві істини)».

Слова і поняття є лише умовністю, але їхня умовність сама є необхідною умовою доступу до недискурсивного шару істинної реальності. Таким чином, вища істина не є простим запереченням умовної. Якраз навпаки – вони є взаємопов'язаними: лише через умовну істину відкривається шлях до вищої.

Учення про дві істини пов'язують насамперед з іменем Нагарджуни¹. Утім і в ранніх магаянських сутрах подибуємо уявлення про дві істини – мирську та у вищому розумінні, причому під істиною у вищому розумінні мають на увазі саме вчення про «порожнечу» (Dharmasaṅgīti-sūtra): «第一義諦者。所謂甚深空相應法。[267] ([На противагу мирській істині] істина у вищому розумінні – це глибоке, пов'язане з порожнечою вчення)».

У школі тяньтай важливе місце посідає вчення про «три істини» 三諦 (кит. *сань ді*, яп. *сантай*): воно стало однією з центральних її ідей. «Три істини» – це «істина порожнечі [речей]» 空諦 (кит. *кун ді*, яп. *кūтай*), «істина умовності [понять]» 假諦 (кит. *цзя ді*, яп. *кетай*) та «істина серединного [шляху]» 中道諦 або 中諦 (кит. *чжун [дао] ді*, яп. *тjō[дō]тай*), скорочено їх також називають 空假中 (кит. *кун цзя чжун*, яп. *кū-ге-тjō*) – «порожнеча-умовність-серединність».

Вважають, що назви трьох істин запозичено з традиції мадг'ямаки – з найвідомішої каріки Нагарджуни, що про неї вже йшлося раніше: «yaḥ pratīyasamutpādaḥ śūnyatām tām pracakṣmahe | sā prajñaptirupādāya pratipatsaiva madhyamā (Зумовлене виникнення ми *порожнечою* називаємо, вона ж є *умовним* поняттям і *серединним* шляхом)» (ММК 24:18), щоправда, тепер в її китайському прочитанні:

«衆因緣生法我說即是無

亦爲是假名亦是中道義 [146]

(Зумовленого виникнення закон звемо ми *порожнечою* (無=空)²,

¹ Приміром, Г. Нагао говорить, що вчення про дві істини ввів Нагарджуна [372, с. 212].

² Щодо взаємозамінності цих ієрогліфів у даному випадку див. вище прим. 1. Власне сам Чжи-і цитує ці рядки Нагарджуни саме з ієрогліформ «空»: «因緣所生法。我說即是空» [298].

і назвою умовною (假名), і серединним шляхом (中道))».

Перед нами випадок, коли китайські назви точно відсилають до санскритських: «порожнеча» (空) – це *sūnyatā* (як синонім *pratītyasamutpāda*), «умовність» (假[名]) – це *prajñaptirupādāya* (або інакше *upādāya-prajñapti*), і «серединність» або «серединний шлях» (中道) – *madhyamā pratipad*.

Як співвіднесені «три істини» школи тяньтай та «дві істини» мадг'ямаки? Школа тяньтай приймає «дві істини» *шунья-вади*, але вважає їх принципово недостатніми: є ще третя, найвища істина, доступна буддам – це «серединний шлях як істина першого значення» (中道第一義諦), яка обіймає дві попередні. Чжи-і стверджує: «二乘但照真不照俗。佛能兼俱。更加中道第一義諦。[298] (Дві колісниці висвітлюють лише вищу [істину] і не висвітлюють мирську. Натомість будди здатні суміщати обидві: додається ще істина першого значення – серединний шлях)».

Ось як у своїй центральній праці «Велике припинення та споглядання» Чжи-і визначає «три істини» своєї школи: «一念心起即空即假即中者。若根若塵並是法界。並是畢竟空。並是如來藏。並是中道。云何即空。並從緣生。緣生即無主。無主即空。云何即假。無主而生即是假。云何即中。不出法性並皆即中。當知一念即空即假即中。並畢竟空。並如來藏。並實相。非三而三三而不三。... 譬如明鏡。明喻即空。像喻即假。鏡喻即中。[298] (Коли виникає одна миттєвість думки – це одразу і порожнеча, і умовність, і серединність (即空即假即中). І корені (органи чуттів), і порошок (їхні об'єкти) рівною мірою є *дгармадгату* (法界), рівною мірою є абсолютною порожнечею (畢竟空), рівною мірою є *татхата-гарбгою* (如來藏), рівною мірою є серединним шляхом (中道). Що таке [їхня] порожнеча (空)? Усі вони рівною мірою виникають з причин, а виникаючи з причин, вони не мають [внутрішнього] господаря («я», реальності), не маючи [внутрішнього] господаря («я») вони є порожніми. Що

таке [їхня] умовність (假)? Не маючи [внутрішнього] господаря («я»), вони виникають – це і є [їхня] умовність. Що таке [їхня] серединність (中)? Вони не виходять за межі *дгармати* (істинної реальності) – це і є [їхня] серединність. Знай, одна миттєвість думки (一念) – це одразу і порожнеча, і умовність, і серединність, рівною мірою абсолютна порожнеча (畢竟空), рівною мірою *татхагата-гарбга* (如來藏), рівною мірою істинна реальність (實相). Їх не три – і три, три – і не три. ... Це подібно до ясного дзеркала: ясність є метафорою порожнечі (空), відображення є метафорою умовності (假), дзеркало є метафорою серединності (中))».

Тож у переліку трьох істин тяньтай «порожнеча» – це класична відсутність самостійної реальності («я», «господаря») в речах світу, «умовність» – це умовність назв, які насправді властивостей реальності не мають і існування яких є лише відносним. І, нарешті, «серединність» – це істинний стан речей: і порожнеча, і умовність існують в межах однієї істинної реальності (實相) – *дгармати*, або «єдиної свідомості» (一心).

Перед нами знов метафора дзеркала. Тут вона є гарною ілюстрацією виділених нами трьох шарів філософії порожнечі. Ясність дзеркала вказує на відсутність чогось іншого на поверхні дзеркала – таких реальних речей просто не існує. У термінах цієї роботи – це «порожнеча речей». Відображення як реальні форми нереальних речей відповідають «порожнечі понять», а власне дзеркало, яке вміщує їх в собі, – «порожнечі свідомості».

Важливим є також те, що Чжи-і наполягає на єдності «трьох істин» у кожному моменті реальності, що також відповідає нашій ідеї цілісної філософії порожнечі, яка містить в собі три нерозривно пов'язані аспекти. Адже з наведеного уривка зрозуміло, що «три істини» не заперечують одна одну, а, навпаки, утворюють одне неподільне ціле: «це одразу і порожнеча, і умовність, і

серединність (即空即假即中)». Мислителі тьянтай називають це «повним сплавленням трьох істин» 圓融三諦 (кит. юань жун сань ді, яп. еннйō-сантай), а також говорять про це «один [акт] свідомості – три погляди» 一心三觀 (кит. і сінь сань гуань, яп. іссін-санган).

Реальність відображень у дзеркалі є дуже своєрідною, адже «鏡中像不外來不中生。以鏡淨故自見其形 [298] (відображення у дзеркало не потрапляють ззовні і не народжуються всередині: їхні абриси стають видимими завдяки чистоті дзеркала)». Іншими словами, відображення, або, коли йдеться про свідомість, радше образи, є властивістю самої свідомості – як здатність дзеркала щось відбивати.

Існує лише «одна свідомість» або «єдина свідомість» (一心), усе решта є її творінням, як творінням художника є намальовані образи: «三界無別法唯是一心作。心如工畫師造種種色 [298] (У трьох світах немає інших дгарм: це [все] лише творіння єдиної свідомості¹. Свідомість, подібно до художника, створює різноманітні форми)».

Якщо ж дзеркало є метафорою серединного шляху, а слова, поняття, ідеї є відображеннями, які з'являються на його поверхні, то «серединність» набуває значення не лише «середини» між крайнощами хибного ствердження та тотального заперечення, але й того, «всередині» чого все існуюче вміщується. Метафорично можна сказати, що у такий спосіб серединний шлях з лінії перетворюється на простір.

Таким чином, виділені нами три шари філософії порожнечі у школі тьянтай представлено як три істини: «порожнеча» відповідає порожнечі речей, «умовність» – порожнечі понять, «серединність» – порожнечі свідомості.

¹ Ця ідея перегукується з йогачаринською філософською формулою «три світи – це лише свідомість» (三界唯心).

Ця потрійність по-своєму присутня і в давньому буддійському уявленні про три самадгі, яке існувало і мало велике значення ще в ранньому буддизмі¹. Три самадгі 三三昧 (кит. *сань саньмей*, яп. *сандзаммай*) це: самадгі порожнечі 空三昧 (кит. *кун саньмей*, яп. *кūdзаммай*), самадгі беззнаковості 無相三昧 (кит. *у сян саньмей*, яп. *мусōдзаммай*) та самадгі недіяння 無作三昧 (кит. *у цзо саньмей*, яп. *мусадзаммай*). Чжи-і вкладає в нього такий смисл: «初觀破一切種種有相。不見內外即空三昧。次觀能壞空相。名無相三昧。後觀不見作者即無作三昧。[298] (Спочатку бачити зруйнованим усе розмаїття форм буття, не дивитися [в категоріях] всередині-назовні – це самадгі порожнечі. Далі, бачити, що ти здатен зруйнувати поняття порожнечі (空相) – це називають самадгі беззнаковості². І потім споглядати і не бачити діяча – це самадгі недіяння)»³.

У наступному уривку Чжи-і ще чіткіше формулює цю ідею, нижче у тексті називаючи три самадгі також «трьома порожнечами» 三空 (кит. *сань кун*, яп. *санкū*): «色色者如虚空名空三昧。不得此空名無相三昧。無能無所名無作三昧。[298] (Коли чуттєві форми подібні до порожнечі – це зветься самадгі порожнечі (空三昧). Коли не тримаються за цю порожнечу – це зветься самадгі беззнаковості (無相三昧). Коли немає ані суб'єкта, ані об'єкта – це зветься самадгі недіяння (無作三昧))».

Тож на першій медитативній шабліні відбувається звільнення від чуттєвих об'єктів, що цілковито відповідає першій істині тяньтай. На другій сходинці руйнуються абрисы понять, щезає світ знаків, що відповідає другій істині тяньтай. І, нарешті, на третьому медитативному рівні розчиняється наше

¹ Див. прим. 2 у розділі про ранній буддизм.

² Звільнення від поняття порожнечі як від останнього, найбільш порожнього з можливих понять – це вихід у беззнаковість.

³ Тобто на цьому медитативному шаблі вже немає «я».

«я». А також щезає все «наше»: разом з суб'єктом щезають і всі його об'єкти. Проте йдеться зовсім не про анігіляцію. Нижче ми ще неодноразово говоритимемо про ієрогліф «作» («робити», «вчиняти дії», «створювати»), який містить в собі смисловий відтінок діяльності з певним наміром. Наше «я» виявляється свого роду гравітаційним центром, проходячи повз який лінії реальності викривлюються. Це порушення реальності необхідно усунути. Самадгі «недіяння» (無作) якраз і є таким станом, де ефект «я», присутній зазвичай у всіх наших діях, не діє.

Цікаво, що «серединність» тьянтайці пояснюють також через принцип-лі: «一念心即如來藏理。如故即空。藏故即假。理故即中。 [298] (Свідомість як одна миттєвість думки – це і є принцип *tathāgatagarbha* (如來藏理). Через те, що «*tathā[gata]*» (如), – порожнеча. Через те, що «*garbha*» (藏), – умовність. Через те, що «принцип» (理), – серединність)».

Адже, як ми побачимо нижче, саме принцип-лі відверто став синонімом порожнечі свідомості у текстах іншої визначної китайської школи – хуаянь.

4.6. Школа хуаянь: взаємна безперешкодність речей та принципу та взаємна безперешкодність речей одна одній

Школа хуаянь 華嚴宗 (кит. хуаянь цзун, яп. кегон-сйю) не має безпосереднього індійського попередника: вона сформувалася в Китаї у другій половині VII ст. і отримала назву за назвою свого головного канонічного тексту – «Аватамсака-сутри» 華嚴經 (кит. Хуаянь-цзін, яп. Кегон-кьō, санскр. *Avataṃsaka-sūtra*, «Сутра квітчастого оздоблення»)¹. Разом зі школою тьянтай

¹ На санскриті текст у такому вигляді не зберігся, навіть назву «Аватамсака-сутра» реконструйовано з китайської. Існує три китайських

їх називають «двома коштовними каменями» (双璧) китайського буддизму. Першим патріархом школи був Ду-шунь 杜順 (557–640), але її справжнім засновником вважають третього патріарха Фа-цзана 法藏 (643–712), адже саме при ньому школа швидко розвинулася і стала широко відомою. Найвідомішим же представником школи є її п'ятий патріарх, славетний Цзун-мі 宗密 (780–841), якого вшановують як патріарха також у школі чань. Однак вже у другій половині IX ст., не здолавши тиску переслідувань, як самостійна буддійська школа вона занепадає. Утім, її філософські ідеї не забувають, вони отримують нове життя в річищі іншої школи китайського буддизму – школи чань, яка власної метафізичної традиції не мала.

Славетним принципом хуаянь є формула 理事無礙 (кит. *лі-ши у ай*, яп.

переклади сутри (№ 278, № 279, № 293). Канонічним для школи хуаянь став переклад Буддгабгадри (421 р., № 278), що складається з шістдесяти сувоїв. Насправді, від початку сутра не була цілісним твором: тут під одним заголовком об'єднано такі сутри, як: *Daśabhūmika-sūtra*, *Gaṇḍavyūha-sūtra* (санскритські версії цих двох окремих сутр існують) та ін.

Поруч з «Лотосовою сутрою» це один з найвпливовіших текстів магаяни. Послідовники школи хуаянь вважали, що вчення цієї сутри було проповідовано Буддою протягом кількох тижнів безпосередньо після досягнення ним просвітлення, коли Будда ще не вийшов з самадгі «печатки океану» або «відображення океану» 海印三昧 (кит. *хай інь саньмей*, яп. *кайін-дзаммай*, санскр. *sāgaratūdrāsamādhi*), що в ньому абсолютно нерухома поверхня свідомості без найменшого викривлення відбиває усе існуюче. Проповідуване зсередини цього стану вчення є «повним», «досконалим» (圓). З цієї точки зору, решта сутр порівняно з нею є спрощеним, неповним викладом буддійського вчення, оскільки одразу сприйняти істинне вчення люди виявилися неспроможними.

рідзі-муге, «принцип та речі не перешкоджають одне одному»), у Цзун-мі ж ми натрапляємо на цікавий аналогічний вислів 空色無礙 (кит. *кун-се у ай*, яп. *кўсікі муге*, «порожнеча та форма не перешкоджають одне одному»). Як співвіднесені ці два вислови, і яким є тлумачення порожнечі у школі хуаянь?

Пензлю Цзун-мі належить «Коментар до Трактату хуаянь про споглядання *дгармадгату*» 註華嚴法界觀門 (Чжу хуаянь фацзе гуаньмень, № 1884), який, як свідчить його назва, являє собою коментар Цзун-мі до «Трактату хуаянь про споглядання *дгармадгату*» 華嚴法界觀門 (Хуаянь фацзе гуаньмень)¹ засновника школи хуаянь Ду-шуня, що його визнають «вершиною філософської метафізики» цієї школи [77, с. 60] і вважають найважливішим з точки зору філософського змісту трактатом школи хуаянь [355, с. 207]. Це не єдиний коментар на твір Ду-шуня, але тут Цзун-мі робить окремий наголос на медитації на *шуньяті* (真空觀). Цзун-мі тут зокрема говорить: «凡夫見色爲實色。見空爲斷空。… 於是菩薩開真空門以示之。使其見色非實色。舉體是真空。見空非斷空。舉體是幻色。則能廓情塵而空色無礙。 [287] (Звичайні люди бачать форми (色) як справжні форми, а порожнечу як порожнечу, що їх розділяє (斷空). ... Бодгісаттви ж пояснюють це за допомогою вчення про істинну порожнечу (真空) і дають їм зрозуміти, що форми – це не справжні форми: їхньою субстанцією є істинна порожнеча. [А також дають їм] зрозуміти, що порожнеча – це не порожнеча, що їх розділяє: її субстанцією є ілюзорні форми. Тому вона може охоплювати об'єкти [всіх] органів чуття, і таким чином порожнеча та форма не перешкоджають одне одному (空色無礙))».

Перед нами дві порожнечі: «порожнеча між речами» (斷空) та «істинна порожнеча» (真空). Про «порожнечу між речами» Ду-шунь говорить: «色不即是斷空故不是空也 [287] (форми – це не порожнеча між речами, тому вони – не

¹ Російський переклад Л. Є. Янгутова див: [320, с. 92–101].

порожнеча)». Цзун-мі у своєму коментарі пояснює, що «порожнеча між речами» буває двох різновидів – порожнеча назовні речей (離色明空 = 空在色外) та порожнеча після знищення речей (斷滅空 = 滅色明空): «斷空者 ... 此有二種。謂離色明空。及斷滅空。離色空者。空在色外。如牆處不空牆外是空。斷滅空者。滅色明空。如穿井除土出空。要須滅色也。[287] (Порожнеча між речами (斷空) буває двох різновидів: порожнеча поза речами та порожнеча знищення. Порожнеча поза речами (離色明空) – це порожнеча ззовні речей (空在色外): подібно до того, як стіна не порожня, а за стіною – порожнеча. Порожнеча знищення (斷滅空) – це порожнеча, яка з'являється, коли зникає форма (річ) (滅色明空): так, коли риють колодязь і виймають землю, то утворюється порожнеча, яка потребує, аби форму було знищено)».

Або в іншому уривку з цього ж трактату: «若色是實色。即礙於空。空是斷空。即礙於色。今既色是幻色。故不礙空。空是真空。故不礙色也。[287] (Якби форми були справжніми формами (實色), то вони перешкоджали б порожнечі. Якби порожнеча була порожнечею між речами (斷空), вона перешкоджала б речам. Але [ми знаємо] вже, що форми – це ілюзорні форми (幻色), і тому вони не перешкоджають порожнечі, а порожнеча – це істинна порожнеча (真空), і тому вона не перешкоджає формам)».

Тож: «是故菩薩看色無不見空觀空莫非見色無障無礙 [287] (Тому бодгісаттви, дивлячись на форми, не можуть не бачити порожнечу, а споглядаючи порожнечу, не зможуть не побачити форми, [причому вони] не заважають і не перешкоджають одне одному)».

Отже, форма (色) тотожна не звичайній порожнечі (斷空), а істинній порожнечі (真空).

Однак, що таке «істинна порожнеча» в розумінні мислителів хуаянь? Деякі дослідники (приміром, Ф. Кук) вважають, що хуаяньське розуміння

порожнечі нічим не відрізняється від мадг'яміківського у вузькому розумінні і зводиться, таким чином, до *шунья-вади*.

Проте, якщо ми лише заирнемо хоча б у зміст найвідомішого хуаяньського тексту «Нарис про золотого лева хуаянь» 華嚴金師子章 (Хуаянь цзінь шицзи чжан)¹ Фа-цзана, то одразу помітимо, що він розрізняє два філософські значення порожнечі. У своєму творі він, по-перше, планує розглянути залежне виникнення (緣起), по-друге, форму і порожнечу (色空). Філософи-мадг'яміки саме залежне виникнення, а, точніше, як ми показали вище, зумовленість (緣起) вважають змістом порожнечі (空). Цій ідеї Фа-цзан і присвячує перший тематичний блок «Золотого лева». Як пояснює коментатор: «萬像本空。假緣方有 [255] (десять тисяч явищ від початку порожні: лише завдяки тимчасовій зумовленості вони існують)».

У наступному ж блоці йдеться про зовсім іншу порожнечу – порожнечу, пов'язану з формою (色). Як пояснює коментатор: «幻法紛然。眞空不動 [255] (ілюзорні форми метушаться, істинна порожнеча – нерухома)». Отже, «істинна порожнеча» (眞空) Фа-цзана – це не мадг'яміківська зумовленість (緣起).

Йдеться ж тут про «форму та порожнечу» (色空)² як опозицію,

¹ Скорочено – «Нарис про золотого лева» 金師子章 (кит. Цзінь шицзи чжан, яп. Консісі-сьō). Російською мовою твір перекладали двічі: Л. Є. Янгутов [320, с. 112–116] та К. Ю. Солонін [176, с. 366–374]. Існує дві китайські версії тексту (№ 1880 та № 1881).

² Російські переклади цього місця різняться між собою: Л. Є. Янгутов тлумачить сполучення ієрогліфів 色空 як «порожнеча форми» [320, с. 112], К. Ю. Солонін як «форма та порожнеча» [176, с. 367]. На мою думку, більш адекватним є другий варіант, адже хоча власне текст використовує обидва значення, вкраплений до нього коментар дає чітко зрозуміти, що перед нами два незалежні іменника (див. нижче цитату про форму як співчуття-каруну та порожнечу як

центральну для усієї праджняпарамітської філософії, вищою точкою втілення якої є славетна формула «форма – це і є порожнеча, порожнеча – це і є форма» з «Грідая-сутри». Ця порожнеча і є істинною порожнечею: вона «не перешкоджає» формі, а форма «не перешкоджає» їй («真空不礙於色…幻色不礙於空 [257] (істинна порожнеча не перешкоджає формі; ...ілюзорна форма не перешкоджає порожнечі)»). Як бачимо, на відміну від чистої мадг'ямаки, хуаяньці цю порожнечу тлумачать вже не як зумовленість (розглянуту Фа-цзаном окремо у першому пункті).

При цьому цікаво, що коментатор тут перекладає онтологічний ряд на сотеріологічний, ототожнюючи порожнечу з мудрістю-*праджнею*, а форму зі співчуттям-*каруною*: «色者悲也。空者智也。觀色即空成大智。而不住生死。觀空即色成大悲。而不滯涅槃。[255] (Форма – це співчуття-*каруна*, порожнеча – це мудрість-*праджня*. Бачити, що форма це і є порожнеча – це велика мудрість: [така людина] вже не перебуває в сансарі. Бачити, що порожнеча – це і є форма – це велике співчуття: [така людина] вже не тримається за нірвану»).

Не можна сказати, що співчуття-*каруна* є чимось нижчим від мудрості-*праджні* – це найвищі буддійські чесноти. Просто вони є різними вимірами однієї істинної реальності. Так «форма» і «порожнеча» перестають бути взаємовиключними протилежностями.

Г. Нагао вважає, що поява такого позитивного тлумачення порожнечі поруч з негативним мадг'яміківським його тлумаченням вплинула на термінологію китайського буддизму й зумовила використання китайськими мислителями терміна принцип-*лі* (理): «Характер порожнечі як одночасно негативної і позитивної спричинився до того, що деякі китайські мислителі ототожнювали його з терміном *лі* 理, «принцип», радше ніж з *кун*, “порожній”»

мудрість-*праджню*).

[372, с. 210]¹.

Обстоюючи відмінний підхід до пояснення природи реальності, філософи школи по-своєму прочитують ідеї «Грідая-сутри». У Ду-шуня читаємо: «以色舉體是真空也故云以即空故 [287] (Кажуть, що [форма] тотожна порожнечі (即空) – бо субстанцією форм є істинна порожнеча (真空))».

Так славетна фраза «форма – це і є порожнеча» (色即是空) з «Сутри серця» через проміжний вислів «порожнеча та форма не перешкоджають одне одному» (空色無礙) переходить у хуаяньську формулу «принцип та речі не перешкоджають одне одному» (理事無礙). Тільки тепер на місці «порожнечі» (空) стоїть «принцип» (理), а на місці «форми» (色) – «річ» (事).

У «Золотому леві» Фа-цзана золото – це принцип 理 (кит. *лі*), форма лева – це річ 事 (кит. *ши*). Цю пару термінів, що її перекладають зазвичай як «принцип» (або «ноумен») та «річ» (або «феномен») взято з китайської автохтонної філософської традиції, причому вже до Фа-цзана китайські буддисти 理 (*лі*) ототожнювали з «природою будди» [399, с. 141]².

¹ Даоси, зокрема Чен Сюань-ін 成玄英 (VII ст.), та неоконфуціанці («вчення про принцип» *лі сюе* 理學), зокрема один з його засновників Чен І 程頤 (1033–1107), також говорили про «велику порожнечу» (太虛) як про «принцип» (理) [74, с. 408].

² Цікаво, що, приміром, у «Коментарі до Трактату хуаянь про споглядання дгармадгату» (№ 1884) синонімічно використовують цілу низку термінів. Замість терміна «принцип»-*лі* 理 вживають: 眞理 («істинний принцип»), 理性 («природа принципу»), 性 («природа»). Замість терміна «річ»-*ши* 事 вживають: 塵 (一塵) («[одна] порошок»), 事法 (諸事法) («[усі] речі та явища»), 一切法 («усі дгарми (явища, речі)»). «Принцип» порівнюють також з морем (海) або водою (水), а речі з хвилями (波).

Таким чином, якщо прочитати «Грідая-сутру» на хуаяньський штиб, то її славетна формула могла б звучати так: «[Золотий] лев не відрізняється від золота, золото не відрізняється від [золотого] лева. [Золотий] лев – це і є золото, золото – це і є [золотий] лев». Насправді лева немає, є лише золото. Лев міг би бути, скажімо, драконом чи феніксом, але золото незмінно залишалось би золотом. Золото завжди має певну форму, але для його існування байдуже, яку саме: форма є прив'язаною до субстанції, але конкретна форма лева ніяк з субстанцією золота не пов'язана.

Якщо ми ще раз повернемося до твору Ду-шуня «Трактат хуаянь про споглядання *дгармадгату*», аби поглянути на його структуру, то зможемо зауважити один характерний момент. Текст Ду-шуня поділено на три розділи: «Істинна порожнеча» (眞空), «Взаємне неперешкоджання принципу та речей» (理事無礙) та «Усепроникнення та всеохоплення» (周遍含容). Тож у першому розділі трактату йдеться якраз про істинну порожнечу (眞空). У другому розділі, як свідчить його назва, йдеться про «взаємне неперешкоджання принципу та речей» (理事無礙), а у третьому, як зрозуміло з коментарю до його назви, про «взаємне неперешкоджання речей» (事事無礙). Такий порядок викладу теж свідчить про те, що дві головні філософські формули школи хуаянь ґрунтуються на уявленні про істинну порожнечу (眞空) і є власне її подальшим розкриттям.

Як же функціонує істинна реальність з точки зору хуаянь?

Аби дати відповідь на це запитання необхідно розглянути більш докладно дві хуаяньські філософські формули, які ми вже згадували вище: «взаємне неперешкоджання принципу та речей» (理事無礙) та «взаємне неперешкоджання речей» (事事無礙).

Якщо перша з них, як було показано вище, є безпосереднім розвитком ідей праджняпараміти, то друга є доробком вже власне хуаяньських мислителів.

Хоча і в першій формулі вже звучать нові ідеї, пов'язані з уявленням про порожнечу як субстанцію.

У першому пункті «Золотого лева» йдеться про *зумовлене виникнення* (緣起), адже: «謂以金無自性 ... 隨巧匠之緣遂有師子相起 [255] (Золото не має власної природи ... : лише за умови [дій] вправного майстра *виникає* форма лева)». Усі речі виникають виключно в зумовлений спосіб. Однак тут ми стикаємося з парадоксальним моментом, пов'язаним з «принципом» (золотом). Золото втілює порожнечу або істинну реальність, але «власна природа» якраз є однією з ознак абсолюту, як же можна стверджувати, що золото не має власної природи?

Відповідь на це запитання лежить у площині різних смислових відтінків терміну «власна природа». Як субстанція, абсолют, безумовно, має «власну природу», власну самостійну реальність. Але наразі словосполучення «власна природа» (自性) можна замінити на сполучення «власна ознака/форма» (自相): сутності речі відповідає її певна явлена форма – тому тут ієрогліфи 性 та 相 з одного боку є антонімами і утворюють опозицію «сутність-явлення», а, з іншого боку, вони стають взаємозамінними, адже з'являється завжди щось і кожне щось є завжди з'явленим, причому істотні ознаки якраз і є нічим іншим як вираженням сутності. Щодо абсолюту ми вже знаємо, що він «не має ознак/форми», є «безформним (無相), відтак цілком природно, що у цьому ж розумінні він так само «не має власної природи» (無自性)¹. Золото у чистому вигляді так ніколи і

¹ Цікаво, що трохи нижче по тексту ми якраз натрапляємо на місце, де одна й та сама фраза в одній версії тексту звучить як «又復空無自性» [255], а в іншій виглядає як «又復空無自相» [257], тобто ідентично, й лише замість ієрогліфа 性 у другій версії вжито ієрогліф 相, тобто «знову-таки порожнеча не має власної природи/форми».

не з'являється і явленим бути не може.

Натомість, позаяк золоту не притаманна жодна конкретна форма (лише лева, або лише дракона), будь-які форми можуть бути реалізовані в ньому. Таким чином золото не перешкоджає появі лева чи дракона, «принцип» (порожнеча) не перешкоджає речам (理事無礙).

Так само і з дзеркалом: саме відображення роблять його виявленим. Так і з речами та принципом: саме речі роблять явленим принцип: «四事能顯理門如影像表鏡明 (Розділ 4. Про те, що речі здатні робити принцип явленим – як відображення виявляють дзеркало)» [287]. Тож у хуаяньській філософії порожнечі феномени перестають бути лише ілюзією – вони отримують своє місце в природі істинної реальності.

Як же пояснити другий принцип хуаяньської філософії безперешкодності про те, що «речі не перешкоджають одна одній» або «річ не перешкоджає речі» (事事無礙)?

Речей існує незліченна кількість, натомість абсолют – лише один. Не може існувати два абсолюті, бо тоді б вони обмежували одне одного і вже не були б абсолютами. З іншого боку, від абсолюту неможливо відділити якусь його частину, адже тоді він буде позбавлений усієї повноти своїх властивостей і знову ж таки вже не буде абсолютom. Тому Ду-шунь стверджує: «一一事中理皆全遍不全即是可分 [287] (У кожній з речей вміщується принцип, [причому в кожній з] усіх він присутній весь повністю. Якби [він був присутній] не повністю, то був би подільним)».

Тож, як коментує його Цзун-мі: «是故一一纖塵皆攝無邊眞理無不圓足 [287] (Тому кожна-кожна найдрібніша порошок вміщує безмежний істинний принцип, який не може не бути присутнім у досконалій повноті)».

Тож «принцип» завжди представлений в речі в усій своїй повноті і ніяк

інакше. Ду-шунь порівнює принцип-лі (=眞理) та речі-ши з морем та хвилями¹. А Цзун-мі у своєму коментарі, відповідаючи на запитання щодо того, якщо «принцип» весь повністю знаходиться в одній речі, то назовні в інших речах його не має бути, – порівнює співвідношення «принципу» та речей зі зв'язком між батьком та його синами: «如一父對十子。一一全爲其父也 [287] (Це подібне до того, як один батько для десяткох синів і для кожного з них вповні є їхнім батьком)».

Таким чином, те, що принцип знаходиться в одній речі, не заважає йому перебувати водночас і в інших речах («і в середині, і назовні» 在内即在外 [287]). Батько водночас є батьком і для одного сина, і для кожного з синів. Синів може бути багато і вони не перешкоджатимуть один одному. Подібно до цього і речі не перешкоджають одна іншій².

З іншого боку, така взаємна присутність виявляється можливою завдяки власне способу існування реальності, який в хуаянь сформульовано у словах «не співпадати і водночас не відрізнятися» (非一即非異 або ж 非一非異). Якщо «Грідая-сутра» стверджує, що форма – «це і є» (即是) порожнеча, а порожнеча – це і є форма, форма «не відрізняється від» (不異) порожнечі, і порожнеча не відрізняється від форми, то школа хуаянь іде ще далі, адже вона наголошує не лише «співпадіння» (即是 = 不異) форми та порожнечі (у термінах хуаянь – речей та принципу), а й водночас їхнє неспівпадіння: речі та принцип «не одне й те саме і водночас не відрізняються»: «一事法與理非異故全匝於理性 二事法與理非一故不壞於一塵 ... 三以非一即非異故一小塵匝於無邊眞性 [287] (Перше: річ

¹ Цзун-мі пояснює: «以大海字爲眞理字。以波字爲事字讀之。[287] (Читаючи це, під «морем» розуміють «принцип», під «хвилями» – «речі»)».

² Ця аналогія теж має свої межі, що буде зрозуміло з подальших міркувань.

та принцип не відрізняються, тому вона повністю охоплює принцип¹. Друге: речі та принцип не співпадають, тому в одній порожинці [принцип] не зруйновується. ... Третє: завдяки тому, що вони водночас і не співпадають, і не відрізняються, одна маленька порожинка охоплює безмежну істинну природу (принцип))».

Якби принцип був чимось іншим, ніж сама річ, вона не була б спроможна вмістити його. Якби принцип належав речі, то загинув би разом з річчю. Насправді ж, за хуаянь, якщо розглядати світ з точки зору істинної реальності, то в ньому реалізовано єдність цих двох суперечливих положень.

Іншими словами, перед нами принцип *неподвійності*, який впливає з ідеї порожнечі як субстанції істинної реальності, сформульований хуаяньцями у словах «не співпадати і водночас не відрізнятися» (非一即非異).

Оскільки речі є ілюзорними, насправді у кожній з усього багатоманіття речей проявляється лише «принцип» і проявляється в усій повноті:

«謂事法既虛相無不盡不待泯之

理性真實體無不現

...此則事無別事即全理爲事 [287]

(Це означає, що речі є ілюзорними формами і не можуть не вичерпуватися.

Вони не можуть інакше.

Істинна субстанція принципу не може не проявлятися.

¹ Більш точно: «наповнює собою весь принцип» або «присутня в усій природі принципу». Наразі антоніми «наповнювати собою» та «містити в собі (охоплювати)» виявляються взаємозамінними, адже річ та принцип рівною мірою містять в собі одне одне, і наповнюють собою одне одне (адже вони просто співпадають). Ця ж ідея у Ду-шуня : «真理與事非異故因也 真理全體在一事 [287] (істинний принцип та речі не відрізняються (非異), з цієї причини істинний принцип повністю присутній в одній речі))».

... Тож річ – це не якась інша річ, ніж та, яка є явленням принципу в усій його повноті)».

У кожній з речей актуально присутній весь принцип. Але принцип передбачає існування незліченної кількості речей. Таким чином, принцип не просто «наповнює» річ, а й також передбачає існування усіх решти речей актуально присутнє в існуванні цієї конкретної речі. Як «частинка» принципу кожна річ є присутньою в усіх речах: у кожній окремій речі таким чином актуально враховано існування усіх решти речей. Тож, споглядаючи річ, на відміну від звичайної людини, бодгісаттва бачить не лише саму цю річ, а й принцип, який її наповнює, тобто реальність, яка стоїть за видимою формою речі, а у цій реальності – всі речі всесвіту. Цим, зокрема, пояснюються в буддизмі й різного роду надприродні здібності просвітленої істоти: здатність бачити крізь стіни, всезнання тощо¹.

Не зрушивши з місця, одна річ виявляється присутньою в усіх речах всесвіту. Тут і зараз, вдивляючись у реальність однієї речі, ми отримуємо знання про всі (Ду-шунь): «謂諸事法與理非一即非異故令此事法不離一處即全遍十方一切塵內由非異即非一故全遍十方而不動一位即遠即近即遍即住無障無礙 [287] (Речі та принцип – не одне й те саме (не тотожні), але й не відрізняються. Це дає змогу речам, не залишаючи свого місця, водночас бути присутніми в усіх порожнинах (речах), які є в десяти напрямках світу. Завдяки тому, що вони і не відрізняються, і не співпадають, вони присутні всюди у десятих напрямках світу, не зрушивши з місця: вони одразу і далеко, і близько, присутні всюди і не сходять

¹ Цікаво, що такий спосіб дивитися на речі є основою й сучасних природничих наук: відкриті завдяки експериментальним дослідом закономірності дають нам реальні знання про найвіддаленіші об'єкти відомого нам всесвіту і об'єкти, які ми не можемо спостерігати безпосередньо.

з місця, не заважають і не перешкоджають одна одній)».

І, навпаки, так само завдяки тому, що принцип та речі «не відрізняються, і не співпадають», одна навіть найменша річ розміром усього лише з порошокунку містить у собі усі існуючі речі, мікроскопічний об'єкт містить *всередині* себе безмежно великий об'єкт і при цьому залишається цілим і неушкодженим: «不壞一塵而能廣容十方刹海由非異即非一故廣容十方法界而微塵不大 [287] (Одна порошокунка не зруйновуючись може вмістити весь суходіл та океан у десятиох сторонах світу – завдяки тому, що [принцип та речі] не відрізняються, але й не співпадають. Вміщуючи весь *дгармадгату* десяти напрямків дрібна порошокунка [залишається] невеликою)».

З розвинутої у такий спосіб ідеї неподвійності (非一即非異) і впливає парадоксальне на перший погляд вчення, про взаємоприсутність та взаємопроникнення усіх речей (феноменів) (事事無礙), яке вважають найбільш значущим філософським здобутком хуаяньської метафізики.

Оскільки принцип-ноумен є неподільним і водночас невіддільним від феноменів, то кожен феномен є водночас усіма феноменами, причому феномени не перешкоджають одне одному [399, с. 144]. Це подібне до того, як побачені з різних кутів незліченні відображення не змішуються у дзеркалі. Будучи присутніми в один час в одному й тому самому місці, вони і не співпадають, і не заважають одне одному (圓融無礙 або 無礙圓融)¹.

Цю ідею мальовничо ілюструє образ сітки Індри (帝網, кит. Ді ван, яп. Таймō або 帝釋網, кит. Діши ван, яп. Тайсяку-мō), змальований у «Гандав'юга-сутрі» (найважливішому для хуаянь розділі «Аватамсака-сутри»),

¹ У Цзун-мі читаємо: «無礙圓融。故佛身一毛端。則遍一切而含一切也 [287] (Безперешкодність та сплавлення: тому кінчик одного волоска на тілі Будди присутній в усьому і включає все)».

яка є символом усезагальної взаємопроникності та безперешкодності, притаманної світу істинної реальності (*дгармадгату*). У кожному з її вузлів знаходиться коштовний камінь: сяйво кожного відбивається у гранях усієї решті камінців, і водночас всі камінці відбиваються у ньому одному: «帝網... 謂一中有一切。彼一切中復有一切重重無盡 [294] (Сітка Індри ...: в одному – все, у тому всьому знов – усе, і так далі до нескінченності)».

Один камінчик відбивається в іншому, один камінчик відбивається й в усіх решті камінцях, а всі камінці відбиваються у ньому одному – таким чином всі камінці відбиваються в усіх камінцях. Хуаяньці так сформулювали цю думку у власній стислій «тетралемі» 四句 (за [256]):

- 1) «одне в одному» (一在一中)
- 2) «одне в усьому» (一在一切中)
- 3) «усе в одному» (一切在一中)
- 4) «усе в усьому» (一切在一切中).

Або в іншій синтаксичній редакції (за № 1736):

- 1) «одне – це одне» (一即一)
- 2) «одне – це все» (一即一切)
- 3) «все – це одне» (一切即一)
- 4) «все – це все» (一切即一切).

Або в такій редакції (за № 1884):

- 1) «в одному – одне» (一中一)
- 2) «в усьому – одне» (一切中一)
- 3) «в одному – все» (一中一切)
- 4) «в усьому – все» (一切中一切).

Кожна частинка реальності є реальністю і в силу цього є носієм усієї повноти ознак реальності, подібно до того, як кожна частка золота є таким само

повноцінним золотом, як і золотий зливочок. Таким чином, реальне пізнання однієї крихітної частинки всесвіту водночас дає нам повне знання про всесвіт у цілому – в одній поршинці вміщується весь всесвіт, стверджує хуаянь: «不可說不可說世界。入一塵中 [64] (невимовна, невимовна [кількість] світів вміщується в одній поршинці)».

Кожна річ водночас і вміщує (攝=容=含), і вміщується (遍=入=匝) в інші, вони присутні в ній, й у той самий час вона є присутньою в них. Цзун-мі порівнює це з системою дзеркал, які відбиваються одне в одному: «十鏡互入。如一鏡遍九鏡時。即容九在一內也 [287] (Десять дзеркал відбиваються одне в одному (букв. «входять одне в одне»): коли одне дзеркало відбивається у дев'яти дзеркалах, у той самий час дев'ять [дзеркал] відбиваються в ньому одному)».

Ця тетралема існує також як крилатий вислів у скороченій формі: «одне – це все, все – це одне» (一即一切一切即一). У «Золотому левові» Фа-цзан формулює п'ятий, найвищий різновид вчення (тобто вчення школи хуаянь) про те, що «все – це одне, а одне – це все» (一切即一...一即一切), завдяки чому усе є взаємопроникним, але не змішується – це «досконале вчення єдиної колісниці» (一乘圓教).

Позаяк усі речі у всесвіті виявляються актуально і нерозривно пов'язаними, з метафізики хуаянь логічно випливає і її сотеріологічне гасло: тут і зараз вже є все необхідне для проникнення в істинну природу реальності і досягнення найвищого стану свідомості – просвітлення або нірвани: «緣起事法必無自性無自性故舉體即真故說衆生即如不待滅也 ... 又云。一切衆生即寂滅相。不復更滅 如波動相舉體即水無異相也 [287] (Усі зумовлені речі-дгарми неодмінно не мають власної природи. Оскільки вони не мають власної природи і за субстанцією є істинним [принципом], кажуть, що живі створіння так само не потребують смерті, [аби досягти нірвани]. ... Ще кажуть: усі живі створіння вже

у нирвані. Їм не треба більше помирати. Подібно до того, як рухливі хвилі за субстанцією є водою і не відрізняються від неї. ...»).

Що ж являє собою істинна порожнеча (眞空) або принцип-лі в хуаянь?

Безпосередню відповідь на це запитання ми знайдемо у Цзун-мі: форма (色) є тотожною не звичайній порожнечі (斷空), а істинній порожнечі (眞空), а, точніше, «істинній порожнечі свідомості» (眞心之空): «都無其體。歸於眞心之空。不合歸於斷滅之空。 [287] (Усі [форми] не мають власної субстанції і звертаються [за субстанцією] до істинної порожнечі свідомості, а не до порожнечі знищення)».

Отже, істинна порожнеча – це ніщо інше як субстанція свідомості. Попри те, що деякі дослідники пропонують розуміти хуаяньський «ноумен» як порожнечу у вузько мадг'яміківському розумінні (Ф. Кук), інші чітко наполягають на тому, що ним має бути так звана «єдина свідомість» (П. Вільямс) [399, с. 142–143]. П. Вільямс слушно зазначає, що «[в]икористовувані образи золота/лева та води/хвилі передбачають, що ноумен є чимось більшим, ніж просто запереченням, відсутністю власного існування» [399, с. 143]. Для Фа-цзана, на якого справили потужний вплив ідеї «Магаяна-шраддготпада-шастри» 大乘起信論 (кит. Дашен ці сінь лунь, яп. Дайдзё-кісін-рон, санскр. Mahāyānaśraddhotpāda-śāstra, «Трактат про пробудження віри у магаяні», № 1666 та № 1667), «ноумен» тотожний *татхата-гарбгі* [399, с. 142]. Такі дослідники, як Т. Клірі, П. Грегори також наводять приклади, які переконливо свідчать про те, що хуаяньські мислителі вважали істинно реальним абсолютний, чистий розум і вважали свою точку зору вищою за мадг'яміківську.

Однією з синонімічних назв істинної реальності в хуаянь є термін *дгармадгату* 法界 (кит. фа цзе, яп. хоккай, хōкай, санскр. dharmadhātu, «царина

Дгарми»). Недарма школу хуаянь називають також «школою *дгармадгату*» 法界宗 (*фацзе цзун*). *Дгармадгату*, будучи субстратом усього суцього, має ознаки порожнечі: є усепроникним, безмежним і безформним. У перших рядках «Коментарю до Трактату хуаянь про споглядання *дгармадгату*» читаємо: «法界者。一切衆生身心之本體也。從本已來。靈明廓徹。廣大虛寂。唯一眞之境而已。無有形貌而森羅大千。無有邊際而含容萬有 ... 法界萬象之眞體。萬行之本源。萬德之果海。 [287] (*Дгармадгату* – це первинна субстанція (本體) тіла та свідомості усіх живих створінь. Від початку вона є порожньо-ясною й усепроникною, обширною й спокійною. Це єдина істинно реальна царина: не маючи форми та зовнішнього вигляду вона [формує] тисячі феноменів, не маючи меж вона вміщує усе буття. ... *Дгармадгату* – це істинна субстанція десяти тисяч явищ (феноменів), первинне джерело десяти тисяч справ, океан [здобуття] плоду десяти тисяч чеснот)».

Вчення про безперешкодність та взаємопроникнення речей викладено у головному доктринальному тексті школи, «Аватамсака-сутрі» («Сутрі квітчастого оздоблення»). *Дгармадгату* – це і є такий світ безперешкодності, який з точки зору онтології є нічим іншим як свідомістю. «Аватамсака-сутра» говорить що, будди та бодгісаттви можуть проходити крізь стіни, з'являти та створювати різні речі (роблять вони все це зі співчуття до живих створінь) якраз завдяки тому, що «все є лише свідомістю».

Як і у школі тяньтай, у філософії хуаянь існує уявлення про «єдиний розум» або «єдину свідомість» — 心 (кит. *і сін*, яп. *іссін*). Адже «Магаяна-шраддготпада-шастра», у якій це поняття є одним з центральних, користувалася неабияким авторитетом серед прихильників різних шкіл та напрямків. Фа-цзан у своєму коментарі до шастри говорить, що «єдина свідомість» є субстратом і нірвани, і сансари – феноменальне і трансцендентне

включають одне одне, адже вони мають спільний субстрат (*tathāgatagarbha*).

Тож, згідно з *Mahāyānaśraddhotpāda-śāstra*, яку в Китаї часто сприймали як хуаяньський текст¹, єдиною реальністю є від початку пробуджена «єдина свідомість». Причому вона має два невіддільні одне від одного виміри: «一者心眞如門。二者心生滅門。是二種門皆各總攝一切法。此義云何。以是二門不相離故。 [15] (Перший – це істинна таковість свідомості (心眞如). Другий – це феноменальність свідомості (心生滅). Кожен з цих двох вимірів охоплює всі дгарми. У якому розумінні? Бо ці два виміри є невіддільними одне від одного (不相離))».

Істинна ж таковість – це порожнеча, яка має свої два виміри, одним з яких є порожність від ілюзорних структур (форм), а іншим порожнеча як субстанція: «眞如者。依言說分別有二種義。云何爲二。一者如實空。以能究竟顯實故。二者如實不空。以有自體具足無漏性功德故。 [15] Істинна таковість, якщо розрізняти на рівні слів, має два виміри. Які саме два? Перший – істинна порожнеча (如實空). Оскільки вона може цілковито являти справжню реальність (оскільки вона існує цілком незалежно від несправжніх форм і являє справжню субстанцію – № 1667)². Другий – істинна не-порожнеча (如實不空). Оскільки

¹ Насправді *Mahāyānaśraddhotpāda-śāstra*, один з найавторитетніших релігійно-філософських текстів буддизму магаяни, є набагато ранішим за часом створення текстом, автором якого традиційно вважали індійського поета, драматурга та вченого Ашвагхошу (I–II ст.).

² Варіант з китайського перекладу Шикшананди. Оригінал: «眞實空。究竟遠離不實之相顯實體故» [16]. Існує два китайських тексти трактату: Парамартхи (553 р., № 1666) та Шикшананди (695–700 рр., № 1667). Тут і нижче у дужках зазначаємо, як це місце звучить в іншій версії трактату (№ 1667), яка містить істотні смислові уточнення.

вона має власну субстанцію (自體), що їй притаманна чеснота незабрудненості [афектами] (власну субстанцію, якій за її сутністю притаманні незліченні чесноти – № 1667)¹)».

У Mahāyānaśraddhotpāda-sāstra є вислів 色心不二 (кит. *се сінь буер*, яп. *сікісін-фуні*) або ж 色心無二² (кит. *се сінь уер*, яп. *сікісін-муні*) – «форми (色) та свідомість (心) суть не-два»³:

«問曰。若諸佛法身離於色相者。云何能現色相

答曰。即此法身是色體故能現於色。所謂從本已來色心不二。以色性即智故色體無形。說名智身。以智性即色故。說名法身遍一切處。所現之色無有分齊。 [15]

(Запитання: Якщо дгармове тіло усіх будд не має чуттєвої форми (色相), яким чином воно може являти [усе розмаїття] чуттєвих форм (色相)?

Відповідь: Саме ж дгармове тіло і є [первинною] субстанцією чуттєвого (色體), тому воно й може являти усе чуттєве (色). Про це кажуть, що первинно «чуттєве та свідомість суть не два» (色心不二). Оскільки природа чуттєвого (色性) – це [істинне] знання (智), субстанція чуттєвого не має зовнішньої форми (無形), і її називають тілом [істинного] знання (智身). Оскільки природа [істинного] знання – це [природа] чуттєвого, кажуть, що дгармове тіло (усіх будд) перебуває всюди, а явлені ними чуттєві форми не мають меж)».

Вирази «тіло знання» (智身) або «тіло Дгарми», «дгармове тіло» (法身,

¹ Текст оригінала (№ 1667): «眞實不空。本性具足無邊功德有自體故» [16].

² За № 1667.

³ Оскільки ми вже з'ясували, що «порожнеча» і «свідомість» тут є синонімами, то цей вислів можна було б перефразувати і так: «форма і порожнеча суть не-два», і тоді ми, фактично, отримуємо ту ж таки формулу з «Сутри серця» – «форма – це і є порожнеча».

санскр. *dharmakāya*) або також «первинне просвітлення» (本覺) тощо у шастрі позначають істинну реальність, якою є власне субстрат просвітленої свідомості¹.

Вище ми розглядали вчення йогачари про три природи, з яких третя якраз і позначала просвітлене бачення реальності. Цікаво, що Фа-цзан наразі ставить знак рівняння між принципом-порожнечею (золотом) та третьою з «трьох природ», чітко вказуючи таким чином, що в хуаянь вона має статус субстанції («Золотий лев», розділ III «Про три природи»): «以師子情有名爲遍計 ... 師子似有名爲依他 ... 金性不變故號圓 [255] (Чуттєве буття лева називають приписуваною [природою], ... псевдо-буття лева називають зумовленою [природою], ... природу золота через її незмінність називають досконало-істинною [природою])».

Адже: «金體不無喻真空常存 [255] (Субстанція золота не може не бути. [Коментар:] подібно до того, як істинна порожнеча існує вічно)».

Отже, як ми мали змогу побачити з вищенаведених цитат, у хуаянь йдеться про «істинну порожнечу свідомості», яка є субстанцією для всіх форм.

Школи нового покоління підхопили ідеї нових сутр та йогачари і

¹ Щодо співвідношення *дгармакаї* та первинного просвітлення у шастрі читаємо:

所言覺義者。謂心體離念。離念相者等虚空界無所不遍。法界一相即是如來平等法身。依此法身說名本覺。[15] Коли кажуть «просвітлений вимір», мають на увазі, що субстанція свідомості (心體) існує незалежно від розрізняючого мислення (念). Оскільки ж вона існує незалежно від форм розрізняючого мислення (念相), то, подібно до простору-акаші (虚空界), немає місця, куди б вона не сягала. *Дгармадгату* ж як єдина [реально існуюча] форма (法界一相) є рівнісним дгармовим тілом (平等法身) [всіх] татхагат. Тому дгармове тіло називають «первинним просвітленням» (本覺).

розвинули у цьому річищі свої власні філософсько-релігійні концепції. Особливе місце у вченнях цих шкіл посідає принцип «неподвійності» (санскр. *advaita*, кит. *буер* 不二, яп. *фуні*). Адже тепер, як ми показали вище, слова з «Сутри серця» про те, що «форма – це і є порожнеча, а порожнеча – це і є форма» набули нового тлумачення, відмінного від суто мадг'яміківського. Тепер ці слова вказують на співпадіння субстанції абсолюту і речей світу. Абсолют – це не щось інше, ніж світ, а світ – це не щось інше, ніж абсолют. Але, водночас, ми їх розрізняємо. Це нагадує те, як в одному аркуші паперу лице та зворотний бік неможливо відділити одне від одного: аркуш може існувати лише як їхня єдність. Нова традиція дорікає своїм попередникам, що вони намагалися мислити, так би мовити, лице та зворотній бік аркуша абстрактно, окремо одне від іншого, і власне залишали поза увагою істинну, неподвійну реальність самого аркуша.

З іншого боку, «неподвійність» виявляється неусувною властивістю реальності, оскільки, виходячи з філософії порожнечі, ми необхідним чином доходимо висновку, що *дві* речі (навіть якщо це дгарми) не можуть мати одночасно «власну природу» (*svabhāva*, 自性) – адже така річ може бути лише *одна*, інакше друга річ вже буде її обмежувати, зумовлювати і про неї вже не можна буде говорити як про реальність, яка має своє власне незалежне існування.

Тож істинною може бути лише реальність в цілому, а не якась частина реальності сама по собі. Прикладом розв'язання цієї проблеми і є вчення китайської буддійської школи хуаянь, яка стверджує: «все в одному й одне в усьому» (образ дорогоцінної сітки Індри) і розробляє вчення про взаємну безперешкодність речей та принципу (理事無礙) та взаємну безперешкодність речей (事事無礙).

Отже, філософи школи хуаянь, свідомі «порожнечі речей» та «порожнечі понять», приділяють особливу увагу «порожнечі свідомості», як власне й решта

шкіл третього обертання Колеса Дгарми. Мовою хуаянь – це принцип-лі (理), або «істинна порожнеча» (真空) чи «істинна порожнеча свідомості» (真心之空), яка має також назву «єдина свідомість» (一心), і яку тут потлумачено як субстанцію.

Особливістю ж хуаянь є спроба поглянути на реальність, субстанцію якої утворює порожнеча, як на єдине, нерозривно пов'язане ціле. Від реальності неможливо відділити якусь частину. Ми могли б розділити зливку золота навпіл, однак у результаті все одно отримали б два *зливки* золота, але не два золота. Отже, насправді, щоб мати знання про золото, нам непотрібне все золото світу, а достатньо будь-якої його кількості, хай навіть найменшої золотої порошок. Тому хуаянь стверджує, що в одній порошок присутня незліченна кількість світів. Одна порошок є такою ж реальністю, як реальність в цілому. Здобувши ж знання про реальність в цілому, ми можемо застосувати його до будь-якої точки реальності – до будь-якої речі у світі. Що і сформульовано в хуаяньській тетралемі: «одне в одному (一在一中), одне в усьому (一在一切中), усе в одному (一切在一中), усе в усьому (一切在一切中)». Або у скороченій формулі «одне – це все, все – це одне» (一即一切一切即一).

Кожна річ у такому всесвіті є повноцінною, живою і відчуває інші речі. Базою ж для цього є порожнеча і принцип неподвійності, який впливає з неї. Тобто порожнеча, будучи субстанцією реальності, є основою цілісності світу.

4.7. Школа чань-дзен: динамічна природа порожнечі

Навіть ідею порожнечі як позитивної реальності «природи будди», висловлену у «Магапарінірвана-сутрі», може бути розвинуто ще далі. Цей крок роблять мислителі школи чань-дзен. У який же спосіб вони змогли розвинути ще глибше філософію порожнечі?

Школа чань або, у японському прочитанні, дзен 禪宗 (кит. чань цзун, яп. дзен-сյю) сформувалася в Китаї на межі V–VI ст. Її появу пов'язують з іменем напівлегендарного патріарха Бодгідгарми (Bodhidharma, кит. Дамо 達磨, яп. Дарума), індійського проповідника, який прибув до Китаю з Індії, через що у дзенських коанах його любляють називати «рудобородим варваром» (赤鬚胡).

Як свідчить її назва, яка походить від санскритського *dhyāna*, що у перекладі означає «медитація» 禪 (кит. чань, яп. дзен), школа чань-дзен робить особливий наголос не на теоретичному вченні, а саме на практиці буддійського шляху. Тому, як жодна інша буддійська школа, чань-дзен уславлена своїм затято негативним ставленням до мови¹. Тому ж таки Бодгідгармі традиція приписує славетний чотиривірш, який став гаслом усього чань-буддизму²:

教外別傳之道、	«Просвітлення передається поза доктринами:
不立文字、	не спирайся на писемні знаки –
直指人心、	просто вказуй у серце людини,
見性成佛 [289]	вдивляйся у [свою] природу і станеш буддою».

Не варто спиратися на знаки, адже насправді «передають не писання та доктрини – передають лише свідомість (不傳經教但傳心)» [289]. Дзен наполягає на безпосередній роботі з власною свідомістю людини без будь-яких

¹ Як ми побачимо згодом, справжній стан речей набагато складніший і насправді відкидання мови є лише частиною повної картини (див. підрозділ «Порожнеча та мова: Проблема мови у дзен-буддизмі та філософії Дōгена» у розділі 5).

² Насправді цей чотиривірш сформульовано значно пізніше за доби Тан (618–907). У такому вигляді вперше подибуємо його у «Цзу-тін ши юань» 祖庭事苑 (яп. Сотей-дзіен, 1108 р.) [77, с. 114]. Натрапляємо на нього також у дзенській збірці «Записи з лазурної скелі» (кит. Біянь-лу, яп. Хекіганроку), щоправда, у дещо зміненому вигляді: «謂之教外別傳。單傳心印。直指人心。見性成佛» [302].

посередників, адже істина знаходиться в нас самих і марно шукати її десь назовні: тому дзен відкидає будь-які тексти, й навіть священні, оскільки вони теж є чимось зовнішнім по відношенню до свідомості¹.

Зрештою, як стверджує традиція, сам Будда Шак'ямуні після досягнення просвітлення від дня першої своєї проповіді насправді «не зронив ні слова»: «經曰、始從鹿野苑、終至拔提河、中間五十年、未曾說一字。[289] (У сутрі сказано: від часу [першої проповіді в] Оленячому гаю і аж до [занурення у нірвану на березі] річки Аджитаваті – упродовж п'ятдесяти років він не вимовив ні слова)».

Передача Дгарми Каш'япі або Великому Каш'япі (Kāśyapa, яп. Касьō 迦葉 або Mahākāśyapa, яп. Макакасьō 摩訶迦葉), першому, згідно з генеалогією школи чань, спадкоємцю Будди і одному з десяти його кращих учнів, який в опануванні медитативних практик поступався лише своєму вчителю, теж відбулася без слів²: «世尊昔在靈山會上。拈花示衆。是時衆皆默然。惟迦葉尊者破顏微笑。世尊云。吾有正法眼藏涅槃妙心實相無相微妙法門。不立文字教外別傳。付囑摩訶迦葉 [288] (У давнину під час зібрання на горі Грідгракута³ Шанований світом узяв квітку й [нічого не кажучи] показав її присутнім. Усі

¹ З цієї ж причини її називали «школою патріархів» (祖宗), адже просвітлення передавали від патріарха до патріарха у безпосередньому спілкуванні між вчителем та учнем.

² Збірка дзенських коанів «Застава без воріт» 無門關 (кит. У-мень гуань, яп. Мумонкан), історія № 6 за назвою «Шанований світом підніс квітку» (世尊拈花).

³ Орлина гора (Gr̥dhrakūṭa-parvata, кит. Ліншань 靈山, яп. Рьōдзен) – один з п'яти пагорбів довкола міста Раджагріга (Rājagṛha), де багато проповідував Будда. Зокрема, саме тут ним було виголошено одну з найважливіших сутр магаяни, «Лотосову сутру». Свою назву гора отримала чи то завдяки тому, що форма її нагадувала орлиний дзьоб, чи то просто через те, що сюди зліталися орли чи грифи.

мовчали і лише превелебний Каш'япа посміхнувся. Шанований світом мовив: «У мене є скарбниця ока істинної Дгарми, чудесна свідомість нирвани, безформність істинної форми (實相無相), дивовижна брама Дгарми, що їх передають без опертя на знаки, поза [всяким] вченням, і я передаю [їх] Магакаш'япі»».

Ще однією відомою чаньською метафорою неадекватності використання мови є палець, що вказує на місяць («Ланкаватара-сутра»): «愚見指月觀指不觀月 [111] (коли дурневі вказують пальцем на місяць, він дивиться на палець і не дивиться місяць)». Таких прикладів існує безліч. Усі вони є ілюстрацією «порожнечі понять», історія якої, як ми показали раніше, починається з раннього буддизму, сягає апогею у *шунья-ваді* Нагарджуни, а в дзен-буддизмі набуває найбільш парадоксальних і навіть шокуючих форм, адже, якщо Нагарджуна прагнув довести свою точку зору за допомогою надвитончених логічних міркувань, то дзен користується ірраціональними методами і звертається безпосередньо до нашого переживання реальності.

Між одним ченцем і чаньським наставником Чжао-чжоу (кит. Чжао-чжоу Цун-шень 趙州從諗, яп. Дзьōсјō Дзјōсін, 778–897) відбувся такий діалог¹:

«趙州因僧問。

如何是祖師西來意。

州云。庭前柏樹子

無門曰。若向趙州答處。見得親切。前無釋迦。後無彌勒

頌曰

言無展事 語不投機

承言者喪 滯句者迷 [288]

(У Чжао-чжоу один чернець запитав:

¹ «Застава без воріт» 無門關, історія № 37 за назвою «Дубова жердка на подвір'ї» (庭前柏樹).

– У чому смисл приходу патріарха [Бодгідгарми] з Заходу?

– Дубова жердка на подвір'ї.

У-мень каже: Якщо ти щиро збагнув відповідь Чжао-чжоу, то в минулому не було Шак'ямуні, а у майбутньому не буде Майтреї. Ось гатха:

Слова не розкривають [природи] речей,

сказане не відтворює рух думки.

Той, хто чує [лише] слова, – гине,

той, хто тримається за фрази, – упадає в оману».

У школі дзен запитати про «смисл приходу [патріарха Бодгідгарми] з Заходу», тобто з Індії, це те саме, що запитати, у чому полягає смисл вчення Будди. Але як відповідати на запитання, відповідь на яке не лежить у площині запитань та відповідей?!

Лінь-цзі (кит. Лінь-цзі І-сюань 臨濟義玄, яп. Ріндзай Гіген, ?–866), засновник школи ліньцзі, один з найвідоміших в історії школи чань наставників, «відповідав» на це запитання по-своєму («Записи Лінь-цзі» 臨濟錄, кит. Лінь-цзі лу, яп. Ріндзай-року), §8):

«僧問。如何是佛法大意。

師便喝。僧禮拜。

師云。這箇師僧。却堪持論。 [273]

(Чернець запитав:

– У чому полягає великий сенс Дгарми Будди?

Лінь-цзі голосно вилаявся. Чернець вклонився у пошані.

– А з цим ченцем можна розмовляти! – мовив Лінь-цзі)».

Однак в історії про прихід патріарха Бодгідгарми з Заходу є й другий сенс. Річ у тім, що слово «意» (кит. *ì*, яп. *i*) означає не лише «смисл», «сенс», а й також

«намір», «задум»¹. І тоді діалог набуває іншого звучання, як у того ж таки Лінь-цзі («Записи Лінь-цзі», §80):

«問如何是西來意。

師云。若有意。自救不了。

云既無意。云何二祖得法。

師云。得者是不得。

云既若不得。云何是不得底意。

師云。爲爾向一切處馳求心不能歇。所以祖師言。拙哉丈夫。將頭覓頭。

爾言下便自回光返照。更不別求。知身心與祖佛不別。當下無事。方名得法。[273]

(Хтось запитав:

– Яким був намір [Патріарха], що прийшов з Заходу?

Наставник відповів:

– Якби в нього був намір, він не врятував би й самого себе.

Хтось сказав:

А якщо в нього не було наміру, то як Другий Патріарх отримав Дгарму?

Наставник відповів:

– «Отримати» означає «не отримати».

Хтось запитав:

– Якщо не отримав, то який же сенс «не отримати»?

Наставник відповів:

– Це про вас, чиї думки гасають у пошуках, не знаючи спочинку, Патріарх сказав: «О мужі, тримаючись за голову, шукаєте голову!»

Якщо після цих слів ви спрямуєте власне внутрішнє світло і осяєте ним

¹ У йогачарі ієрогліфом *і* 意 перекладали також санскритське *kliṣṭa-manas* – «забруднений розум», тобто сьома свідомість, яка власне і є джерелом «я» (поруч з шістьома свідомостями та вищою восьмою свідомістю *ālayavijñāna*).

себе, то облишите пошуки, зрозумівши, що ваші тіло та розум не відрізняються від [таких] у Патріарха та Будди. І тієї ж миті припините усілякі заняття. Тоді це і буде зватися «отримати Дгарму» [118, с. 141]».

Будь-який намір викривлює реальність, подібно до того, як дотик пальця порушує відображення у воді¹. Це призводить до того, що ми втрачаємо доступ до неї. Реальність вся перед нами. Вона не потребує додавання чогось іще. Намагатись додати щось від себе – означає лише затуляти її від себе самого. Якщо реальність вся тут і тепер, який сенс шукати її десь іще?

Тут дзен повертається до ідеї неподвійності і зокрема, неподвійності сансари та нирвани, яку було сформульовано ще у праджняпарамітських сутрах, розвинуто Нагарджуною та мислителями інших магаянських шкіл, таких як тяньтай та хуаянь. У видатного японського мислителя дзен, відомог як одного з чотирьох гігантів дзенських думки, Дōгена Кігена 道元希玄 (1200–1253) у його центральному творі «Скарбниці ока істинної Дгарми» 正法眼藏 («Сьōбōгендзō») читаємо (сувій «Сьōдзі» 生死): «生死ノホカニホトケヲモトムレハ。ナカエヲキタニシテ越ニムカヒ。オモテヲミナミニシテ北斗ヲミントスルカコトシ。イヨイヨ生死ノ因ヲアツメテ。サラニ解脱ノミチヲウシナヘリ。タタ生死スナハチ涅槃トココロエテ。生死トシテイトフヘキモナク。涅槃トシテネカフヘキモナシ。コノトキ。ハシメテ生死ヲハナルル分アリ。[69] (Якщо хтось шукає Будду поза сансарою, він схожий на людину, яка правлячи дишель на північ, розраховує дістатися до [південної країни] Юе, або на людину, яка обернувши обличчя на південь, намагається побачити Велику ведмедицю. Вона

¹Ця, на перший погляд, суто дзенська ідея насправді має загальнобуддійське коріння. Вже для раннього буддизму важливим було уявлення про «три брами звільнення» 三解脱門 (див. вище прим. 2): «порожнечу», «беззнаковість» та «не-прагнення».

лише поназбирувала сансаричних причин і геть схибила з дороги звільнення. Лише коли досягнеш, що сансара – це і є нірвана, то збагнеш, що не слід ані гнітитися «сансарою», ані прагнути «нірвани». Цієї миті ти вперше зможеш полишити сансару)».

Цю ж ідею Дōген формулює в синнімічних термінах : «*コノ生死ハ。スナハチ佛ノ御イノチナリ。コレヲイトヒステントスレハ。スナハチ佛ノ御イノチヲウシナハントスルナリ。コレニトトマリテ。生死ニ著スレハ。コレモ佛ノ御イノチヲウシナフナリ。佛ノアリサマヲトトムルナリ。イトフコトナク。シタフコトナキ。コノトキ。ハシメテ佛ノココロニイル。タタシ心ヲモテハカルコトナカレ。コトハヲモテイフコトナカレ。タタワカ身ヲモ。心ヲモ。ハナチワスレテ。佛ノイヘニナケイレテ。佛ノカタヨリオコナハレテ。コレニシタカヒモテユクトキ。チカラヲモイレス。ココロヲモ。ツヒヤサスシテ。生死ヲハナレ佛トナル。[69]* (Це коло народжень та смертей (сансара) і є життям Будди. Якщо його цуратимешся й намагатимешся відкинути, то тим самим намагатимешся втратити життя Будди. Але якщо на цьому зупинишся та приліпишся до сансари, то й тут втратиш життя Будди й отримаєш лише зовнішній образ Будди. Коли не цураєшся й не тужиш, тоді вперше перебуваєш у серці Будди. Однак не намагайся зміряти це розумом й не намагайся висловити це словами. А лише відпусти й забудь своє тіло та розум, закинь їх у дім Будди, присвяти себе Будді, і коли ти не облишатимеш слідувати цьому, то навіть не докладаючи зусилля і не виснажуючи розум, ти полишиш сансару і станеш Буддою)».

Подібно до Нагарджуни, Дōген стверджує, що «сансара і є нірваною», «коло народжень та смертей і є життям Будди», але вкладає у ці твердження новий смисл: оскільки реальність «народження та смерті» та реальність того, що не вмирає і не народжується, співпадають, то це означає, що йдеться не про дві, а

лише про одну реальність, що їй водночас властиві і народження, і не-народження, і знищення, і не-знищення. Такий підхід дає змогу відкинути хибне подвоєння реальності, перенісши протиріччя в середину неї самої (перехід від метфізичного до діалектичного способу мислення). Таким чином, сансару і нирвану осмислено тепер як феноменальний і абсолютний виміри однієї, єдиної реальності, яка існує в одну актуальну теперішню мить (буддійська теорія моментальності - *kṣaṇika-vāda*). Лише хибний погляд на реальність змушує нас прагнути звільнення від сансари і досягнення нирвани, тим самим не лише не звільняючи, а дедалі глибше занурюючи людину в океан стражденного буття. У *Viśeṣa-cinti-brahma-paripṛcchā-sūtra* ця думка звучить так: «生死是涅槃。無退無生故。涅槃是生死。以貪著故。[188] (Сансара є нирваною через те, що [ніщо] не відходить і не з'являється. Нирвана є сансарою, через те, що її жагучо прагнуть і прив'язуються до неї)».

Або також: «爲生死故問名爲邪問。爲出生死故問名爲邪問。爲涅槃故問名爲邪問。若不爲垢淨故問。不爲生死出生死故問。不爲涅槃故問。名爲正問。所以者何。法位中無垢無淨無生無死無涅槃。[188] (Якщо ви запитуєте заради сансари – це хибне запитання. Якщо ви запитуєте заради виходу з сансари – це хибне запитання. Якщо ви запитуєте заради нирвани – це хибне запитання. Якщо ви запитуєте не заради чистого або нечистого, не заради сансари чи виходу з сансари, і не заради нирвани – це правильне запитання. Чому? Бо у місці Дгарми немає ані забрудненого, ані чистого, ані народження, ані смерті, ані нирвани)».

Найвиразніше цю ідею сформульовано у Лінь-цзі, уславленого своїми шокуючими за зовнішньою формою методами проповіді буддизму: «但莫受人惑。向裏向外逢著便殺。逢佛殺佛。逢祖殺祖。逢羅漢殺羅漢。逢父母殺父母。逢親眷殺親眷。始得解脫。不與物拘。透脫自在。[273] (Просто не приймайте людські ілюзії: чи то всередині, чи то назовні, хоч з чим би ви зіткнулися, вбивайте це.

Зустрінете Будду – вбийте Будду, зустрінете патріарха – вбийте патріарха, зустрінете аргата – вбийте аргата, зустрінете батьків – вбийте батьків, зустрінете родичів – вбийте родичів. Лише тоді вперше ви досягнете звільнення. Не давайте речам зв'язати себе – і ви розірвете межі і станете вільними!».

Однак, попри радикальну форму висловлювання, Лінь-цзі лише вкотре наголошує, що прив'язаність навіть до справжніх цінностей тільки зашкодить їх досягненню, як це і сказано відверто в іншому місці «Записів Лінь-цзі»: «若人求佛、是人失佛。若人求道、是人失道。若人求祖、是人失祖。 [273] (Якщо хтось шукає Будду, він втрачає Будду. Якщо хтось, шукає Шлях, він втрачає Шлях. Якщо хтось шукає патріархів, він втрачає патріархів!)».

Наявність прагнення призводить до штучного подвоєння реальності і продукування ілюзорних структур прив'язаності, які, подібно до «квітів у порожнечі» (空華)¹, починають затуляти і заміщати у мисленні реальні об'єкти.

¹ «Квіти у порожнечі» (空華) – це різні цяточки і плями, що їх бачить у порожньому просторі людина з полудою на очах, приймаючи їх за реальні об'єкти. Одна з буддійських метафор ілюзорності усього виявленого – «порожнечі усіх дгарм», або, мовою цього дослідження, – «порожнечі понять», які є лише образами речей на поверхні дзеркала нашої свідомості, але не самим речами, як нам може здаватися: «乾坤倒覆我更不疑。十方諸佛現前。無一念心喜。三塗地獄頓現。無一念心怖。緣何如此。我見諸法空相。變即有。不變即無。三界唯心萬法唯識。所以夢幻空花何勞把捉。 [273] (Навіть якщо небо впаде на землю, у мене не буде більше сумнівів. Навіть якщо всі будди десятих сторін [світу] постануть переді мною, у мене не виникне й думки про радість. Якщо три шляхи та пекло раптом з'являться перед мої очі, у мене не промайне й думки про страх. Чому так? [Тому що] я бачу, що всі дгарми є порожніми: якщо є переміни, то вони є, якщо перемін немає, то й їх немає. Три світи – це лише свідомість. Десять тисяч дгарм – це лише знання. Тож [це лише] сон, магічна ілюзія, квіти у

Отже, у школі чань-дзен, з одного боку, услід за традицією, яка бере початок у праджняпарамітській літературі і сягає апогею у філософії хуаянь, знято подвоєння реальності як сансари та нирвани, а з іншого боку, знято подвоєння реальності та прагнення реальності.

Прив'язаність же має два виміри: з одного боку, речі зв'язують нас, а з іншого боку, ми нав'язуємо себе речам. Першого можна уникнути завдяки осягненню «порожнечі речей» та «порожнечі понять», другого – завдяки «порожнечі свідомості».

Однак, якщо *прагнути* просвітлення так небезпечно, то як же йти Шляхом Будди? Розмірковуючи про це досяг просвітлення сам Чжао-чжоу. У збірці коанів «Застава без воріт» 無門關 (кит. У-мень гуань, яп. Мумонкан) наведено цю поворотну бесіду, яка відбулася колись між ним та його вчителем Нань-цюанем (кит. Нань-цюань Пу-юань 南泉普願, яп. Нансен Фуган, 748–834) (історія № 19, «Звичайна свідомість – це Шлях» 平常是道):

«南泉因趙州問。如何是道。

泉云。平常心是道。

州云。還可趣向否。

泉云。擬向即乖。

州云。不擬爭知是道。

泉云。道不屬知。不屬不知。知是妄覺。不知是無記。若真達不擬之道。

猶如太虛廓然洞豁。豈可強是非也。

州於言下頓悟 [288]

(Чжао-чжоу спитав у Нань-цюаня:

– Що являє собою Шлях?

– Звичайна свідомість – це Шлях, – відповів Нань-цюань.

порожнечі – навіщо намагатися схопити їх?!))».

– Чи слід прагнути [осягнути] його?

– Прагнути [осягнути] його – це відхилитися [від нього].

– Не прагнучи [осягнути Шлях], як дізнатися, що це Шлях?

– Шлях не залежить від знання і не залежить від незнання. Знання – це химера, незнання – це байдужість. Шлях, якщо його досягнуто по-справжньому, не прагнучи, є подібно до великої порожнечі (太虛), розпахнутим навстіж (廓然)¹. Хіба можна притягувати штучно ствердження чи заперечення!

Почувши ці слова, Чжао-чжоу раптом досяг просвітлення».

Оскільки для школи чань-дзен, як і для решти магаянських течій, сансара це і є нірвана, то говорити про вихід з сансари до нірвани насправді немає жодного сенсу. І справді: неможливо прийти туди, де ми вже є, і навпаки, хоч куди б ми подалися, ми не можемо прийти в місце, де нас немає! Тому дзен-буддизм

¹ Про те, що свідомість адепта дзен має бути «розпахнутою навстіж», йдеться й у діалозі, який відбувся між китайським імператором У-ді та великим патріархом дзен Бодгідгармою:

帝問。如何是聖諦第一義。磨云。廓然無聖。帝云。對朕者誰。磨云。

不識。[302]

– Що таке свята вища істина? – запитав імператор.

– Розпахнутість навстіж і нічого святого (廓然無聖), – відповів Бодгідгарма.

– Хто ж переді мною? – поцікавився імператор.

– Не знаю.

Коментатор пояснює, що «свята вища істина», що про неї питав імператор, – це ніщо інше як неподвійність вищої та мирської істини (眞俗不二。即是聖諦第一義 [302]). Бодгідгарма ж змалював її як широко розпахнуту порожнечу, що в ній немає прив'язаності, ані до мирського, ані до священного. З цієї точки зору і сам патріарх Бодгідгарма теж не є кимось особливим.

говорить не так про нирвану, як про просвітлення (*саторі*, 悟) – принципово інший стан нашого «я», яке тепер зветься не-«я» (*анатман*). Дōген змальовував стан просвітлення так: «人ノ悟ヲウル。水二月ノヤトルカコトシ。月ヌレス。水ヤフレス。ヒロクオホキナル光ニテアレト。尺寸ノ水ニヤトリ。全月モ彌天モ。クサノ露ニモヤトリ。一滴ノ水ニモヤトル。悟ノ人ヲヤフラサルコト。月ノ水ヲウカタサルカコトシ。人ノ悟ヲ罣礙セサルコト。滴露ノ天月ヲ罣礙セサルカコトシ。[69] (Те, як людина досягає просвітлення, схоже на те, як місяць відбивається у воді. Місяць не змокає, вода не схвильовується. Неосяжне величне сяйво вміщується у невеличкому клаптику води – і цілий місяць, і ціле небо вміщуються у росинці на траві, відбиваючись в однісінькій краплинці води. Просвітлення не схвильовує людину, подібно до того, як місяць не тривожить води. Людина не порушує просвітлення, подібно до того, як краплина води і росинка не порушують неба і місяця)».

Таке пізнання є чистим: перебуваючи у світі, ми пізнаємо світ таким, яким він є без нас – бачимо речі такими, якими вони є. І таке пізнання є необмеженим: в одній миттєвості думки реалізовано реальність, яка не має меж. Лише порожнеча може вміщувати все і не заважати нічому. Порожнеча схоплює речі, не торкаючись їх, схопити ж саму порожнечу неможливо (不可得).

З огляду на це, у школі чань-дзен на перший план висувається саме «порожнеча свідомості». Через це її називали також «школою свідомості» або «школою свідомості будди» (佛心宗).

Як і порожнеча, природа будди є нествореною: первинна природа не може бути кимось створеною, оскільки вона є найфундаментальнішим шаром реальності, нижче якого немає нічого. Вона не підпадає під дію будь-чого і тому є абсолютно «природною», існує «сама собою» 自然 (кит. *цзи жань*, яп. *дзінен*) без жодного зовнішнього зусилля. Саме досягнення цієї природності і невловимості

прагне адепт дзен, занурюючись у медитацію або ламаючи голову над коаном.

Колись між наставниками чань Ши-гуном Хуй-цзаном 石鞏慧藏 (яп. Сяккьō Едзō, VIII ст.) та Сі-таном Чжи-цзаном 西堂智藏 (яп. Сейдō Тідзō, 735–814) відбувся такий діалог:

«撫州石鞏慧藏禪師。問西堂智藏禪師。汝還解捉得虚空麼。

西堂曰。解捉得。

師云。爾作麼生捉。

西堂以手撮虚空。

師云。爾不解捉虚空。

西堂曰。師兄作麼生捉。

師把西堂鼻孔拽。

西堂作忍痛聲曰。太殺拽人鼻孔。直得脱去。

師云。直須恁地把捉始得 [69]

(Наставник чань Ши-гун Хуй-цзан з Фучжоу запитав наставника чань Сі-тана Чжи-цзана:

– А чи можете Ви схопити порожнечу (虚空)?

– Можу схопити.

– Як же Ви її схопите?

Сі-тан схопив повітря (虚空) рукою.

– Ви не зможете схопити порожнечу!

– А як Ви, брате наставнику, її схопите?

[Тут] наставник ухопив Сі-тана за ніс і потягнув. Сі-тан скрикнув від болю:

– Варто лише добряче смикнути людину за ніс – і вона одразу звільняється!

– Лише так можна схопити [порожнечу]¹, – мовив наставник»).

«Не-схоплення» (不可得) є одним з усталених епітетів порожнечі у сутрах праджняпараміти, адже схопити порожнечу неможливо. Той, хто цього не розуміє, опиниться на місці Сі-тана, що про нього, коментуючи цей діалог, японський наставник дзен Дбґен сказав: «Коли Сі-тан схопив повітря (虛空) рукою, він подужав осідлати лише голову тигра, але ще не подужав схопити тигра за хвіст! (西堂以手撮虚空。只會騎虎頭。未會捉虎尾ナリ)» [69].

Власне просвітлена свідомість – це і є порожнеча. Відому дзенську історію про це наводить і Дбґен в одному з розділів «Сьбббґендзб», який так і зветься «Кокб» 虛空 («Порожнеча»):

«洪州西山亮座主。因參馬祖。祖問。講什麼經。

師曰。心經。

祖云。將什麼講。

師曰。將心講。

祖云。心如工伎兒。意如和伎者。六識爲伴侶。爭解講得經。

師曰。心既講不得。莫是虛空講得麼。

祖云。却是虛空講得。

師拂袖而退。

祖召云。座主。

師回首。

祖云。從生至老。只是這箇。

師因而有省。遂隱西山。更無消息 [69]

(Проповідник сутр Сі-шань Лян з провінції Хунчжоу прийшов до Ма-цзу².)

¹ Слово «порожнеча» (虛空) є в іншій, майже ідентичній, редакції діалогу: «直須恁麼捉虛空始得 [61]».

² Ма-цзу Дао-і 馬祖道一 (яп. Басо Дбґіцу, 709–788) – славетний наставник чань.

Ма-цзу запитав його:

– Яку сутру Ви читаєте [людям]?

– «Сутру серця».

– Чим Ви читаєте?

– Я читаю серцем (心).

– Серце подібне до головного актора, а розум – до супроводжуючого.

Шість різновидів свідомості є Вашими супутниками: як же Ви можете читати сутру?

– Якщо вже серце не може читати, то може хіба що порожнеча (虛空)?

– Якраз порожнеча і може читати.

Наставник махнув рукою та пішов геть. Ма-цзу покликав:

– Проповіднику!

Той повернув голову. Ма-цзу сказав:

– Від народження до старості є лише це.

Цієї миті проповідник досяг просвітлення. Несподівано він усамітнися на горі Сі-шань і відтоді про нього не було звістки)».

Згадані у коані шість різновидів свідомості це: свідомість зорового сприйняття 眼識 (санскр. *cakṣur-vijñāna*), свідомість слухового сприйняття 耳識 (санскр. *śrotra-vijñāna*), свідомість нюхального сприйняття 鼻識 (санскр. *ghrāṇa-vijñāna*), свідомість смакового сприйняття 舌識 (санскр. *jihvā-vijñāna*), свідомість тілесного сприйняття 身識 (санскр. *kāya-vijñāna*), свідомість нечуттєвого, розумового сприйняття 意識 (санскр. *mano-vijñāna*), тобто шість різновидів звичайної забрудненої свідомості (базуються на шістьох органах чуттів та їхніх відповідних об'єктах). Самих по собі їх принципово недостатньо для прориву до осягнення справжньої природи свідомості, яка перебуває за межами будь-якої зумовленості. Лише бачення за допомогою незумовленої

мудрості «порожнечі» (якою є інтуїтивна мудрість-праджняпараміта) уможливило проникнення в істинну природу реальності: «シカアレハスナハチ。佛祖ハ。トモニ講經者ナリ。講經ハ。カナラス虚空ナリ。虚空ニアラサレハ。一經ヲモ講スルコトヲエサルナリ。心經ヲ講スルニモ。身經ヲ講スルニモ。トモニ虚空ヲモテ講スルナリ。虚空ヲモテ思量ヲ現成シ。不思議ヲ現成セリ。... 作佛作祖。オナシク虚空ナルヘシ [69] (Отже, і Будда, і патріархи читали сутри. Читання сутр – це неодмінно порожнеча. Якби не було порожнечі, неможливо було б прочитати жодної сутри. Щоб прочитати чи то «Сутру серця», чи то «сутру тіла»¹ однаково користуються порожнечею (虚空). За допомогою порожнечі виявляється і думка, і не-думка. ... Щоб стати буддою і щоб стати патріархом, однаково слід стати порожнім)».

Тож власне свідомість, або серце, це і є порожнеча². У продовження своєї думки Дōген наводить крилаті слова з відомої гатхи: «свідомість тотожна порожнечі (心同虚空界)» [69]. Утім, ці слова також походять з сутр праджняпараміти, так у «Великій сутрі праджняпараміти» читаємо: «如來之心甚深難入。離諸尋伺非思量境。無量無邊同虚空界。[51] (Свідомість (心) *matxatami*

¹ Тут використано гру слів: японською мовою ієрогліф 心 («серце», «свідомість») та ієрогліф 身 («тіло») читаються однаково – *сін*. Тому назву «Сутра серця» (心經) він метафорично прочитує як «сутра тіла» (身經).

² Утім, тут необхідно зробити важливе зауваження щодо співвідношення «свідомості» (心) та «порожнечі» (虚空). Якщо ми поглянемо на перелік дгарм у класифікації, приміром, з сімдесяти п'яти дгарм, то побачимо, що *citta* (心) і *ākāśa* (虚空) насправді є різними дгармами. Причому перша з них належить до зумовлених (*saṃskṛta*) дгарм, а друга до незумовлених (*asaṃskṛta*). Тож коли йдеться про ототожнення свідомості та порожнечі, мається на увазі свідомість *par excellance*, свідомість в її істинно реальній формі.

є надзвичайно глибокою та складною для проникнення. Це царина не-думання (非思量), вільна від усіляких прагнень: нескінченна та безмежна, подібно до порожнечі (*акаша*, 虛空界))».

Таким чином, фраза «свідомість тотожна порожнечі (心同虛空界)» виявляється свого роду скороченням цих або аналогічних рядків з праджняпарамітських сутр¹.

Цікаво, що у цьому уривку стоять поруч три поняття – свідомість, не-думання, та порожнеча-акаша («простір», «небо»). Тобто свідомість з одного боку є порожнечею, а з іншого – не-думанням. Що ж таке «не-думання»?

З філософією школи чань-дзен асоціюється ціла низка заперечних понять: «не-розум», «не-свідомість» 無心 (кит. у *сін*, яп. *мусін*), «не-мислення» чи «не-думання» 無念 (кит. у *нянь*, яп. *мунен*), «не-перебування» 無住 (кит. у *чжу*, яп. *мудзю*), або вже добре знайоме нам «беззнаковість», «безформність» 無相 (кит. у *сян*, яп. *мусо*) тощо². Найзначніший з патріархів школи, шостий патріарх чань Хуй-нен 慧能 (яп. Енō, 638–713) казав: «無念念即正、有念念成邪 [122] (У не-думанні думання одразу є істинним, у думанні ж думання одразу стає хибним)».

Тут же, у «Сутрі помосту»³ патріарх відверто формулює у цих поняттях

¹ Звідси ж, вочевидь, бере початок і дзенський термін «не-думання» (非思量), що про нього ще йтиметься як про синонім дзенського «не-думання» або «відсутності думок» (無念): у сутрах же він з'являється головним чином як один з епітетів мудрості-праджняпараміти.

² Одним з подібних понять є «не-природа будди» 無佛性 (*му-буссьо*) Дбгена.

³ «Сутра помосту шостого патріарха» 六祖壇經 (кит. Люцзу тань цзін, яп. Рокусо-дан-кьо), або «Вівтарна сутра», є одним з наріжних текстів школи чань-дзен: він містить вчення шостого патріарха школи Хуй-нена, первинно

засади своєї школи¹: «善知識！我此法門，從上已來，頓漸皆立：無念為宗，無相為體，無住為本。何名無相？無相者，於相而離相。無念者，於念而不念。無住者，為人本性 [123, с. 21] (Добрий друже! У цій моїй школі Дгарми від давніх-давен і дотепер, чи то йдеться про вчення про раптове просвітлення, чи то про вчення про поступове просвітлення², – все постає на тому, що не-думання (無

записане його учнем, ченцем на ім'я Фа-хай 法海. Це єдиний оригінальний твір пензля китайських буддистів, що отримав високу назву сутри, адже в буддійському каноні до сутр належать тексти, що в них записано слова Будди. Наразі відомо принаймні сім відмінних версій тексту [389, с. 384]. Чотири з них, що збереглися, зібрано у виданні: [123]. Найдавнішою вважають дуньхуанську версію (敦煌本, № 2007); її перекладав М. В. Абаєв [1, с. 175–227], натомість О. О. Маслов використовував іншу, версію Цзунбао (宗寶本, № 2008) [169, с. 337–496]. Останнім часом з'явилися ще два російськомовні переклади «Сутри помосту»: О. В. Чебуніна [293, с. 121–258] та О. В. Волкотрубова [5].

¹ Це місце у перекладі М. В. Абаєва див.: [1, с. 187]. У більш ранній редакції СВЕТА (2009) це місце виглядало так: «頓漸皆立無念 無宗無相 無體無住 無為本。何明為相», але зараз на сайті СВЕТА це місце вже виправлено (на сайті SAT (2014) помилка ще залишається). Утім і тут фраза «何明為相», яка має виглядати як «何名無相», залишається не виправленою. Тому оригінал цього уривка ми наводимо за спеціалізованим виданням: [123, с. 21].

² У межах школи чань склалися два напрямки, один з котрих вважав, що просвітлення є поступовим процесом (漸悟) – це так звана «північна школа» 北宗 (бей цзун), яку очолював Шень-сю 神秀 (606–706). Другий же наполягав на миттєвості просвітлення (頓悟) – це «південна школа» 南宗 (нань цзун), засновником якої був сам Хуй-нен. У китайському чань-буддизмі «південна школа» набула більшого поширення, а «Сутра помосту» стала канонічною для всіх шкіл чань.

念) є основою вчення школи, безформність (無相) є субстанцією, не-перебування (無住) є первинною основою. Що таке безформність? Безформність – це посеред форм обличити форми. Не-думання – це поринаючи у думки, не думати. Не-перебування – це первинна природа людини)».

І знову таки, не можна стверджувати, що наведені поняття є суто дзенськими і цілковито відсутні у попередній традиції. Навпаки, мислителі цієї зовні надто радикальної школи спирались насамперед на класичні тексти магаяни. Школа чань свідомо відмовилася від створення власних філософських трактатів і залишила нам майже виключно збірки притч (коанів) або записи проповідей відомих наставників, впорядковані або у своєрідних антологіях, або в чаньських хроніках, які крім власне діалогів містять також біографічні відомості чаньських наставників. Джерелом же «Слова Будди» для чаньців залишалися сутри, з-поміж яких особливо шанували дві – «Діамантову сутру» та «Ланкаватара-сутру».

На дзенські вислови «не-свідомість» (無心) та «не-думання» (無念) натрапляємо вже у першому китайському перекладі першої праджняпарамітської, а отже, і першої магаянської, сутри (№ 224, 179 р.): «佛言。空處可計盡不耶。須菩提言。空不可計盡。佛言。諸法不可計不可稱無有邊... 本無心無念。譬如空無心無念。[60] (Будда запитав: «Чи можливо виміряти весь порожній простір (空處)?» Субгуті відповів: «Порожнечу виміряти неможливо!» Будда мовив: «Усі дгарми неможливо виміряти, неможливо назвати, вони не мають меж ... від самого початку вони є немислимими (無心) та незбагненними (無念). Як немислимою і незбагненною є порожнеча (空)...)»

Пояснення поняття у *сінь* 無心 ми подибуємо і у Сен-чжао, котрий продовжував розвивати ідеї праджняпараміти і був найвизначнішим представником ранньої китайської мадг'ямаки: «夫有心則有封。有封則不普。以

聖心無心故平若虛空也 [187] (Якби свідомість була (有心), вона була б обмеженою. Будучи обмеженою, вона не була б усюди. Позаяк свідомість мудреців є відсутністю свідомості (無心), вона рівною мірою поширюється на все – подібно до простору (порожнечі, 虛空))».

Мислителі чань вихоплюють з традиції праджняпараміти ці вислови і роблять на них особливий наголос, спеціально зосереджуючи свою увагу на них. Ось відоме визначення «не-думання» (無念), яке належить Хуй-нену¹: «於一切境上不染名爲無念。於自念上離境。不於法上念生。... 若無有念。無念亦不立。無者無何事。念者何物。無者離二相諸塵勞。眞如是念之體。念是眞如之用。性起念。雖即見聞覺知不染萬境而常自在。維摩經云。外能善分別諸法相。內於第一義而不動。[154] (Усіма зовнішніми речами (境) не забруднюватися – це називають «не-думанням» (無念): у своїх думках полишити зовнішні речі, а у речах (法) не породжувати думок. ... Проте якщо немає думок (念), то і «не-думання» (無念) теж не постане. «Не» означає, що чогось немає, а «думання» – чого саме [немає]. «Не» означає облишення двоїстості та всіх турбот. *Татхата* (眞如) є субстанцією думки, думка є функцією *татхати*. Коли думка виникає згідно з природою, то хоча ми й бачимо, чуємо та сприймаємо, але не забруднюємося десятьма тисячами зовнішніх предметів (境) і постійно залишаємося вільними (自在). У «Вімалакірті-сутрі» сказано: «Зовні ви можете чудово розрізняти усілякі форми речей (諸法相), усередині ж ви залишаєтесь абсолютно непорушними»)».

Якщо немає думок, то, звісно, немає і «відсутності думок», бо заперечувати нічого. Водночас жодна зовнішня форма не є формою думки, тому думка – безформна (無相): «Усіма зовнішніми речами (境) не забруднюватися – це називають «не-думанням» (無念)», – говорить Хуй-нен. У цій прозорій для

¹ Переклад цього місця також див.: [1, с. 188], [77, с. 156].

речей невидимості – сутність, істинна природа думки.

Тож Хуй-нен тут наголошує, що метою чаньських практик є не відмова від мислення, а, навпаки, плекання дуже специфічного способу мислення: коли предмети, які ми сприймаємо, не впливають на чистоту нашого сприйняття – не забруднюють поверхню дзеркала нашої свідомості. Однак як досягнути цього?

Це питання було порушено ще у «Діамантовій сутрі», високо поціновуваній дзенськими наставниками: «菩薩應離一切相發阿耨多羅三藐三菩提心。 [279] (... бодгісаттва повинен облишити всі поняття (форми; 相) та плекати в собі свідомість неперевершеного істинного просвітлення)».

Або: «發阿耨多羅三藐三菩提心者。於一切法。應如是知 ... 不生法相。 [279] (Той, хто пробудив у собі свідомість неперевершеного істинного просвітлення, так повинен знати всі дгарми (речі),... не породжуючи при цьому понять (相) цих речей)».

Але якщо бодгісаттва не може мати понять та ідей, яким же чином бодгісаттва зможе мислити?

Про це запитував наставника Яо-шаня Вей-яня 藥山惟儼 (яп. Якусан Іген, 745–828) один буддійський чернець, з яким у нього свого часу відбулася така розмова:

«藥山弘道大師坐次。有僧問。兀兀地思量什麼。

師云。思量箇不思量底。

僧曰。不思量底如何思量。

師云。非思量 [69]

(Яо-шаня, великого вчителя Хун-дао під час медитації один чернець запитав:

– Про що ви так зосереджено думаєте (兀兀地思量什麼)?

– Думаю, що ні про що не думаю (思量箇不思量底).

– Як же думати, що не думаєш (不思量底如何思量)?!

– [За допомогою] не-думання (非思量))».

Японський наставник дзен Дбґен наводить цю коротку бесіду у своєму трактаті «Сьбббґендзб» (сувій «Дзадзен-сін» 坐禪箴 – «Лікувальна голка дзадзен» або «Вірш про сутність дзадзен»), пояснюючи сутність наріжного для його школи методу сидячої медитації дзадзен (坐禪): «兀兀ト坐定シテ。思量箇不思量底ナリ。不思量底。如何思量。コレ非思量ナリ。コレスナハチ坐禪ノ法術ナリ。[69] (Зосереджено сидіти у медитації – це думати, що ні про що не думаєш. Як же думати, що не думаєш? Це не-думання (非思量). Це і є метод сидячої медитації дзадзен (坐禪))».

Таким чином, «не-думання» *фей си лян* (非思量) у школі чань-дзен є філософським терміном, аналогічним за змістом «не-думання» у *нянь* (無念).

Тепер же нам залишається лише відповісти на порушене питання. Для цього ми звернемося ще раз до «Сутри помосту» шостого патріарха чань. Розвиваючи ідеї з наведеного вище визначення «не-думання», Хуй-нен говорить: «念念不住。前念念念後念。念念相讀無有斷絕。若一念斷絕法身即是離色身。念念時中。於一切法上無住。一念若住念念即住名繫縛。於一切法上念念不住即無縛也。以無住爲本。[154] (Думки слідуєть одна за одною без затримки: попередня думка, а слідом за нею – наступна думка. Думки слідуєть одна за одною, і ніде між ними немає розриву. Якщо думка перериваєть, тієї ж миті *дгармака* полишає *рупакаю*. Коли ж думки слідуєть одна за одною, у жодній з речей цього світу вони не затримують. Коли одна думка затримуєть, одразу затримуєть слідування думок, і це називають зв'язаністю. Коли думки слідуєть одна за одною і у жодній з речей цього світу не затримують – це і є незв'язаність (無縛). Не-перебування [в одному місці] (無住) є первинною основою)».

Тож єдиним способом, яким можна реалізувати «не-думання» (無念) є постійний рух: думка ніколи не затримується, не зупиняється, ніколи не залишається на попередньому місці, вона перебуває у вічному русі – це і є принцип «не-перебування» (無住)¹. Як видно з цього уривку, слова «затримка» і «зв'язаність» Хуй-нен вживає не як синоніми: хоча між ними і немає розриву у часі, саме «затримка» спричиняє «зв'язаність», а не «зв'язаність» – «затримку».

Аби бути незв'язаним, необхідно ніколи не зупинятися. І справді, цілковито неможливо *перебувати* в порожнечі: в порожнечі можна лише рухатися. Навряд чи тут можна говорити про прямий зв'язок, але ми спостерігаємо дивовижне співпадіння: у ранньобуддійських сутрах в їхній китайській версії «перебувати в порожнечі» (палі *suññatāvihārena viharati*) перекладено не буквально як «*перебувати* в порожнечі» (住空), а як «*іти* порожнечею» (行空)! Звісно, китайці мали на увазі більш вузьке значення

¹ Ми утримуємося від варіанта перекладу цього слова, який пропонує М. В. Абаєв («не-связанность» [1, с. 187]), оскільки тут же в тексті подибуємо слово 繫縛, прямим значенням якого якраз і є «зв'язаність», а також його антонім 無縛, тобто «незв'язаність», натомість слово 無住 складається із заперечення «не» та ієрогліфа зі значенням «перебувати», «жити», «мешкати [у якомусь місці]», або «затримуватися», «зупинятися». Як ми вже знаємо, у «Діамантовій сутрі» цим сполученням перекладали санскритське «не спиратися на *щось*» (варіанти санскриту див. стор. 153). Ідучи за цим значенням О. В. Чебунін передає 無住 як «отсутствие опоры» [293, с. 174]. Інші російськомовні варіанти: «непривязанность» (О. В. Волкотрубов [5, с. 41]), «отсутствие обители (букв. «отсутствие пребывания»)» (О. О. Маслов [169, с. 382]). Тож з російськомовних перекладачів лише О. О. Маслов відобразив у перекладі поняття 無住 ідею безперервності руху – «не-перебування». Англomовні переклади є більш суголосними: «nonabiding» (J. R. McRae), «non-abiding» (P. V. Yampolsky).

ієрогліфа «行» – «практикувати», однак це було свого роду термінологічне передчуття. До того ж, як ми вже відзначали раніше, *кун 空* – це не лише порожнеча-шуньята, а й звичайне небо, і «йти порожнечею» можна прочитати і як «іти небом». Небом, справді, можна лише рухатись, летіти, зупинитися ж – означає тієї ж миті впасти вниз і неминучо розбитися. У небі-порожнечі (空) немає жодної місцини, жодного предмета (境), жодної форми (相), за яку можна було б схопитися і хвилинку перепочити.

Таким чином, порожній простір і рух є взаємопов'язаними речами: недаремно простір як першоелемент буддисти вважали «тим, на що спирається рух», або, іншими словами, тим, завдяки чому рух існує (див. цитату на стор. 67). Проте чаньці звернули увагу і на те, що не лише рух потребує порожнечі, а й, навпаки, порожнеча не може існувати без руху.

З ієрогліфом 住 («перебувати») ми вже стикалися раніше, у тексті «Діамантової сутри», але там перекладали його інакше – «спиратися». У сутрі йшлося про те, що бодгісаттва у своїх діяннях не може «спиратися на поняття» (住相) і взагалі спиратися на будь-що (див. стор. 153). У цьому ж значенні в тексті сутри вжито й синонімічний вислів «триматися за поняття» (取相). Але тут поки що не звучить відверто ідея, що «триматися» означає «затримуватися». Саме цей динамічний аспект філософії порожнечі, що його ще не акцентують сутри праджняпараміти, висувається на перший план у вченні школи чань-дзен.

Якщо думка зупиняється на чомусь, то, набувши певної форми (相), вона так і залишається обмеженою нею. Тому «не-думати» означає не «не думати», а «не затримувати свою думку на чомусь одному»: якщо думка зупиняється на чомусь одному, вона припиняється – думка про щось конкретне не є думкою *як такою*, думка *як така* постійно переходить від одного предмета до іншого і в жодному з них не втрачає своєї свободи – вона не є думкою про щось конкретне,

і саме тому вона будь-що може зробити своїм предметом. Будь-яка форма (相) – це визначеність. Тож думка постійно «визначається» у безлічі речей, але сама ніколи не стає визначеною, вона «втілюється» у незліченній кількості форм, але сама ніколи не стає формою. «Не-думка» або «відсутність думки» – це слід, який «залишає» у небі птах, це те, що залишається там, де вже немає нічого конкретного – так, якби думка могла на мить «відстати» від свого предмета й опинитися перед нами у чистому вигляді. Здавалося б, у цьому місці просто нічого немає, немає ніякого предмета, але це і буде реальність мислення, так само, як у небі за птахом не залишається слідів, але сам політ не є ілюзією.

Тож у дзен ідеться не про заперечення думання, мислення як такого, не про відмову від будь-якого розрізнення та усього дискурсивного, а про здатність утримувати разом дві протилежності – подвійність і неподвійність¹: брати, але не триматись, прагнути, але не прив'язуватися, приходити, але не залишатися².

¹ У філософії хуаянь, яку вважають теоретичним підґрунтям дзен-буддизму, ця ідея звучала у формулі «не співпадати і водночас не відрізнятись»(非一即非異) (див. стор. 312).

² Про рух і неподвійність як необхідні властивості істинного буття говорить і японський наставник дзен Дбґен, якому належить оригінальне поняття «не-природа будди» 無佛性 (му-бусьб̄). Відштовхуючись від ідеї «Магапарінірвана-сутри» про те, що абсолютно всі живі створіння мають природу будди («一切衆生悉有佛性。如來常住無有變易 [50] (геть усі живі створіння мають природу будди, [природа] Татхагати є постійною і не знає змін))), і наполягаючи, на перший погляд, на зворотному, насправді ж він стверджує неприв'язаність до одвічно притаманної нам природи будди та її внутрішню динамічність. Абсолют не є застиглим і нерухомим. Граматично перебудовуючи цю славетну формулу, Дбґен виголошує: «Усе – живе створіння, усе буття – природа будди, Татхагата перебуває вічно, [він] є небуттям, буттям та

Допоки ми рухаємося, все залежить від нас, коли ж ми перестаємо рухатися, ми починаємо залежати від усього. Джерелом порожнечі є наше безперервне зусилля. Коли ми зупиняємося, порожнеча зникає. Тому ми ніколи не повинні зупинятися. У цьому полягає динамічний аспект філософії порожнечі, особливо наголошений і експліцитно сформульований у школі чань-дзен.

Таким чином, для традиції третього обертання Колеса Дгарми, яка починається з філософії йогачари, «порожнеча понять» залишається базою (як от в уявленні про три різновиди хибних поглядів прихильників «зовнішніх шляхів»: уявлення про «наявність рогів у зайця», «відсутність рогів у зайця» та «наявність рогів у корови»). Усі мисленнєві конструкти є ілюзорними. Реальним є лише власне мислення, *лише свідомість*, що буквально відображено в одній з назв йогачари – *чїтта-матра* («тільки розум») або *віджняна-матра* («лише свідомість»). У такий спосіб на перший план тут висувається «порожнеча свідомості» як істинної реальності.

Саме в йогачарі виразно сформульовано ідею трьох складових філософії порожнечі, якою ми користуємося як методологічним підходом. Це вчення про

перемінність (一切衆生。悉有佛性。如來常住。無有變易。)» [69]. Буття, небуття і *переміна*, яка є переходом від одного до іншого, однаково притаманні єдиній реальності – абсолюту.

Природу будди слід плекати в собі постійно, щомиті, оскільки щомиті вона народжується заново, її неможливо втримати, її можна лише весь час породжувати у собі знов і знов. Так для Дбгена саме життя перетворюється на неперервну практику дзен, а практика дзен вже більше не є засобом для досягнення просвітлення (у майбутньому), а сама вже є його реалізацією тут і тепер. У цьому смисл важливої ідеї «неподвійності практики та просвітлення» (修證不二) у вченні мислителя.

«три природи» – зумовлену («порожнеча речей»), приписувану («порожнеча понять») та досконало-істинну («порожнеча свідомості»).

Досконало-істинній природі відповідають такі синонімічні поняття, як: «істинне “я”» (實我), «природа будди» (佛性), «природа татхагати» (如來性), *татхагата-гарбга* або «зародок (чи черево) татхагати» (如來藏) тощо. Вчення про природу будди розвинуто у сутрах і трактатах нового покоління, й зокрема, у «Магапарінірвана-сутрі», у якій «природу будди» прямо ототожнено з порожнечею-*ākāśa* (虛空) або ж «порожнечею першого значення», «найвищою порожнечею» (第一義空), яка є «не-порожньою» (不空) і є єдиною можливою формою існування істинної реальності.

Тепер, як ми бачимо, під терміном «порожнеча першого значення», «найвища порожнеча» (第一義空) розуміють вже не *пратітья-самутпада*, як у текстах раннього буддизму, а істинну природу, власне субстанцію реальності (свідомості).

Чань-дзен буддизм вніс у розуміння порожнечі динамічну складову, яка полягає вже не у буттєвій мінливості речей світу, а є властивістю істинної реальності: істинна порожнеча можлива лише як динамічна порожнеча. Адже саме постійний рух, незастрягання ані в бутті, ані в небутті, уможлиблює існування свободи, неможливе у статичній метафізиці. Цій ідеї відповідають також синонімічні дзенські поняття «не-мислення» («не-думання») 無念, «не-розум» («не-серце», «не-свідомість») 無心, «не-думання» 非思量 тощо, а також поняття «не-природа будди» (無佛性).

На цьому етапі з'являється й нова інтерпретація ідей праджняпараміти й, зокрема, «Сутри серця», де порожнечу речей вже витлумачено не так, як їхню мінливість та ілюзорність, скільки як істинну субстанцію буття, що лежить в їхній основі.

Інші школи китайського буддизму підхопили та розвинули ці ідеї. Зокрема, було наголошено на принцип *неподвійності*, закладений вже у сутрах праджняпараміти. Саме цей принцип давав змогу пояснити онтологічну структуру реальності, як єдиного цілого, складеного з двох нерозривно пов'язаних складових – феноменальної, зумовленої та нефеноменальної, незумовленої (приміром, сансара та нирвана).

РОЗДІЛ 5

ФІЛОСОФСЬКІ ПРОБЛЕМИ ПОРОЖНЕЧІ

Буддійська філософія порожнечі, будучи не просто одним з доктринальних вчень, а стрижнем, ядром буддизму як такого, дає нам змогу отримати відповіді на всі важливі філософські запитання, які стосуються природи людського буття. Тут ми проілюструємо це на прикладі розуміння буддистами проблем мови та етики. Підсумовуючи викладені у нашому тексті ідеї, ми також торкнемося окремо істотної специфіки категоріального апарату буддійської онтології, пов'язаної з порожнечею.

5.1. Порожнеча та мова: проблема сутності та явлення в буддизмі

Ставлення до мови в тій чи іншій традиції залежить від принципів, які покладено в її основу¹. Яким же має бути ставлення до мови у буддизмі, якщо розглянути його через призму філософії порожнечі?

Ми знаємо, що буддійській традиції належить величезний корпус текстів: це і власне священні тексти буддійського канону, і потужний корпус постканонічної літератури, які створювалися протягом двох з половиною

¹ Огляд проблематики мови в буддизмі див.: [261, с. 819–828] (стаття «Языка философия», автор статті В. Г. Лисенко).

тисячоліть багатьма мовами світу. Однак ми вже згадували вище і відверто негативне ставлення до мовленнєвої діяльності з боку представників школи чань-дзен, які взагалі відмовилися від створення власних писемних творів, і їхня спадщина дійшла до нас майже виключно у вигляді збірок усних чаньських бесід між наставниками та їхніми учнями.

На школу чань-дзен справила великий вплив «Ланкаватара-сутра», яка є також одним з центральних джерел філософії йогачари. У цій сутрі стверджено, що мова як засіб вираження та пояснення внутрішнього стану просвітлення є цілковито непридатною і годиться лише для повсякденних потреб. Причина цього полягає у тому, що мова є причинно залежною, перемінною та постає на неправильному розумінні природи мислення, а отже, мова не може відкрити нам справжнього сенсу речей. Сутра порівнює її з міражем: «大慧。譬如陽焰迷惑禽獸。虛妄執著生於水想。而陽焰中實無有水。大慧。一切修多羅說法亦復如是。爲諸凡夫自心分別令得歡喜。非如實聖智在於言說。大慧。汝應隨順於義。莫著所說名字章句 [112] (Магаматі, це схоже на те, як міраж уводить в оману звірів, і у них через помилкову прив'язаність виникає образ води у той час, коли у міражі насправді води немає. Магаматі, усі вчення, проповідувані у сутрах, є такими. Вони покликані потішити простих людей, які мають розрізняюче мислення. У словах немає істинної шляхетної мудрості. Магаматі, ти повинен йти за смислом, а не прив'язуватися до слів та фраз, що їх вимовляють)».

Водночас у засновника школи сѳтѳ, японського наставника Дѳгена (1200–1253), одного з найвизначніших мислителів традиції чань-дзен, ми стикаємося з абсолютно протилежною точкою зору: його *позитивна* філософія мови кардинально відрізняється від цієї традиції, заснованої на безпосередній передачі «без опертя на слова» 不立文字 (яп. *фурѳ мондзі*).

Суперечливе ставлення до дискурсивних структур ми подибуємо і у

самого Нагарджуни. З одного боку, проголошуючи всі поняття «порожніми», він категорично відкидає будь-яку можливість стверджувати за допомогою слів щось стосовно істинної реальності, але, з іншого боку, він сам визнає необхідність існуючої на дискурсивному рівні мирської істини для підведення адепта до усвідомлення невербальної, вищої істини. Звідси бере початок ставлення до мови як до «майстерного засобу» [善巧]方便 (кит. [шань цяо] фан бянь, яп. [дзєнгьō-]хōбен, санскр. *irāya*), якому надається особливе значення у «Лотосовій сутрі».

Як можна пояснити ці суперечності і яким же є справжнє ставлення буддизму до проблеми мови?

Для відповіді на це запитання необхідно звернутися до таких питань як проблема розрізнення і співвідношення сутності та явлення, адже це базові механізми дискурсивної діяльності.

Розрізнення (分別, кит. *фєнь бє*, яп. *фумбецу*, санскр. *vikalpa*) є безпосередньою функцією свідомості як такої, яка, згідно з абгідгармічною традицією, сама по собі є, насамперед, інструментом розпізнавання. Це відображено і в етимології санскритського терміну «*vi-jñāna*» (識, кит. *ши*, яп. *сікі*).

Примітно, що в ієрогліфі, яким перекладено санскритське «*vi-jñāna*», присутній графічний елемент «говорити» (言), разом з елементом «звук» (音); цей самий елемент «звук» присутній і в ієрогліфі 意 (кит. *і*, яп. *і*), що ним перекладають санскритське «*manas*» («розум»), який в буддійській традиції розглядається як забруднений. Натомість на позначення чистого мислення, мислення як такого, використовується ієрогліф з буквального значенням «серце» 心 (кит. *сінь*, яп. *сін*, переклад санскр. *citta*), який вже не містить в собі графічних елементів, які б відсилали до мовленнєвої діяльності суб'єкта.

Результатом розрізнення є «форми», тобто поняття, ідеї, образи предметів зовнішнього світу, відчуття та будь-які інші конкретні «мислеформи». Оскільки власне розрізнення схарактеризовано як негативну процедуру, то і її результат також розглядається як небажаний, такий, що його необхідно усунути. У «Трактаті про пробудження віри у магаяні» (Mahāyānaśraddhotpāda-śāstra) читаємо: «心眞如者。即是一法界大總相法門體。所謂心性不生不滅。一切諸法唯依妄念而有差別。若離妄念則無一切境界之相。[15] (Свідомість бгута-татхати є єдиним світом дгарм (дгарма-дгату) та сутністю усієї сукупності речей та явищ (дгарм). Так звана [справжня] природа свідомості [ніколи] не народжується й не щезає. І лише через хибні думки виникає розрізнення усіх речей та явищ. Але якщо звільнити свідомість від [хибних] думок, то не буде ознак зовнішніх об'єктів [2, с. 21])».

Подібного роду хибні думки-форми (想 або 相) як результат розрізнення притаманні, насамперед, звичайній, мирській розумовій діяльності. Аби помислити істинну природу реальності їх необхідно відкнути: «離一切心意識分別想。[65] (облишити усі розрізняючі форми розумової діяльності)», або ж: «以無分別入佛智超心意識分別想 [264] (завдяки не-розрізненню увійти у мудрість будди і вийти за межі розрізняючих форм розумової діяльності)».

Звичайній же «розумовій діяльності» протиставляють мудрість-*праджню* (智, санскр. *prajñā*): «離心識二法。名之爲智不名爲識。喻如虛空無心意識。菩薩亦復如是。離心意識。知諸法性與虛空等。智行無礙過諸礙故。[66] (Там, де немає двох речей – серця та свідомості – це називають мудрістю-*праджнею*, а не свідомістю. Подібно до того, як у [дгармі простору-] *акаші* (虛空) немає «серця-розуму-свідомості» (心意識). Так і з бодгісаттвами: без «серця-розуму-свідомості» пізнають вони природу дгарм і порожнечі, адже мудрість (智) рухається без перешкод, бо вона проходить крізь усі перешкоди)».

Як бачимо, мислення у своєму незумовленому вигляді тлумачиться тут як порожнеча-акаша (дгарма акаша як незумовлена дгарма у класифікації дгарм, або ж просто як метафора простору-порожнечі). Йдеться про мудрість-*праджняпараміту*, яка є інтуїтивною, а отже, не опосередкованою ілюзорними дискурсивними структурами.

Як же уникнути розрізнення, яке наповнює нашу свідомість хибними дуальними опозиціями? Однією з відповідей на це запитання є так зване «громове мовчання» Вімалакірті¹. У *Vimalakīrti-sūtra*² змальовано діалог бодгісаттв, яких зібрав бодгісаттва мудрості Маньджушрі і запитав їхню думку, щодо того, що це означає, коли бодгісаттва вступає у світ недуальності? Усі бодгісаттви давали відповідь формулюючи її через опозиції. Однак їхні відповіді не задовольнили Маньджушрі, який сам запропонував таку відповідь: «如我意者。於一切法無言無說。無示無識離諸問答是爲入不二法門 [44] (На мій погляд, нічого неможливо сказати про всі речі, нічого неможливо ані пояснити, ані показати, ані спізнати. Відкиньте усілякі запитання та відповіді – тоді ви вступите у вчення про “недуальність” [77, с. 63])». І лише Вімалакірті так і не сказав нічого, навіть коли сам Маньджушрі звернувся до нього. Лише ця «відповідь» сподобалась великому бодгісаттві: «善哉善哉。乃至無有文字語言。是真入不二法門 [44] (Чудово, чудово! Ані знаків, ані слів – це насправді означає вступити у вчення про недуальність» [77, с. 64])».

Однак сам Вімалакірті казав: «不斷煩惱而入涅槃。是爲宴坐。若能如是坐者。佛所印可 [44] (Не відсікати хвилювань, але при цьому вступити до нирвани, – це і

¹ Вімалакірті (кит. Веймо 維摩 або Веймоцзе 維摩詰, яп. Юйма або Юймакіцу) – буддист-мирянин, який досяг надзвичайно високого рівня просвітлення не будучи ченцем – ідеал бодгісаттви [77, с. 62].

² Докладніше про цю сутру див.: [77, с. 62].

буде медитація. Усякий, хто саме так сидить у медитації, отримує печатку Будди» [77, с. 63]». Більше того, Вімалакірті якраз уславлений тим, що досяг просвітлення, не будучи при цьому ченцем, і, таким чином, на власному прикладі показав, що звичайне життя не перешкоджає осягненню істини.

У дзенських коанах ми теж натрапляємо на приклади позитивного ставлення до розрізнення, як, приміром, в історії № 2 «Бай-чжан та лисиця» (百丈野狐) зі збірки «Застава без воріт» (無門關), адже, згідно з думкою, що звучить у ньому, позбутися кармічної залежності неможливо шляхом простого заперечення цієї залежності. Для звільнення необхідне не відкидання, а, навпаки, зосередження на чіткому розрізненні, «незатемненні причин та наслідків» (不昧因果).

Цю ж думку повторює Лінь-цзі у «Записах Лінь-цзі»: «夫出家者。須辨得平常真正見解。辨佛辨魔辨眞辨偽辨凡辨聖。若如是辨得。名眞出家。若魔佛不辨。正是出一家入一家。喚作造業衆生。未得名爲眞出家。... 爾若愛聖憎凡。生死海裏浮沈 [273] (Той, хто залишив дім¹, повинен, певна річ, вміти розрізнявати буденні та правильні погляди, відрізняти Будду від Мару², відрізняти істинне від хибного, відрізняти профана від мудреця.

Того, хто це розрізняє, називають таким, що насправді залишив дім.

Той же, хто не розрізняє Будду та Мару, насправді залишив один дім, щоб увійти в інший. Його можна назвати живим створінням, яке створює карму, але ще не можна назвати «таким, що насправді залишив дім». ...

¹ «Залишити дім» (出家) означає стати буддійським ченцем. Але можна «залишити дім», не стаючи ченцем, і можна стати ченцем, але так і не «залишити дім».

² Мара – це підступний демон, який уводить людей в оману, протилежність Будди.

Якщо ж ви любите мудреця та ненавидите профана, ви будете пливти та потопати в океані [круговерті] життя та смерті (生死海裏浮沈) [118, с. 98]».

Тож, як ми бачимо, розрізнення у школі чань-дзен насправді зовсім не відкидається, а, навпаки, вважається запорукою просування до просвітленого стану свідомості. Дōген у своєму коментарі до вищенаведеного уривку з «Записів Лінь-цзі» також говорить саме про це (сувій «Сюкке-кудоку» 出家功德): «辨佛トイフハ。ホトケノ因中果上ノ功德ヲ念スルコトアキラカナルナリ。眞僞凡聖ヲアキラカニ辨肯スルナリ。モシ魔佛ヲアキラメサレハ。學道ヲ俎壞シ。學道ヲ退轉スルナリ。魔事ヲ覺知シテ。ソノ事ニシタカハサレハ。辨道不退ナリ。コレヲ眞正出家ノ法トス。イタツラニ魔事ヲ佛法トオモフモノオホシ。近世ノ非ナリ。學者ハヤク魔ヲシリ佛ヲアキラメ。修證スヘシ [69] (Розрізняти Будду – це ясно мислити чесноти Будди посеред причин та серед наслідків, ясно розрізнявати істинне та хибне, профана та мудреця. Не розуміти [різницю між] Буддою та Марою означає руйнувати Шлях вдосконалення, звернути назад зі Шляху вдосконалення. Знаючи про справи Мари, не слідувати їм означає невідступно осягати Шлях. Це називають вченням про істинне «залишення дому». Чимало людей легковажно приймають справи Мари за Дгарму Будди – це лихо нашого часу. Учні повинні практикувати, спочатку розпізнавши Мару та спізнавши Будду)».

Отже, поруч з загальнобуддійською недовірою до слова ми натрапляємо і на протилежну точку зору. Виявляється, якщо дискурсивні структури використовують за призначенням, вони починають функціонувати у позитивному ключі.

Аби прояснити філософські підстави цього уявлення звернімося до важливої в контексті філософії мови пари понять – сутність та явлення. І, зокрема, до концепції «неподвійності сутності та явлення» 性相不二 (яп. *сьōсō-фуні*), яку

вважають однією з ключових ідей у філософському вченні Дōгена. Для нас вона тепер становить особливий інтерес, оскільки питання про мову вимагає насамперед відповіді на запитання про співвідношення сутності (性) та явлення (相), адже саме в словах виражено сутність явлень. У сувої «Бендōва» 辨道話 Дōген говорить: «シルヘシ佛法ニハ。モトヲリ身心一如ニシテ。性相不二ナリト談スル。西天東地オナシクシレルトコロ。アヘテタカフヘカラス。[69] (Знай, у Дгармі Будди від початку сказано: «тіло та дух суть одне [ціле]», «сутність та явлення – не два» – це відомо і на Західних небесах (в Індії), і у Східних землях (у Китаї), і ніяк не може бути інакше)».

Згідно з Дōгеном, сутність не може існувати без виявлення, а виявлення – без сутності. Явленим може бути лише *щось*, а *щось* може бути лише як *щось виявлене*¹. Навіть істинна природа реальності, яку в буддизмі називають «*dharmatā*» (буквально «сутність (природа) дгарм») не може існувати невиявлено (сувій «Хоссьō» 法性 – «Дгармата»): «無量劫ノ日月ハ。法性ノ經歷ナリ。現在未來モマタカクノコトシ。身心ノ量ヲ。身心ノ量トシテ。法性ニトホシト思量スル。コノ思量コレ法性ナリ。身心量ヲ。身心量トセスシテ。法性ニアラスト思量スル。コノ思量コレ法性ナリ。思量不思量。トモニ法性ナリ。性トイヒヌレハ。水モ流通スヘカラス。樹モ榮枯ナカルヘシト學スルハ。外道ナリ。[69] Дні та місяці незліченної кількості кальп – це плин *дгармати* (法性). Теперішнє та майбутнє – так само. Можна розглядати тіло і дух як тіло і дух та вважати їх далекими від *дгармати*, але сама ця думка вже є *дгарматою*. Можна не розглядати тіло і дух як тіло і дух та вважати, що вони не є *дгарматою*, але сама ця думка вже є *дгарматою*. І розглядати, і не розглядати – й те, й інше є *дгарматою*. Ті ж, хто вчать, що варто лише вимовити слово «сутність» (性), то

¹ На цьому наполягав уже китайський мадг'ямік Сен-чжао (див. цитату на стор. 255).

вже й вода не повинна текти, і дерева не повинні квітнути та в'янути, це прихильники «зовнішніх шляхів!»)

Але якщо сутність та існування неможливо розірвати, то ідея чи поняття має не менш міцний онтологічний статус, ніж власне явлення. А отже, така точка зору вимагає перегляду ставлення до мови як до чогось суто умовного та другорядного, такого, що має доступ лише до відносного боку справи, але не має відношення до справжньої, абсолютної реальності.

Власне проблему співвідношення мови та реальності розглянуто у «Сьоббгендзō» Дōгена в сувої під назвою «Намальовані рисові тістечка» 畫餅 («Габьō»). Назву та сюжет цьому сувою дала сама буддійська традиція, у якій вислів «намальоване рисове тістечко» (畫餅), непридатне для того, аби втамувати голод, часто вживали як символ чогось цілковито безглузлого і недоречного, особливо ж стосовно абстрактного теоретизування, позаяк воно нічого не дає для реального перетворення людського духу.

Однак у сувої «Намальовані рисові тістечка» Дōген стверджує, що цей вираз було неправильно витлумачено: «古佛言。畫餅不充飢... 畫餅トイフ道取。カツテ見來セルトモカラスクナシ。知及セルモノマタクアラス。[69] (Давній Будда казав: «Намальоване рисове тістечко не втамує голод» ... Мало хто чув вислів «намальоване рисове тістечко не втамує голод», але зовсім немає людей, які б його розуміли)». І розвиваючи цю думку, продовжує: «シカアレハスナハチ 畫餅ニアラサレハ。充飢ノ藥ナシ。畫飢ニアラサレハ。人ニ相逢セス。... オホヨソ飢ニ充シ。不飢ニ充シ。飢ヲ充セス。不飢ヲ充セサルコト。畫飢ニアラサレハ不得ナリ。不道ナルナリ。[69] Отже, коли б не було намальованих тістечок, то не було б способу втамувати голод, якби не було «намальованого голоду», то неможливо було б зустріти іншу людину. ... Узагалі втамувати голод, втамувати не-голод, не втамувати голод, не втамувати не-голод – усе це було б

неможливо зробити та висловити, якби не було «намальованого голоду»».

«Намальовані рисові тістечка» – це дискурсивні структури (слова, поняття, ідеї, образи тощо), завдяки яким ми отримуємо знання про реальні об'єкти: без них просто не було б ніякого знання взагалі, і ми в принципі ніколи не змогли б нічого знати про реальність. Реальність (виявлення) дана нам через ідею (сутність). Це стосується і вищої реальності, що про неї говорять священні тексти буддійського канону (у цьому ж сувої): «恁麼功夫スルトキ。生死去大來ハ。コトコトク畫圖ナリ。無上菩提。スナハチ畫圖ナリ。オホヨソ法界虚空。イツレモ畫圖ニアラサルナシ [69] (Якщо так мислити, то народження та смерть, прихід та відхід – усе виявляється малюнками. І неперевершене просвітлення (無上菩提) – це [теж] малюнок. Та й узагалі, і світ Дгарми (法界), і порожнеча (虚空) є нічим іншим як малюнками)».

Отже, за Дōгеном, і сама ідея «порожнечі» будучи «малюнком» дає нам доступ до реальної порожнечі нашого мислення, і тим самим сама є не менш реальною. «Намальовані тістечка» і тістечка, сутність та явлення (性相) суть одна реальність, суть «не-два».

Неподвійність же сутності (性) та явлення (相) є однією з конкретних форм втілення найбільш загальної буддійської ідеї неподвійності – неподвійності порожнечі (空) і форми (相/色), адже, згідно з вченням магаяни, без порожнечі немає форми, без форми немає порожнечі (ідея, що її найвиразніше сформульовано у «Сутрі серця»). Таким чином, з принципу неподвійності, а в даному конкретному випадку «неподвійності сутності та явлення» 性相不二 (яп. *сьōсō-фуні*), впливає позитивна філософія мови, яка за дискурсивними структурами визнає статус реальності.

5.2. Порожнеча та етика: етика та онтологія людського буття у

буддизмі

Особливість буддійської філософії полягає в її сотеріологічній спрямованості, її націленості на розв'язання найгостріших проблем людського буття: життя та смерті, свободи та детермінації, добра і зла. Буддизм покликаний «лікувати» хвороби, на які від самого початку страждає людина, як у прадавньому суспільстві часів Будди Шак'ямуні, так і у нашому сучасному світі.

Можливі різні підходи до вивчення буддійської етики: з точки зору моральних настанов і конкретних норм поведінки в релігійній спільноті та у суспільстві (віная), з точки зору психологічного аналізу нашого індивідуального досвіду (теорія дгарм), або ж під кутом уявлення про принцип віддяки за добрі та погані вчинки (вчення про карму). Наш же підхід можна назвати онтологічним, оскільки тут ми маємо на меті поглянути на це питання під кутом глибинних філософських принципів, які лежать в основі механізму формування буддійської етики і вкорінені в уявлення про природу людського буття. А саме, тут ми зробимо спробу поглянути на буддійську етику крізь філософію порожнечі.

У буддійському каноні або Трипітаці з трьох «кошиків» (Сутра-пітака, Віная-пітака та Абгідгарма-пітака) один, Віная-пітака, повністю присвячено викладу правил моральної дисципліни, однак Віная – це насамперед звід правил поведінки для буддійських ченців, а не виклад етичного вчення Будди. Прикладом філософських текстів етичного спрямування можуть бути крилаті афоризми «Дгаммапади» з палійського канону та дидактичні настанови Нагарджуни у його «Дружньому посланні». Викладу теорії дгарм присвячено потужний корпус абгідгармічної літератури (власне Абгідгарма-пітака та пізніші філософські трактати на кшталт «Абгідгармакоші» Васубандгу тощо). Це твори метафізичного характеру. Утім, етична проблематика присутня в буддійських

текстах повсюдно, оскільки всі вони так чи інакше стосуються природи людини і її буття у світі. Це знаходить своє відображення і в дослідницькій літературі. Так С. Радгакрішнан у своїй двотомній «Історії індійської філософії», бажаючи підкреслити важливість етичної складової в буддизмі, дає назву «Етичний ідеалізм раннього буддизму» цілому розділу, присвяченому загальному викладу ранньої історії буддизму [174, с. 290–405]. Жодне буддологічне дослідження загального характеру не може оминати етичної проблематики, особливу ж увагу питанням етики приділяють вчені-буддисти (Далай-лама XIV [55]¹, Б. Д. Дандарон [58] та ін.). Найчастіше проблем етики дослідники торкаються з точки зору вчення про карму: найбільш масштабним прикладом цього підходу у пострадянському просторі є здійснені О. П. Островською та В. І. Рудим переклад та дослідження розділу «Вчення про карму» з «Абгідгармакоші» Васубандгу [40]. Відзначимо також статтю Є. О. Торчинова, спеціально присвячену проблемі існування зла з точки зору буддійської філософії [245].

Базовим філософсько-релігійним ученням буддизму є вчення про не-«я» (*анатман*), згідно з яким наше індивідуальне «я», самість, душа не існує в реальності. Але якщо немає «я», то хто ж тоді відповідатиме за свої вчинки? І чи можлива взагалі етика без «я»?

Яким же чином буддійська філософія порожнечі пов'язана з буддійською етикою?

Один з коанів школи чань-дзен розповідає, як одного разу славетний танський поет Бо Цзюй-і (白居易, 772–846) відвідав наставника чань Дао-ліня 道

¹ З нагоди десятиріччя виходу книги Далай-лами XIV «Етика для нового тисячоліття» 15 червня 2007 р. в Києві, в Національному університеті «Києво-Могилянська академія» відбувся круглий стіл, матеріали якого надруковано [56].

林 (яп. Дōрін, 741–824), котрого прозвали «Пташиним гніздом» 鳥窠 (кит. Няо-ке, яп. Тьōка) через те, що він жив і практикував медитацію на дереві, і звернувся до нього з таким запитанням (що його наводить зокрема японський наставник дзен Дōген у трактаті «Сьōббōгендзō»):

«如何是佛法大意。道林イハク。諸惡莫作衆善奉行。居易イハク。モシ
 恁麼ニテアランハ。三歳ノ孩兒モ道得ナラン。道林イハク。三歳孩兒縦道得。
 八十老翁行不得ナリ。恁麼イフニ。居易スナハチ拜謝シテサル。 [69]

(– У чому полягає великий смисл Дгарми Будди (如何是佛法大意)?

– Не чини ніякого зла і роби усіяке добро (諸惡莫作、衆善奉行), –
 відповів Дао-лінь.

– Коли так, то це зрозуміло і трирічній дитині!

– Хай це зрозуміло і трирічній дитині, але й вісімдесятирічний старець не
 може цього здійснити.

Почувши ці слова, Бо Цзюй-і схилюся у вдячному поклоні й
 відкланявся»).

«Не чини ніякого зла і роби усіяке добро» – ці слова відомі як
 «усезагальна заповідь семи будд» (七佛通戒, яп. *сітібуцу-цūкай*). У повній формі
 ця формула має вигляд чотиривірша і звучить так¹:

《諸惡莫作	(Не чини ніякого зла
諸善奉行	та роби усіяке добро,
自淨其意	і твій розум сам очиститься

¹ Цей вірш відомий вже у палійському каноні, де він звучить так (DN 14 –
 Mahāpadānasutta):

Sabbaparāpassa akaraṇaṃ, kusalassa upasampadā;
 Sacittapariyodapanaṃ, etaṃ buddhānasāsaṇaṃ. [336]

Є він також у «Дгаммападі» (вірш № 183) тощо.

是諸佛教 [276] – це вчення всіх будд)».

На перший погляд, це звичайний моральний імператив, заклик робити добрі вчинки та утримуватися від поганих, однак насправді він містить більш глибокі семантичні шари. Ї. Нісідзіма звертає нашу увагу на те, що у перших рядках чотиривірша вжито два різних дієслова «робити»: 作 та 行. Перше з них передбачає наявність наміру в дії, натомість друге – ні. Природно злі вчинки не відбуваються: без нашої волі зла немає [387, с. 137]. Присутність наміру вказує на присутність у мисленні розрізнення, а будь-яке розрізнення викривлює реальність (адже реальність не вміщується в дискурсивні структури). Отже, все, що ми робимо з певним наміром, хай навіть із добрим, буде злом (це нагадує християнське «добрими намірами торується дорога до пекла»).

Про те, що самого лише намагання чинити добрі справи недостатньо, аби досягти найвищої мети – потрапити до нирвани, – свідчать, приміром, і такі рядки з «Трактату про серединність» Нагарджуни: «一切衆生皆隨業而生。惡者入地獄。修福者生天。行道者得涅槃。 [146] (Усі живі створіння перенароджуються у відповідності до [своєї] карми: ті, хто чинять погано – у пеклі, ті, хто чинять добре – на небі, ті, хто практикують, досягають нирвани)».

І хоча ці слова належать не авторові, а уявному анонімному персонажу, що з ним Нагарджуна веде дискусію, у даному випадку вони не є об'єктом критики, а, навпаки, відображають загальнобуддійські настанови, на підставі яких сформульовано запитання. Пізнання тут є первинним, а добро і зло вторинним. Але зовсім не тому, що етичні питання у вченні Будди посідають другорядне місце: адже злочинці отримують гідне покарання у пеклі, а добродії отримують справжнє божественне блаженство у раю. Річ у тім, що небесне життя богів-*девів* у буддійській картині світу не є ідеалом, якого має прагнути людина, оскільки небо є лише одним з шести світів сансари, де живі створіння отримують

нове народження, а разом з ним і нову загибель, яка є неминучою навіть для богів. Доля богів є такою саме невтішною: хоча їхнє життя і триває мільйони калп, вони приречені знову помирати і народжуватися, адже вони ще не вирвалися з круговерті сансари, а отже, не знищили й джерело страждання. Таким чином, зло (страждання) у світі залишилося.

Тож осередком зла, згідно з буддійськими уявленнями, є страждання. Однак власне поняття *страждання* має в буддизмі не лише психологічний, а, насамперед, онтологічний характер: усе, що зазнає змін, страждає. Як пише класик світової буддології О. О. Розенберг: «Потік буття підтримується сам собою, ніхто не дав йому поштовху, ніхто його не зупиняє, і це його “бування”, цей рух пов’язаний з хвилюванням, з суєтою, з мучінням. Немає буття без страждання, немає страждання без буття; бути і страждати – одне й те саме» [180, с. 25]. Страждання є атрибутом феноменального буття як такого, яке існує невинно змінюючись, постійно втрачаючи тотожність самому собі – це власне і є сансара. Метою ж буддизму є повне звільнення від страждання і можливим воно є лише завдяки практиці правильного способу мислення (яп. *гьōddō* 行道). Таким чином, добрі вчинки самі по собі, хоча і відповідають цілям буддійського вчення, але є принципово недостатніми для досягнення його остаточної мети – нирвани¹. Досягти ж нирвани бездумно – неможливо. Отже для остаточного досягнення етичного ідеалу буддизму необхідна філософія в сенсі практики певного особливого способу мислення.

У магаяні етичним ідеалом буддиста є бодгісаттва, який свідомо відклав свій відхід до нирвани і присвятив життя порятунку решти живих створінь. У «Діамантовій сутрі» центральним є запитання: «善男子善女人。發阿耨多羅三藐

¹ Точніше під добрими вчинками, як ми побачимо, буддизм розуміє не зовсім те, що ми розуміємо як добро в звичайному побутовому контексті.

三菩提心。應云何住云何降伏其心 [279] (Якщо син чи дочка з гарної родини, пробудили в собі прагнення до неперевершеного істинного просвітлення (бодгічїтту), як повинні вони жити, як повинні вони оволодівати своєю свідомістю?). У відповідь Будда пояснює учневі, що бодгісаттва не повинен мати жодних понять, починаючи з поняття «я» і закінчуючи поняттями «бодгісаттва», «Дгарма» тощо, інакше він не буде бодгісаттвою.

У «Грідая-сутрі» Шаріпутра теж звертається до бодгісаттви Авалокітешвари з аналогічним запитанням: «若有欲學甚深般若波羅蜜多行者。云何修行 [22] (Якщо знайдеться адепт, який прагне вивчати надзвичайно глибоку праджняпараміту, як він повинен практикувати?)»¹. На що Авалокітешвара відповідає йому: «若善男子善女人行甚深般若波羅蜜多行時。應觀五蘊性空 [22] (Якщо син чи дочка з гарної родини практикує надзвичайно глибоку праджняпараміту, під час практики вони повинні дивитися на п'ять скандг як на порожні за [своєю] природою (五蘊性空))». А про самого Авалокітешвару сказано, що «觀自在菩薩。行深般若波羅蜜多時。照見五蘊皆空。離諸苦厄 [21] (Коли бодгісаттва Авалокітешвара занурився у практику глибокої праджняпараміти, він ясно побачив, що всі п'ять скандг порожні, й звільнився від будь-якого страждання)). Тобто саме філософія порожнечі є запорукою досягнення ідеалу бодгісаттви та знищення джерела зла – страждання.

Як ми знаємо, буддійська філософія порожнечі починалася з вчення про не-«я» (*анатман*), виголошеного Буддою Шак'ямуні, згідно з яким «я» не є реальністю. Якщо ж «я» немає, то немає нічого «мого», а отже, нікому завдавати страждання. Тож без сліду зникає і саме страждання. Але хто ж скористається плодами цього досягнення, якщо «я» немає? Що залишається, там, де було «я»?

¹ Існує дві версії «Грідая-сутри» – довга і коротка. Тут ми цитуємо рядки з довгої.

Якщо забрати тіло людини, її переживання та подуми, то не залишиться нічого, нічого крім одного – порожнечі. Тож ми підійшли до філософії порожнечі вже зовсім з іншого боку: тепер це вже не та порожнеча-шуньята, яку ми знаємо як відносність та ілюзорність. Тепер це порожнеча істинної свідомості.

Тобто лише коли ми усвідомлюємо примарність, «порожність» речей цього світу і, насамперед, нашого власного «я», ми звільняємося від прив'язаності до них і досягаємо істинного стану свідомості, що в ньому реалізується її справжня природа – незв'язаність, свобода – і цей стан називають «істинною порожнечею» 眞空 (яп. *сінкү*).

Нагарджуна у «Сімдесяти строфах про порожнечу» (*Śūnyatā-saptati*) пише (каріка 39):

«/las ni stong par yang dag par/

/shes na de nyid mthong ba'i phyir/

/las mi 'byung ste de med na/

/las las 'byung gang mi 'byung ngo/ [373, с. 151]

(Той, хто бачить пустотність діяння,

Той завдяки справжньому знанню не має карми.

Якщо ж карми немає, то немає

І [усього того], що виникало з діянь [6, с. 365]».

Шунья-вада Нагарджуни, як і магаяна в цілому, постає на уявленні про те, що не лише наше «я», а й психофізичні елементи, які утворюють струмінь нашої свідомості, теж реально не існують, є порожніми. Це дає можливість розв'язати проблему карми. Адже якби дгарми реально існували, то реально існувала б і карма, як свого роду «доля» дгарм, неодмінний їх рух у заданому колісї напрямку. Але напередвизначеність позбавляла б такий світ свободи. Насправді ж такої напередвизначеності немає: завдяки тому, що дгарми теж є «порожніми»,

забезпечується незв'язаність буття. Карма виникає тоді, коли ми створюємо її, коли ж ми її не створюємо, її немає. У «Сутрі помосту» шостого патріарха чань Хуй-нена читаємо: «不思量性即空寂。思量即是自化。思量惡法化爲地獄。思量善法化爲天堂。毒害化爲畜生。 [154] (Коли відсутнє [дискурсивне] мислення, ваша природа є порожньою (空寂 – А.С.), але коли виникає [дискурсивне] мислення, ви починаєте самотрансформуватися ... Якщо ви думаєте про погані речі, то перенароджуєтесь у пеклі. Якщо ви думаєте про гарні речі, то перенароджуєтесь на небі серед девів (небожителів). [Якщо ви думаєте про заподіювання] шкоди [живим створінням], то перенародитеся твариною ... [1, с. 191])».

Тож лише порожня свідомість спроможна не створювати карму. Людина, яка збагнула принцип «порожнечі», звільняє себе від дії закону причиново-наслідкової залежності. Адже вона досягає розуміння того, що карму можна не породжувати взагалі: якщо ми самі не створюватимемо карму, то вона не зможе виникнути! Це власне і зветься звільненням 解脱 (кит. *цзето*, яп. *гедацу*, палі *vimokkha*, санскр. *vimokṣa*) у буддизмі. Подібно до того, як дзеркало, з якого нарешті стерли пил, перестало «ушкоджувати» відображення речей, так просвітлена свідомість більше не нав'язує себе світу, вона здатна вмістити весь всесвіт і жодна його частинка не зачепиться і застрягне в ній, а отже, не постраждає сама, а, з іншого боку, не завдасть жодної шкоди дзеркалу.

Саме про це і був коан про Бо Цзюй-і та наставника *дзен* «Пташине гніздо», який ми цитували вище. Т. П. Казуліс вказує, що у Дбгена фраза «не чини ніякого зла» 諸惡莫作 (яп. *сьоаку-макуса*) лише на поверхневому рівні виглядає як імператив і вже на наступному повороті думки інтерпретується як «[стан свідомості такий, що] зло не продукується (no evil is produced)», і, зрештою, на найвищому рівні набуває найбільш стислої і точної форми, коли її

можна тлумачити просто як «не-діяння» [363, с. 371]¹. Якщо ж ми згадаємо, що на санскриті «карма» якраз і означає «дія», «діяння», то нестворення карми якраз і буде «не-діянням». Завдання адепта полягає не в тому, аби утримуватися від злих вчинків (для цього було б достатньо дотримання морального імперативу), а в тому, аби їх вчинення стало в принципі неможливим.

Лише розкриття істинної природи людини відкриває шлях до справжньої моральності, лише бачення справжньої природи речей відкриває шлях до морального життя. Таким є ідеал бодгісаттви в буддизмі. Мудрість-*праджня* та співчуття-*каруна* – це дві головні чесноти бодгісаттви. Співчутливе ставлення бодгісаттви до живих створінь (людей) зумовлене знанням істинної природи реальності, яке він отримав, коли досяг просвітлення. Можна сказати, що гасло бодгісаттви таке: «Пізнай себе – і ти врятуєш світ».

Бодгісаттва – це не просто ідеал, а правильно реалізована природа людини. Етична поведінка відповідає природі людини й здатна зробити її щасливою, натомість неетична поведінка є, так би мовити, «протиприродною», і тому той, хто вдається до неї, чим би він не виправдовував свої дії, неминуче руйнує свою власну природу, знищує сам себе.

З іншого боку, оскільки все, що існує, є взаємозумовленим, добро і зло вже більше не є приватною справою людини, її власною ізольованою психологічною проблемою. Психологічний стан окремої людини – це певний стан буття у певному місці та у певний час, й, відповідно, він не може не впливати на подальше розгортання буття. Тож на кожну людину покладено

¹ Ми вже неодноразово торкалися «не-діяння» (無作) як останньої з «трьох порожнеч» (三空), на рівні якої вже немає «я», а отже, в принципі немає егоїстичних прагнень та афектів, які б підштовхували до неблагих вчинків (докладніше див. стор. 90, 250, 301).

неймовірну відповідальність, адже кожен рух нашої думки неодмінно змінює щось у світі.

Адже якщо поглянути на те, *що* є реальністю людини, *що* є природою її буття, – то людською природою, згідно з буддійським вченням, є свобода. Натомість наш світ, що в ньому існує страждання, – це світ, позбавлений свободи, оскільки те, що спричиняє страждання, обмежує цю свободу. Обмежуючи нашу свободу, обмежуючи наш вибір, воно порушує нашу реальність. А отже, не просто змушує нас страждати (нам боляче, ми плачемо, ми відчуваємо себе нещасливими), а набагато гірше – руйнує саму нашу природу.

Тож в буддизмі питання моралі та людського буття пов'язані нерозривно. У буддійській філософії зв'язок етики та онтології є чітко вираженим на відміну від західної традиції, де в переліку філософських наук фігурують окремо етика і окремо онтологія, і таким чином виявляється, що проблеми етики і проблеми буття існують відокремлено і розв'язувати їх слід окремо. До того ж розв'язання проблем моральності, духовних пошуків людини віддавна брала на себе релігія. Натомість онтологія була прерогативою науки. Якщо ж ми подивимося на буддизм, то побачимо, що філософія і релігія, які на Заході стали супротивниками, тут злиті в одному явищі – у вченні Будди. І відповідно, етика в буддизмі не лише не стоїть окремо й навіть не просто пов'язана, а необхідним чином, природно впливає з онтології або, іншими словами, природи людського буття.

Отже, жити морально означає жити згідно із справжньою природою людини. Розвиваючи цю думку, можна сказати, що моральність виявляється формою існування людського буття, а неморальність – формою його припинення. Тож, зважаючись на якийсь вчинок, ми щоразу робимо вибір між буттям та небуттям!

У Нагарджуни в «Дружньому посланні» (Suhṛllekha) читаємо: «apramādo'mṛtapadaṃ pramādo mṛtyupadamiti muninādiṣṭam | [353] (Мудрий Будда встановив, що моральна чистота – Це причина безсмертя, а неморальність – причина смерті [6, с. 73])».

Щодо термінів «моральна чистота» (*apramāda*, кит. *бу фан і 不放逸*, яп. *фухōицу*) і «неморальність» (*pramāda*, кит. *фан і 放逸*, яп. *хōицу 放逸*) В. П. Андросов категорично незгодний з В. Н. Топоровим, котрий у своєму перекладі «Дгаммапади» перекладає їх як «серйозність» та «легковажність» [6, с. 73]. Перший з них перекладає цей термін з палі, другий – з санскриту, якщо ж проаналізувати ієрогліфічний термін, то можна сказати, що істина знаходиться посередині. Іменник або дієслово *放逸* має відтінки значень «полишати напризволяще», «легковажно ставитися» до чогось, «не докладати належних зусиль» для здійснення чогось, його антонімом є дієслово (або іменник) *精進* (кит. *цзін цзінь*, яп. *сьōдзін*, санскр. *vīrya*) – «завзяття», «старання», «наполегливість [у гарній справі]»), «докладання великих зусиль [для здійснення гарної справи]». Такою «гарною справою» може бути, приміром, медитація. З огляду на це, з перекладом В. Н. Топорова можна цілком погодитися. Однак, оскільки в даному контексті йдеться саме про *етичні* настанови, то й «завзяття» стосується саме цієї царини, що доречно відображено в перекладі В. П. Андросова. Тож від того, чи будемо ми достатньо уважними та серйозними в питаннях моральності, залежить наше буття у світі.

Моральними ж, етичними або благими будуть лише вчинки, які не суперечать істинній природі буття. Нашим словам «моральний», «етичний», відповідає буддійське «благий» *善* (кит. *шань*, яп. *дзен*, санскр. *kuśala*), яке відсилає нас, насамперед, не до соціальних умовностей, а до онтологічних структур нашого буття.

Розвиваючи цю ідею, відомий представник ранньої китайської мадг'ямаки Дао-шен висунув тезу про те, що «добро не отримує віддяки» 善不受報 (кит. *шань бу шоу бао*, яп. *дзен-фудзюхō*)¹. Він виділяє два різновиди «добра»: те, що набувається (有所得), і те, що не набувається (無所得), або схоплюване і несхоплюване добро. Й справді, ми вже знаємо, що, згідно з «Діамантовою сутрою», бодгісаттва – це той, хто «не отримує нічого». Адже те, що можна отримати, не є справжньою винагородою, те, чого можна набути, не є справжнім здобутком. Якщо ми щось отримали, то в нас можуть це відібрати, якщо ми набули щось, то нас можуть позбавити набутого. «Схоплюване» добро є виявленим, і віддяка за нього також є конкретною і очевидною. «Несхоплюване» ж добро є, так би мовити, невидимим, невиявленим, і віддяка за нього теж не лежить у площині звичайних (сансарних) речей. Тому з точки зору спостерігача, який перебуває у сансарі, таке добро залишається без віддяки. Але насправді «добро, що не набувається» (無所得善), є істинним і найвищим благом – просвітленням.

Так само і заслуги (*ripṇa*) в буддизмі – це не заслуги перед кимось, а певні здобутки перед обличчям самого буття. Їх неможливо підмінити чимось іншим – обітницями, дарами, навіть гарними вчинками, якщо вони не досягають цієї глибинної мети. Коли засновник дзен-буддизму Бодгідгарма та лянський імператор У-ді² зустрілися вперше, між ними відбулася така розмова:

¹ У Дао-шена був цілий трактат на цю тему («Трактат про те, що добро не отримує віддяки» 善不受報論), але він не зберігся [270, с. 272]. Ми ж наводимо тлумачення його ідей за працею Цзі-цзана [282].

² Лянський імператор У-ді 梁武帝 (кит. Лян У-ді, роки правління: 502–549). Будучи правителем конфуціанського штибу, він попри це прийняв буддизм і активно опікувався будівництвом храмів та буддійською громадою.

«帝問云。朕一生造寺度僧。布施設齋。有何功德。

達磨言。實無功德。 [122]

(– Я все життя будував монастирі, [дбав про] навернення у ченці, робив пожертви та влаштовував пісні трапези. Яких чеснот я набув? – запитав імператор.

– Насправді, жодних чеснот, – мовив Бодгідгарма)».

Шостий патріарх чань Хуй-нен, коментуючи цей діалог, пояснює здивованим учням, що неодмінно слід розуміти різницю між «заслугами» (福 [德]) та «чеснотами» (功德). Хоча У-ді і будував храми та робив підношення, але не розумів істинного вчення Будди, тому це зветься простим «накопиченням заслуг» (求福 / 修福). Але у жодному разі неможна приймати заслуги за чесноти: «功德在法身中。不在修福。...念念無滯常見本性真實妙用。名爲功德。 [122] (Чесноти – у тілі Дгарми, а не у практиці заслуг. ... Не прив'язуватися до бігу думок, постійно вдивлятися у [свою] первинну природу і дивовижне розгортання істинної реальності – це називають «чеснотами»)».

Як не парадоксально це звучить для філософії, побудованої на відкиданні «я», добро в буддизмі – це добро для себе, а не для інших. Чесноти – це наші власні позитивні властивості та здібності, заслуги – це заслуги перед іншими, вони мають зовнішній, відчужений характер. Хуй-нен підсумовує: «功德須自性內見。不是布施供養之所求也。是以福德與功德別。 [122] (Чесноти слід вбачати всередині своєї власної природи, а не шукати їх у жертвах та підношеннях. У цьому полягає відмінність між заслугами та чеснотами)».

У буддизмі, подібно до християнства, теж є свої десять заповідей¹

¹ Існує не один варіант переліку десяти заповідей 十戒 (кит. *ши цзе*, яп. *дзіккай*), але перші заповіді незмінні: не вбивати, не красти, не перелюбствувати, не брехати, не вживати наркотичних речовин.

моральної поведінки, а також величезний корпус правил поведінки для своїх послідовників. Однак добро не може бути добром, якщо воно суперечить природі речей. Тому Д. Т. Судзукі підкреслював, що у дзен «добро» не пов'язане з мораллю, у ньому відсутній етичний елемент [227, с. 72].

У будь-якому разі добро і зло перебувають на рівні сансари, тобто існують лише з точки зору мирської істини¹. Звідси заклик дзенського майстра «не думати про добро і зло» (不思善惡), який попри всю свою дзенську шокуючу відвертість теж лише повторює ідеї, які понад півтисячоліття до того вже прозвучали у палійській «Дгаммападі», зокрема у тих її рядках, які ми обрали як епіграф до цієї теми.

Погляд на етику в буддизмі глибоко вкорінений в уявлення про природу буття, тобто буддійська етика нерозривно пов'язана та навіть, можна сказати, випливає з буддійської онтології. Отже, в основі етики в буддизмі насправді лежить не моральний імператив як такий, а власне природа самої реальності. Буддизм розуміє зло як страждання, а добро – як його відсутність. Однак поняття страждання в буддизмі має дуже істотну специфіку: це не лише психологічне переживання людини, а насамперед атрибут сансарного буття. Позбутися страждання можна лише змінивши «спосіб буття», іншими словами, залишивши сансару і досягнувши нірвани (що стає можливим завдяки реалізації філософії порожнечі). Таким чином, етика в буддизмі у своїй основі має не соціально-релігійний, а онтологічний характер. Значною мірою завдяки цьому буддійські ідеї не конфліктують з іншими традиціями і знаходять широкий відгук у багатьох країнах світу.

¹ З точки ж зору вищої істини «добро і зло суть не-два» (善惡不二).

5.3. Порожнеча, буття і небуття: співвідношення буття, небуття та порожнечі в буддійській онтології

Східна філософія і, зокрема, буддійська філософська думка привертає дедалі більшу увагу західних дослідників. Однак її категоріальний апарат істотно відрізняється від західного. Навіть там, де, на перший погляд, терміни співпадають, їхнє смислове наповнення може бути відмінним. Без спеціального дослідження, яке б наповнило змістом ці терміни, східну філософію неможливо включити в поле наукових досліджень. Тож тут ми спробуємо ще раз уточнити зміст і звернути увагу на зв'язок між найфундаментальнішими поняттями буддійської онтології: буття, небуття і порожнеча.

У західній філософії є дві базові онтологічні категорії: буття і небуття. У буддійській філософії таких категорій три: буття 有 (кит. ю, яп. у), небуття 無 (кит. у, яп. му) і порожнеча 空 (кит. кун, яп. кӯ), яка є чимось відмінним і від першого, і від другого. Як сказано, приміром, в одній з наріжних для буддизму магаяни праджняпарамітських сутр: «空之自性非有非無 [51] (власна природа порожнечі (空) – це і не буття (有), і не небуття (無))». Порожнеча – це категорія, відсутня у західній філософії, для буддизму ж вона є ключовою. Власне це вже означає, що поняття буття і небуття в буддизмі мають «зміститися», аби дати місце порожнечі. Вище в межах різної тематики вже чимало було сказано про ці поняття, однак, самі вони не були в центрі нашої уваги. Утім, щоб отримати про них чітке уявлення й дістати відповіді на запитання, які часто виникають під час роботи з цими поняттями, необхідно розглянути їх спеціально, аби у чистому вигляді побачити, яке місце посідає «порожнеча» відносно категорій «буття» і «небуття».

Оскільки ми спираємося, насамперед, на китайськомовні першоджерела, одразу слід зауважити, що в китайській мові ієрогліфи 有 та 無 означають

насамперед «наявність» та «відсутність»¹, і серед дослідників точаться суперечки, чи можна їх взагалі перекладати як «буття» і «небуття» або як «існування» і «неіснування». А. І. Кобзев розкриває зміст цієї антонімічної пари як «наявне буття» (有) і «ненаявне буття» (無). У якості філософських термінів 有 та 無 вперше з'являються у «Дао де цзін», де вони виступають як первинні онтологічні категорії: «天下萬物生於有，有生於無 (Десять тисяч речей Піднебесся народжуються з наявного (有), наявне народжується з відсутнього (無))» [74, с. 639]. Тлумачення цих найбільш універсальних категорій тим не менш істотно залежить від традиції, в якій вони функціонують: вже даоські мислителі тлумачили їх по-різному. Тут ми працюємо з цими термінами в контексті буддійської філософії, не торкаючись їхнього функціонування в китайській автохтонній традиції. Тож визначальним для нас є той смисловий контекст, у який вони занурені в буддизмі, і вибір перекладного терміна визначається змістом, який вкладено в нього саме в буддійських текстах.

З огляду на це, першим постає запитання філологічного характеру: оскільки ранні буддійські тексти створювали на санскриті та палі, то які саме санскритські та палійські слова китайці передавали ієрогліфами 有 та 無? Аби дати відповідь на це запитання, звернімося до китайсько-санскритського словника-картотеки відомого японського буддолога А. Хіракави. З-поміж санскритських слів, які найчастіше перекладали ієрогліфом 有, він наводить: *√as*, *√bhū*, *vidyate*, *sat*, *bhāva*, *bhava*, серед можливих варіантів фігурують також *astitā*, *astitva*, *utpāda*, *eka*, *kaścid*, *sattā*, *sattva*, *sad-bhāva* [360, с. 621]. Для ієрогліфа 無

¹ Звичайні побутові значення цих ієрогліфів – «мати» і «не мати». Ідея ж володіння, притаманності логічно перетікає в ідею наявності, існування, що по-своєму перегукується з відповідною антонімічною парою в українській мові: «має / є» (有) та «не має/ немає» (無).

першими А. Хіракава наводить відповідники: *abhāva*, *asambhava*, *asat*, *nāsti*, *na bhavati*, *na vidyate*, *a-(an-)*, *na*, *vinā*, поміж можливих варіантів є також *abhava*, *asattā*, *asattva*, *asad-bhāva*, *nāstika*, *nāsti kaścid*, *nāstitā*, *nāstitva*, *sūnyatā* [360, с. 752].

Загалом в санскриті існує дві пари термінів *sat* – *asat* та *bhāva* – *abhāva*, причому перша пара походить від кореня \sqrt{as} зі значенням «бути», «жити», «існувати», а друга від кореня $\sqrt{bhū}$ зі значенням «ставати», «бути», «виникати», тобто *sat* тяжіє до поняття непорушного, істинного буття, натомість *bhāva* тяжіє до поняття минушого, феноменального буття [82, с. 120–121]¹.

Промовистий приклад функціонування пар *sat* – *asat* та *bhāva* – *abhāva*, де всі чотири слова зійшлися разом в одній стислій фразі, подибуємо у славетній пам'ятці індійської філософії «Бхагавадгіті» (II.16): «*nāsato vidyate bhāvo nābhāvo vidyate sataḥ* [357] (букв. несущого не буває буття і небуття не буває сущого)», або «не буває так, щоби небуття було, і не буває так, щоби буття не було», тобто, дещо перефразуючи це можна прочитати як «небуття не може бути, а буття не може не бути», «небуття немає, а буття є». Тут буття-*bhāva* виступає як граматична категорія, і тому її можна перекладати дієсловом, а буття-*sat* як філософська (онтологічна) категорія, і тому її можна перекласти лише іменником. *Sat* тут є субстанціональним, а *bhāva* – ні. Таким чином, тут навіть не йдеться про зіставлення пари «*bhāva* – *sat*» як «буття – суще», адже *bhāva* у цьому уривку відіграє лише службову роль, предметом же обговорення є *sat*, яке тут можна перекласти і як «буття», і як «суще»².

¹ Докладніше про значення пар *sat* – *asat* і *bhāva* – *abhāva* в контексті розгляду перекладу Д. Овсянико-Куликовським відомого гімну X.129 з «Рігведи» див.: [82, с. 116–123].

² На підтвердження саме такого співвідношення цих термінів можна ще раз

Утім, як ми можемо бачити на прикладі даних, наведених А. Хіракавою, у китайському перекладі ця різниця зникає: за парою 有 – 無 може стояти як *sat* – *asat*, так і *bhāva* – *abhāva*. Це означає, що для китайського перекладача ця відмінність була не такою істотною і компенсувалася за рахунок загального смислу тексту, що його перекладали. Отже, ми знов повертаємося до того, що визначальним для розуміння того чи іншого філософського терміна є не його словникове значення, а смисловий контекст, в якому його вжито. Робочими ж термінами у цьому дослідженні ми обрали «буття» та «небуття».

Звичайний світ, в якому ми живемо, буддисти назвали сансарою. Світ сансари сповнений страждання: все, що в ньому народжується, приречене на загибель, повторне народження й відтак знов на старіння та смерть – це повторюється знов і знов до нескінченності. Речі зумовлюють одна іншу і в часі, і в просторі: поява нової вимагає зникнення попередньої, щось має піти в небуття, аби щось інше могло з'явитися на його місці. Так речі світу визначаються іншими речами, є зумовленими ними, а отже, не належать самим собі і тому приречені на страждання. Саме такий стан речей називають в буддизмі *bhāva* (有) – «[зумовлене] буття», «існування». Ми вже згадували, що в тибетській іконографії це коло страждань зображували у вигляді Колеса буття 有輪 (санскр. *bhavacakra*), яке пожирає бог смерті Яма¹. Більше того, згідно з вченням

навести початкові слова гімну X.129 з «Рігведи»: «*nāsad āsīn no sad āsīt tadānīm ...* [177, с. 526] (Ані небуття не було, ані буття не було тоді ...)». Тут ідеться саме про *sat*, а замість *bhāva* вжито дієслово *as* («бути»).

Водночас це зовсім не означає, що буття-*bhāva* не може бути самостійною філософською категорією, а лише висвітлює один з можливих варіантів співвідношення цих термінів.

¹ Див. стор. 98.

мадг'ямаки, зумовлене буття є порожнім (*śūnyā*), ілюзорним і, з точки зору вищої реальності (*paramārtha-satya*), насправді не існує взагалі, тобто таке буття (有) насправді є небуттям (無). Так у магаянському вченні про порожнечу (*śūnyā-vāda*) буття (有) і небуття (無) виявляються одним і тим самим – *небуттям* (無).

Однак, з філософської точки зору, буття як таке взагалі не може бути зумовленим, оскільки немає нічого крім буття. Цю ідею ми знаходимо і в буддійських текстах: «緣有非是有 [278] (зумовлене буття – це не буття)»¹. З цієї стислої фрази зрозуміло, що в буддійській філософії існувало уявлення про «буття» і про «зумовлене буття» і, строго кажучи, «зумовлене буття» буттям не вважали. Отже, ієрогліф 有 могли вживати у двох діаметрально протилежних значеннях: «зумовлене буття» та «істинне буття». Таким чином, у межах світу сансари існує опозиція буття-небуття (щось є, або ж його просто немає), але те, що в сансарі є буттям (присутністю у світі), у царині істинної реальності саме стає небуттям, подібно до того, як лускає мильна бульбашка при спробі торкнутися її рукою. Зумовлене буття у такий спосіб включається в об'єм поняття небуття. Опозиція «буття – небуття» (有 – 無) втрачає сенс, розчиняючись у новій опозиції «[зумовлене] буття (=небуття) – істинне буття» ([緣]有 (=無) ↔ 實有 або 真實有).

Яке ж місце займає по відношенню до буття порожнеча? Для роботи з цим контекстом, ми випрацювали власний підхід, який назвали методом антонімічних пар. Приміром, в уривку з «Трактату про дорогоцінну скарбницю» («Баоцзан лунь») Сен-чжао ми натрапляємо на такий антонімічний ряд: «... 非内

¹ Цит. за «Ленце шицзи цзі» 楞伽師資記 – це один з текстів раннього чань, знайдених у Дуньхуані. Автор тексту – Цзін-цзюе 淨覺 (яп. Дзьōкаку, 683–коло 750).

非外。非小非大。非一非異。非明非昧非生非滅。非麤非細。非空非有。非開非閉。非上非下。非成非壞。非動非靜... [185] (... не внутрішній і не зовнішній, не малий і не великий, не однаковий і не відмінний, не висвітлення і не затемнення, не народження і не загибель, не грубий і не тонкий, не порожнеча (空) і не буття (有), не відкриття і не закриття, не верх і не низ, не становлення і не руйнування, не рух і не спокій ...))».

Цей простий і навіть, на перший погляд, банальний перелік пар антонімів тим не менш містить цінну інформацію філософського характеру, адже виявляється, що протилежністю до поняття порожнеча (空) є поняття буття (有). Або, інакше, протилежністю «буття» є зовсім не «небуття», як можна було б очікувати, а «порожнеча». Це означає, що порожнеча є чимось принципово інакшим, ніж буття (тут ідеться знову ж таки про зумовлене буття).

Зумовлене буття – це феноменальний світ сансари. Істинним же буттям з точки зору буддизму є лише те, що існує реально, тобто лише те, що ні від чого не залежить – лише його буття є справжнім і непорушним, іншими словами, абсолютним.

У буддійському каноні ми не знайдемо слова «абсолют», однак уявлення про істинне буття, яке з'являється в буддійських текстах під різними назвами («істинне буття», «таковість», «природа будди», «дгармовість», «тіло Дгарми» тощо), в цілому відповідає нашому поняттю абсолюту, тому в буддологічних дослідженнях часто дуже зручно користуватися цим західним терміном.

«Істинне буття» (實有) має чотири ознаки: постійність, блаженство, «я» (самість) та чистота (常樂我淨, санскр. *nitya, sukha, ātman, śubha*)¹. «Постійним» (нітья) же може бути лише те, що неможливо знищити, чому не загрожує смерть,

¹ У підрозділі про абсолют у філософії Нагарджуни ми вже торкалися більш докладно питання про ознаки абсолюту (див. вище стор. 219).

«блаженство» (*сукха*) є несумісним з будь-яким стражданням, «я» (самість – *атман*) має лише той, хто ні від кого не залежить, «чистота» (*шубга*) означає свободу руху в царині істинної, невикривленої реальності. У мадг'ямаці ознаки сансари було згорнуто до одного терміну – зумовленість (*pratītyasamutpāda*), ознакою ж нирвани стала незумовленість, адже саме вона стоїть за всіма переліченими ознаками абсолюту.

Якщо, все, що існує, є зумовленим, то яким же чином може існувати незумовлене буття? Незумовлене буття (нірвана) не може бути *буттям* (有), тому що буття має такі ознаки зумовленості, як старіння та смерть. З іншого боку, воно не може бути й *небуттям* (無), бо тоді його просто не було б. Але ми знаємо таку «річ», яка існує, попри те, що не належить ані до царини буття, ані до царини небуття, як сказано у наведеній вище цитаті: «空之自性非有非無 [51] (власна природа порожнечі (空) – це і не буття (有) і не небуття (無))». Порожнеча якраз і є тим, що, як і нирвана, є несумісним з зумовленим буттям і тому не може бути змальованою в категоріях сансарної опозиції «буття – небуття».

Реально є лише те, що нічим іншим, зовнішнім не зумовлене: така «річ» має в буддійській традиції, подібно до західної, ще одну назву – субстанція (體). Що ж є субстанцією у буддизмі?

Усе, що є, перебуває в нашій свідомості, тому буддійське поняття субстанції не має нічого спільного з матерією: «皆是内外四大悉皆無體 [322] (Серед цих зовнішніх та внутрішніх «чотирьох великих елементів» [– землі, води, вогню, повітря] жоден не є субстанцією)». Так звані чотири великі елементи (*mahābhūta*) не є субстанцією (體), а значить, і чуттєві форми (*rūpa*), які утворені саме із зазначених «чотирьох великих елементів», також субстанцією не є. Тож чуттєве, те, що також перекладають як матеріальне, у буддизмі субстанцією не є. Ми вже знаємо, що причиною цього є зумовленість усього феноменального.

Отже, субстанція (體) – це не *рупа*, а *рупа* – це не субстанція.

Протилежне зумовленості поняття «власної природи» (自性) фактично співпадає з поняттям «власної субстанції» (自體): «但衆緣和合故得名字。自性即是自體。衆緣中無自性。 [146] Вони (речі) отримують назву лише завдяки сполученню причин. Власна природа (自性) – це одразу й власна субстанція (自體). У причинах немає власної природи».

Мати «власну природу» одразу означає й мати «власну субстанцію». Звичайні речі, які постають з причин, тобто з чогось іншого, а не з самих себе, не мають власної самості, «я» або «власної природи», й, відповідно, позбавлені реального онтологічного субстрату – не є субстанцією: «影像相者。萬法是心之影像。所執相者。諸境無體。隨執而生 [322] ([Чим є відображення й тіні?] Відображення й тіні: десять тисяч речей є відображеннями й тінями свідомості. [Що таке схоплене?] Схоплене: предмети [свідомості] не мають субстанції (є несубстанціональними) – вони виникають завдяки схопленню [свідомістю])».

«Десять тисяч речей», тобто всі речі та явища феноменального світу, є лише тінями, вони є несубстанціональними й існують лише завдяки і за рахунок субстанції свідомості, подібно до того, як відображення речей не є реальними речами, а належать поверхні дзеркала. Субстанція ж свідомості (дзеркало) – це і є порожнеча. Іншими словами, субстанцією в буддизмі є саме порожнеча. На відміну від відображень сама субстанція ніяк не проявлена, і тому в царині звичайного проявленого буття вона є невидимою й невхопимою і виглядає як «ніщо», «відсутність», «небуття» (無).

Якщо ж ми застосуємо метод «антонімічних пар» до ієрогліфів ряду 有-無-空 («буття-небуття-порожнеча»), то для ієрогліфа, який ми узагальнено перекладаємо тут як «буття» 有 (кит. ю, яп. у), ми отримаємо такий спектр значень:

1) існування, наявність, присутність у феноменальному світі: щось є, але може зникнути; ↔ 無 неіснування, ненаявність, відсутність у феноменальному світі

- дієсл. щось є; ↔ 無, 無有 чогось немає¹

- дієсл. мати; ↔ 無 не мати

2) проявлене, зумовлене буття (не є субстанцією 體); = 緣有; = сансара; ↔ 無 не проявлене, незумовлене буття; 空 [істинна] порожнеча; нірвана

3) буття, істинне буття (є субстанцією 體); = 實有; = нірвана

4) буття-становлення (одна з дванадцяти ланок взаємозалежного походження або Колеса буття).

Для ієрогліфа, який ми узагальнено перекладаємо тут як «небуття» 無 (кит. у, яп. му), спектр базових значень виглядатиме так:

1) неіснування, ненаявність, відсутність у феноменальному світі: щось могло б бути, але його немає; = 無所有 ніщо («те, чого немає»); ↔ 有 існування, наявне буття; 所有 щось («те, що є»)

- дієсл. чогось немає; = 無有 ↔ 有 щось є

- дієсл. не мати; ↔ 有 мати.

2) нефеноменальне буття – не проявлене і незумовлене істинне буття (є субстанцією 體); ↔ 有 феноменальне буття; = 空 [істинна] порожнеча; нірвана

3) шунья, шуньята – порожній, порожнеча; = 空

4) ніщо – чисте абстрактне ніщо, не пов'язане навіть з буттям (не є

¹ Щодо пари 有 ↔ 無 – у значенні «наявність ↔ відсутність» («є ↔ немає»), цікаво відзначити, що китайське 有 ↔ 無 (є ↔ нема) можна зустріти також як «有 ↔ 無有», що українською буквально можна прочитати як «є ↔ нема є», тобто «є ↔ немає».

субстанцією 體); = 虛無 (у негативному значенні «порожнє ніщо»)¹.

Для ієрогліфа «порожнеча» 空 (кит. *кун*, яп. *кū*), відповідно, отримуємо такий базовий перелік:

- 1) порожнеча (звичайний порожній простір); = 虛空 (у цьому ж значенні)
- 2) небо; = 虛空, = 天 (у тому ж значенні); ↔ 地 земля
- 3) повітря; = 虛空 (у тому ж значенні); але вже не = 天
- 4) простір, нескінченний простір; = 虛空 (у тому ж значенні)
- 5) порожній, в котрому нема нічого; відкритий; пустельний, безлюдний тощо
- 6) хибний, ілюзорний, порожній, нереальний; = 虛; ↔ 實, 眞實 істинний, справжній, реальний
- 7) даремний, порожній, марний; дарма, марно; = 虛
- 8) неіснування, ненаявність, відсутність чогось; = 無 (у цьому ж значенні); ↔ 有 (у значенні «присутність», «наявність»)
- 9) *шуньята* (санскр. *śūnyatā*) – порожнеча, ілюзорність, нереальність: відсутність в людині, речах постійної незалежної сутності («відносність» Ф. І. Щербатського), відсутність субстанції (體); = 無我 («не-я», «відсутність я», санскр. *anātman*), 無自性 («відсутність власної природи», санскр. *niḥsvabhāva*); *шунья* (санскр. *śūnya*) – порожній, ілюзорний, несправжній, нереальний
- 10) порожнеча – як істинна реальність, не буття і не небуття, єдина реально існуюча «річ», субстанція [нашої свідомості] (體), абсолютне буття, непроявлене буття, нірвана; ↔ 有 у значенні «[проявлене] буття», «[зумовлене] буття», «[сансарне] буття», і водночас = 有 у значенні «[істинне] буття»; ↔ 無 у значенні «відсутність [проявленого] буття», і водночас = 無 у значенні

¹ У сучасній японській мові «нігілізм» звучить як «虛無主義». Буддійське ж вчення про порожнечу в жодному разі нігілізмом не є.

«непроявлене [буття]»; також ↔ 相 «зовнішні ознаки», «виявлені форми» (санскр. *lakṣaṇa / saṃjñā / nimitta*), або, вужче, 色 чуттєві форми (санскр. *rūpa*), або 物 «речі»; = 虛空 (у цьому ж значенні)

11) першоелемент простір, *акаша* (санскр. *ākāśa*); = 虛空 (у цьому ж значенні)

12) *акаша* (санскр. *ākāśa*) – одна з трьох незумовлених дгарм; = 虛空 (у цьому ж значенні)

Тож усі три терміни можуть стосуватися як істинної реальності, так і речей ілюзорного світу. У буддійських текстах навіть в одному реченні ці ієрогліфи може бути вжито у протилежних значеннях, як у прикладі з цитати, наведеної вище: «緣有非是有 (зумовлене *буття* – це не *буття*)» [278]. Тобто всі ці ієрогліфи можуть бути або синонімами, або антонімами залежно від контексту. Тому наразі цілком можливо побудувати лексично ідентичні, але за смисловими зв'язками цілковито протилежні семантичні ланцюжки:

空=無=有 Порожнеча у вищому розумінні (空 = 第一義空) є непроявленою (無 = 無相) і саме така порожнеча є істинним буттям (有 = 實有). Тобто, користуючись матеріалами першоджерел, наведеними вище у цій роботі, цей ланцюжок можна замінити рівноцінним ланцюжком: 第一義空 = 無相 = 實有.

空 ↔ (無 ↔ 有) Порожнеча у вищому розумінні (空 = 第一義空) – це і не феноменальне буття (有 = 緣有), і не феноменальне небуття (無 = 無所有), які між собою також є антонімами (як «присутність-відсутність», «наявність-ненааявність»). Тобто цей ланцюжок міг би виглядати так: 第一義空 ↔ (無所有 ↔ 緣有).

У відповідному контексті правильним буде стверджувати, що 無 ↔ 有, і

що 無 = 有, що 空 ↔ 無, і що 空 = 無, що 空 ↔ 有, і що 空 = 有¹! Але якщо хоча б на мить буде втрачено необхідний контекст, усі ці поняття змішаються і сплутаються одне з одним в один безпорадний клубок обірваних смислів. Цю «гру слів», що в ній розмірковуюча свідомість заплутується і нитка логічного зв'язку щомиті загрожує урватися, часто використовують для медитації у дзен-буддизмі.

Ось славетний коан про медитацію на тему ієрогліфа у «無» («ніщо», «небуття», «порожнеча») зі збірки коанів «Застава без воріт» (無門關) – «Пес Чжао-чжоу» (趙州狗子)²:

«趙州和尚因僧問。狗子還有佛性。也無。

州云無

無門曰。參禪須透祖師關。妙悟要窮心路絕。祖關不透。心路不絕。盡是依草附木精靈。且道。如何是祖師關。只者一箇無字。乃宗門一關也。遂目之曰禪宗無門關。透得過者。非但親見趙州。便可與歷代祖師。把手共行。眉毛廝結。同一眼見。同一耳聞。豈不慶快。莫有要透關底。麼將三百六十骨節八萬四千毫竅。通身起箇疑團。參箇無字。晝夜提撕。莫作虛無會。莫作有無會。如吞了箇熱鐵丸。相似吐又吐不出。蕩盡從前惡知惡覺。久久純熟。自然內外打成。一片如啞子得夢。只許自知。驀然打發。驚天動地。如奪得關將軍大刀入手。逢佛殺佛。逢祖殺祖。於生死岸頭得大自在。向六道四生中。遊戲三昧。且作麼生提撕。盡平生氣力。舉箇無字。若不間斷好。似法燭一點便著 [288]

(Один чернець запитав Чжао-чжоу:

¹ Тобто, що «небуття ↔ буття», і що «небуття = буття», що «порожнеча ↔ небуття», і що «порожнеча = небуття», що «порожнеча ↔ буття», і що «порожнеча = буття».

² Ієрогліф у «無» є також одним з найулюбленіших сюжетів для дзенських сувоїв. Ще одним «зображенням» порожнечі у школі дзен є коло.

– І пес теж має природу будди?

– У (無)! (Ні, не має!) – відповів Чжао-чжоу.

У-мень: Якщо ти практикуєш дзен, то неодмінно мусиш здолати заставу патріархів. Чудесне просвітлення потребує, аби ти цілковито урвав шлях розуму. Якщо ти не здолаєш заставу патріархів і не урвеш [остаточно] шлях розуму, то весь час блукатимеш примарою у хащах серед трав та дерев. То скажи-но, що ж являє собою заставка патріархів? Сам цей ієрогліф «у (無)» – це і є єдина заставка школи. Тому її називають «Заставою без воріт школи дзен»¹. Той, хто здужає подолати її, не лише на власні очі побачить Чжао-чжоу, а й зможе, тримаючись за руки, йти поруч з патріархами усіх поколінь [так близько, що] брови ваші сплітатимуться, – дивитися з ними одними очами та слухати з ними одними вухами. Хіба це не втіха, хіба немає в тобі бажання здолати заставу?! Усі триста шістдесят кісточок та суглобів, усі вісімдесят чотири тисячі волосків та шпаринок у шкірі – усе тіло спрямуй на розв’язання цього клубка сумнівів²: медитуй над ієрогліфом «у (無)». Удень і вночі працюй над ним: не розумій його як «порожнє ніщо» (虛無), не розумій його як «відсутність чогось» (有無)³: так,

¹ Тобто пройти крізь заставу можна лише через ієрогліф у 無, «ніщо», або «порожнечу». Осягнення «порожнечі» – це вхід. З іншого ж боку, справді, вхід – це і є отвір, порожнеча. Тому «застава без воріт» (無門關) насправді є «заставою, ворітьми до якої є порожнеча» (無門關).

² «Клубок сумнівів» 疑團 (кит. *і туань*, яп. *гідан*) – буквально «ком сумнівів», що виснажує розум людини, яка відчайдушно шукає відповідь на надто складне, але невідкладне запитання.

³ Тобто «無» – це не порожнє (虛), абстрактне ніщо. З іншого ж боку, це і не небуття, яке з’являється, коли зникає буття (有), тобто не те «ніщо», яке з’являється, коли зникає «щось». Тобто «無» – це і є «порожнеча» (空), яка не є

немов би ти ковтнув розпечену залізну кулю та все намагаєшся виплюнути її, але ніяк не можеш. [Тоді цілковито] змиється усе згубне знання й погана свідомість, що в них ти перебував раніше, поступово [твій розум] повністю дозріє, і внутрішнє та зовнішнє природно сплавляться в єдине ціле. Це буде подібно до того, як німий бачить сон і лише він сам може знати про нього. І раптом [ком сумнівів] розпадеться, здригнеться небо та сколихнеться земля. Ти немов заволодів і тримаєш у руці великий меч генерала Гуаня¹: якщо зустрінеш Будду – вб'єш Будду, якщо зустрінеш патріарха – вб'єш патріарха! На межі життя та смерті досягнеш великого звільнення. Серед шістьох шляхів перевтілення та чотирьох форм народження насолоджуватимешся повною свободою дії². Як же з ним працювати? Зібравши усі свої звичайні сили, зосередься на ієрогліфі «у (無)» і, якщо ти не зупинишся, то [коли прийде час], від однієї найменшої іскри миттєво спалахнеш, неначе вогонь у світильнику Дгарми)».³

Отже, підсумовуючи, ми можемо сказати, що в буддійських текстах ю 有 – це, насамперед, *наявне існування* чогось, тобто феноменальне, проявлене буття (лише у сполученнях на кшталт «істинне буття» (實有) воно набуває справді значення буття як такого). Але проявлене буття – це світ сансари, і тому таке буття неістинне. Істинне буття – не проявлене, але оскільки воно не має жодних «ані буттям, ані небуттям».

¹ Гуань Юй (關羽) – великий полководець, що став символом надзвичайної фізичної сили та благородства духу, загинув у 220 р. Його меч (а точніше, глефа) мав ім'я «Зелений дракон» [332, с. 34].

² Буквально – «[перебуватимеш у] самадгі гри» (遊戲三昧). Сполучення 遊戲 має значення «гра», «розвага», а як буддійський термін позначає стан, що в ньому вже немає необхідності практикувати Шлях, а можна просто вільно насолоджуватися Шляхом, будучи з ним одним цілим [95, с. 458].

³ Переклад див. також: [136, с. 43].

зовнішніх проявів, його неможливо ані побачити, ані почути, ані намацати, ані відчути на нюх, його неможливо навіть помислити, якщо йдеться про мислення в поняттях, адже певне поняття – це теж форма *прояву*.

Це недоторкане феноменальністю буття і є справжнім буттям: воно не існує, але воно є. Тобто у 無 («небуття») – це буття, вільне від будь-яких форм проявленості, як в реальності речей, так і в реальності ідей. У такому розумінні у 無 – це зовсім не відсутність, а, навпаки, істинне обличчя буття: буття у вищій формі його прояву – неявиленості. Особливо багато уваги такому тлумаченню категорії у 無 приділяє чань-дзен буддизм, де цей ієрогліф є популярною темою діалогів та улюбленим предметом медитації.

Тут ми зробили спробу показати, як співвіднесені між собою базові онтологічні категорії буддизму. Як ми мали змогу побачити, складність розуміння і перекладу буддійських філософських текстів пов'язана з тим, що самі ці категорії є не просто багатозначними, а постійно перетікають у свої протилежності і тому для адекватного розуміння цих текстів необхідно водночас утримувати в голові весь спектр їхніх значень та логіку функціонування. По-перше, буття і небуття – це звичайна наявність і неаявність чогось у феноменальному світі, по-друге, буття і небуття – це те, що існує як проявлене (феноменальне), і те що існує як непроявлене. На відміну від зумовленого (проявленого) буття істинне буття є непроявленим і постає як порожнеча, адже, з точки зору буддизму, все проявлене саме по собі є неістинним, непроявлене ж буття притаманне лише порожнечі.

Тому у буддійській філософії протилежністю «буття» (有) виступає не «небуття» (無), як можна було б очікувати, а «порожнеча» (空). Точніше, «порожнеча» є протилежністю як «буття», так і «небуття». У межах феноменального світу, «буття» і «небуття» залишаються взаємовиключними

протилежностями: щось або існує, або не існує. Але є і третя можливість (так би мовити, *tertium datur*), яка відкривається, коли ми виходимо за межі усього феноменального: це і є нічим не обмежена і не зумовлена, вічна субстанція істинного буття – порожнеча, адже порожнеча (空) має в буддизмі статус субстанції (體).

Згідно з буддійським вченням, вищою метою людини є досягнення нирвани. Як буття (有), так і небуття (無) належать до зумовленого світу, тому нирвана може знаходитися лише за межами буття і небуття, за межами будь-якої зумовленості – у царині порожнечі (空). Можна сказати, що в буддійській онтології є три базові категорії – буття, небуття і абсолютне буття (істинне буття) або порожнеча. Таким чином, саме порожнеча виявляється найбільш фундаментальною категорією буддійської онтології.

ВИСНОВКИ

У дисертаційному дослідженні розроблено концептуально новий методологічний підхід до дослідження філософської думки буддизму. На відміну від переважної більшості досліджень з філософії порожнечі (найзначніші монографії належать таким авторам, як: Т. Р. В. Мурті, Ф. Стренг, Д. С. Руетг, К. Ліндтнер, Р. Робінсон, К. К. Інада, В. Раманан, Д. Дж. Калупагана, Й. В. де Йонг, Дж. Л. Гарфілд, Дж. Гантінгтон та ін.), у яких її розуміють виключно у вузькому сенсі – як вчення про порожнечу сутр праджняпараміти та Нагарджуни, це дисертаційне дослідження є першою у світовій буддології спробою показати, що «філософія порожнечі» не зводиться до вчення *шунья-вади* – «вчення про порожнечу» Нагарджуни та його школи «серединного шляху» (мадг'ямака), а є фундаментальною для всього буддизму від самих його початків і до сьогодення.

Згідно з розробленим у дисертації методологічним підходом, на підставі філософського аналізу першоджерел, в буддійській філософії порожнечі було виокремлено три нерозривно пов'язані складові, які було умовно позначено як: «порожнеча речей» (їх плинність та взаємозумовленість), «порожнеча понять» (їх нездатність вмістити в собі істинну реальність) та «порожнеча свідомості» (її здатність вміщувати все що завгодно). Причому зазначені три складові розглядаються не як три окремі вчення про порожнечу, і не як три стадії одного вчення, а як такі, що утворюють одне нерозривне ціле.

Традиційно «порожнеча речей» пов'язувалася з раннім буддизмом, «порожнеча понять» з першою філософською течією магаяни (праджняпараміта і мадг'ямака), а «порожнеча свідомості» з другою філософською течією магаяни (йогачарою), а також школами китайського буддизму й, насамперед, чань-дзен. Усі ці напрямки розглядалися окремо і навіть протиставлялися одне одному: причому деякі дослідники вважали дзен-буддизм настільки несумісним з вченням класичного буддизму, що навіть пропонували характеризувати його як «антибуддизм» (Ю. Б. Козловський).

Запропонований у цьому дослідженні підхід дає змогу уникнути непорозумінь подібного роду: у ньому обґрунтовано доведено, що на різних етапах розвитку буддійської думки (які в традиції отримали назву «трьох обертань колеса Дгарми») був домінантним той чи інший аспект порожнечі, але при цьому всі три складові філософії порожнечі залишалися присутні завжди, позаяк вони пов'язані самою логікою буддійської філософії і не можуть існувати окремо одне від одного.

З'ясовано, що у ранньому буддизмі «порожнечі речей» відповідають вчення про анатаман (не-«я») та пратітья-самутпада («залежне виникнення»), які розвіюють ілюзію абсолютності людського «я» та речей. «Порожнеча понять» представлена «практикою порожнечі», яка спрямована на поступове зменшення ролі дискурсивних шарів свідомості, аж до повного їх відключення. «Порожнечу свідомості» втілено в ідеалі нірвани, яку порівнюють з небесним простором, у якому немає жодних перешкод.

Буддизм мадг'ямаки так само відштовхується від «порожнечі речей», однак іде далі ніж ранній буддизм у розробці «порожнечі понять» і замість абгідгармічного знання (класифікація дгарм) пропонує *шунья-ваду* – «вчення про порожнечу» (дгарм, зокрема), яке має на меті довести неадекватність спроб

мислити істинну реальність в поняттях. «Порожнечу свідомості» так само, як і в ранньому буддизмі, представлено нірваною, станом свідомості, який вийшов за будь-які межі, зокрема, за межі буття і небуття, у царину порожнечі.

Буддизм йогачари й інших шкіл цього спрямування знову ж таки приймає як «порожнечу речей» раннього буддизму, так і «порожнечу понять» *шунья-вади*, але більш відверто і цілеспрямовано говорить про «порожнечу свідомості» як про специфічний абсолют, ідею якого побудовано не на ствердженні, а на постійному запереченні будь-чого непорушного (цей абсолют отримує різні назви «природа будди», татхаґата-гарбга, дгармата тощо). У чань-дзен буддизмі такий стан свідомості відображено у низці синонімічних термінів, які самі містять у собі заперечення: «не-розум», «не-свідомість» або «відсутність свідомості» 無心 (кит. у *сін*, яп. *мусін*), «не-мислення» чи «не-думання» або «відсутність думок» 無念 (кит. у *нянь*, яп. *мунен*), «не-думання» 非思量 (кит. *фей си лян*, яп. *хісірьō*) тощо.

Показано, що виокремлення у філософії порожнечі трьох складових дає можливість побачити логічний зв'язок між твердженнями буддійських джерел, які, на перший погляд, виглядають суперечливими: особливо це стосується ставлення буддизму до дуальних опозицій, пов'язаних з важливими філософськими проблемами буддизму: сутність та явище, абсолютне і відносне, добро і зло, сансара і нірвана.

У дослідженні здійснено систематизацію і докладний смисловий аналіз оригінального термінологічного апарату, який є найбільш значущим для викладу філософії порожнечі. Зокрема, з'ясовано, що найуніверсальнішими буддійськими термінами, які дають змогу розкрити сутність вчення про порожнечу і репрезентують три його виміри, виокремлені згідно з запропонованим у цьому дослідженні підходом, є поняття: 1) «не-я [людини та

речей]» або «відсутність я [в людині та речах]» (無我, кит. у во, яп. муга, санскр. *anātman*) – відповідає порожнечі речей, 2) «беззнаковість» або «відсутність дискурсивних форм» (無相/想, кит. у сян, яп. мусō, санскр. *animitta*) – відповідає порожнечі понять, 3) «не-свідомість» або «не-розум» (無心, кит. у сін, яп. мусін) – відповідає порожнечі свідомості. Показано, що найбільш фундаментальну, узагальнюючу опозицію представлено парою «форма» (相 / 色, санскр. *saṃjñā/rūpa*) і «порожнеча» (空, санскр. *śūnyatā/ākāśa*), які протистоять в буддійських текстах як невиявлене і виявлене, відносне і абсолютне, зумовлене і незумовлене, мінливе і вічне тощо. Встановлено також повний семантичний спектр значень і з'ясовано можливі смислові зв'язки між основними поняттями буддійської онтології: «буття» (有, кит. ю, яп. у, санскр. *bhāva*), «небуття» (無, кит. у, яп. му, санскр. *abhāva*) і «порожнеча» 空 (кит. кун, яп. кӯ, санскр. *śūnyatā/ākāśa*).

Результати здійсненого дослідження вказують на неперервність еволюції буддійської думки, адже з нього випливає, що на кожному новому історичному етапі буддійські мислителі не заперечували, а лише уточнювали і поглиблювали ідеї філософії порожнечі, закладені на самому початку засновником буддизму Буддою Шак'ямуні. Причому вчення про порожнечу можна вважати більш фундаментальним, ніж поняття «дгарма», яке вважалося базовим поняттям буддизму з часів О. О. Розенберга та Ф. І. Щербатського. Адже у світлі здійсненого дослідження цілком очевидно, що уявлення про існування дгарм виникло саме як наслідок вчення про порожнечу («я» не існує, існує лише потік психофізичних елементів – дгарм: «порожнеча речей») і на наступному витку історичного розвитку буддизму було ним же знято («усі дгарми порожні», тобто не існують в реальності: «порожнеча понять»).

Таким чином, на підставі здійсненої за допомогою запропонованого

підходу реконструкції загальнобуддійської філософії «порожнечі» у цьому дисертаційному дослідженні спростовано поширений у сучасній буддології погляд, згідно з яким заперечується існування «буддизму» як такого, і визнається релевантним лише дослідження окремих його шкіл та напрямків, і доведено, що сутність буддизму як цілісної філософії розкривається через вчення про порожнечу.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. *Абаев Н. В.* Чань-буддизм и культурно-психические традиции в средневековом Китае. – Новосибирск: Наука. Сиб. отделение, 1989. – 272 с.
2. *Абаев Н. В.* Концепция «просветления» в «Махаяна-шраддхотпада-шастре» // Психологические аспекты буддизма. – Новосибирск: Наука. Сиб. отделение, 1991. – С. 11–33.
3. *Абаев Н. В., Нестеркин С. П.* Человек и природа в чаньской (дзэнской) культуре: некоторые философско-психологические аспекты взаимодействия // Проблема человека в традиционных китайских учениях. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1983. – С. 57–72.
4. Алмазная сутра // Буддизм России. – 2005. – № 37. – С. 8–19.
5. Алтарная сутра Шестого патриарха (на русском и китайском языках) / Пер. с кит. Волкотрубова А. В. – Чита: ООО «Экспресс-издательство», 2004. – 128 с.
6. *Андросов В. П.* Буддизм Нагарджуны: Религиозно-философские трактаты. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2000. – 799 с.
7. *Андросов В. П.* Будда Шакьямуни и индийский буддизм. Современное истолкование древних текстов. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. – 508 с.

8. *Андросов В. П.* Нагарджуна и его учение. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. – 269 с.
9. *Андросов В. П.* Учение Нагарджуны о Срединности: исслед. и пер. с санскр. «Коренных строф о Срединности» («Мула-мадхьямака-карика»); пер. с тиб. «Толкования Коренных строф о Срединности, [называемого] Бесстрашным [опровержением догматических воззрений]» («Мула-Мадхьямака-вритти Акутобхайя»). – М.: Вост. лит., 2006. – 846 с.
10. *Антъō 安澄.* Тōрон-сьокі 中論疏記 // ТСД. – Т. 65. – № 2255. – С. 1–248.
11. *Апідамо да піпоша лунь А куй да мө дө куй сө шө лунь* (яп. Абідацума-дайбібася-рон, санскр. *Abhidharma-mahāvibhāṣā-śāstra*) / Пер. Сюань-цзан 玄奘 // ТСД. – Т. 27. – № 1545. – С. 1–1004.
12. *Апітань піпоша лунь А куй мө куй сө шө лунь* (яп. Абідон-бібася-рон, санскр. *Abhidharma-mahāvibhāṣā-śāstra*) / Пер. Буддгаварман 浮陀跋摩, Даотай 道泰 та ін. // ТСД. – Т. 28. – № 1546. – С. 1–415.
13. *Астахаев Н. А.* Абхидхармическая теория школы Чэнши // Четвертые Торчиновские чтения. Философия, религия и культура стран Востока: Материалы научной конференции. С.-Петербург, 7–10 февраля 2007 г. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2007. – С. 310–316.
14. *Афоризмы старого Китая.* – М.: Главная редакция восточной литературы изд-ва «Наука», 1988. – 192 с.
15. *Ашваргоша 馬鳴菩薩.* Дашен ці сінь лунь 大乘起信論 (яп. Дайдзъō-кісін-рон, санскр. *Mahāyāna-śraddhotpāda-śāstra*) / Пер. Парамартха 眞諦 // ТСД. – Т. 32. – № 1666. – С. 575–583.
16. *Ашваргоша 馬鳴菩薩.* Дашен ці сінь лунь 大乘起信論 (яп. Дайдзъō-кісін-рон, санскр. *Mahāyāna-śraddhotpāda-śāstra*) / Пер. Шикшананда 實叉難陀 // ТСД. – Т. 32. – № 1667. – С. 583–591.

17. *Баева Л. В.* Концепция пустоты и ее аксиологический смысл // Четвертые Торчиновские чтения. Философия, религия и культура стран Востока: Материалы научной конференции. С.-Петербург, 7–10 февраля 2007 г. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2007. – С. 317–321.
18. *Баяртуева Е. Ж.* «Ваджраччхедика-праджняпарамита-сутра» в китайском переводе // Традиции абхидхармы, праджняпарамиты, тантры и литературное творчество бурятских религиозных мыслителей. – Улан-Удэ: Изд.-полигр. комплекс ФГОУ ВПО ВСГАКИ, 2008. – С. 42–55.
19. *Баяртуева Е. Ж.* Становление письменной традиции праджняпарамиты в Восточной Азии // Традиции абхидхармы, праджняпарамиты, тантры и литературное творчество бурятских религиозных мыслителей. – Улан-Удэ: Изд.-полигр. комплекс ФГОУ ВПО ВСГАКИ, 2008. – С. 27–42.
20. *Баяртуева Е. Ж.* Становление письменной традиции Праджняпарамиты в Китае (IV–VI вв. н. э.). – Улан-Удэ: Изд-во ВСГТУ, 2007. – 119 с.
21. Боже боломїдо сїнь цзїн 般若波羅蜜多心經 (яп. Ханья-харамїтта-сїнгьō, санскр. Prajñāpāramitā-hṛdaya-sūtra) / Пер. Сюань-цзан 玄奘 // ТСД. – Т. 8. – № 251. – С. 848.
22. Боже боломїдо сїнь цзїн 般若波羅蜜多心經 (яп. Ханья-харамїтта-сїнгьō, санскр. Prajñāpāramitā-hṛdaya-sūtra) / Пер. Праджня 般若 // ТСД. – Т. 8. – № 253. – С. 849–850.
23. Боже боломїдо сїнь цзїн 般若波羅蜜多心經 (яп. Ханья-харамїтта-сїнгьō, санскр. Prajñāpāramitā-hṛdaya-sūtra) / Пер. Праджнячакра 智慧輪 // ТСД. – Т. 8. – № 254. – С. 850.
24. Боже боломїдо сїнь цзїн 般若波羅蜜多心經 (яп. Ханья-харамїтта-сїнгьō, санскр. Prajñāpāramitā-hṛdaya-sūtra) / Пер. Фачен 法成 // ТСД. – Т. 8. – № 255. – С. 850–851.

25. *Бокал Г. В.* Методологічні засади історико-філософського дослідження філософії тибетського буддизму // Гуманітарні студії. – 2012. – Вип. 15. – С. 3–10.
26. Большой китайско-русский словарь (華俄大辭典) в 4-х томах / Под ред. И. М. Ошанина). – Т. 2. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1983. – 1101 с.
27. *Бондаренко І. П.* Буддизм і японська поезія // Східний світ. – 2008. – № 2. – С. 114–127.
28. *Боцман Я. В.* Дзен-буддизм в європейській культурі: Автореф. дис... канд. філос. наук: 09.00.04 / Харківський держ. ун-т. – Х., 1999. – 16 с.
29. Буддизм в переводах. Альманах. Вып. 2. – СПб.: Андреев и сыновья, 1993. – 447 с.
30. Буддизм в Японии. – М.: Наука. Издательская фирма «Восточная литература», 1993. – 704 с.
31. Буддизм: Словарь. – М.: Издательство «Республика», 1992. – 287 с.
32. Буддийская классика Древней Индии, Слово Будды и трактаты Нагарджуны, Перевод с пали, санскрита и тибетского языков с комментариями В. П. Андросова. – М.: Открытый Мир, 2008. – 512 с.
33. *Васильев В. П.* Буддизм, его догматы, история и литература. Часть 1. Общее обозрение. – СПб.: Типография Императорской Академии Наук, 1857. – 365 с.
34. Бгагаваті праджняпараміта грідая сутра та Ваджрачхедіка праджняпараміта сутра / Пер. з тиб. та англ. М. Васильєва, ред. Я. Литовченко. – К., 2014. – 43 с.
35. *Васубандху.* Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел первый. Анализ по классам элементов. / Пер. с санскр., введ., комм.,

- историко-философское исслед. В. И. Рудой. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1990. – 318 с.
36. *Васубандгу* 尊者世親. Апідамо цзюйше лунь 阿毘達磨俱舍論 (яп. Абідацума-куся-рон, санскр. Abhidharmaśāstra) // ТСД. – Т. 29. – № 1558. – С. 1–159.
37. *Васубандгу* 婆藪槃豆. Апідамо цзюйше шилунь 阿毘達磨俱舍釋論 (яп. Абідацума-куся-сякурон, санскр. Abhidharmaśāstra-bhāṣya) // ТСД. – Т. 29. – № 1559. – С. 161–310.
38. *Васубандгу* 世親菩薩. Бянь чжунбянь лунь 辯中邊論 (яп. Бентёхен-рон, санскр. Madhyāntavibhāga-bhāṣya) // ТСД. – Т. 31. – № 1600. – С. 464–477.
39. *Васубандгу* 天親菩薩. Дашен уюнь лунь 大乘五蘊論 (яп. Дайдзё гоун-рон, санскр. Raścaskandharaprakaraṇa) // ТСД. – Т. 31. – № 1612. – С. 848–850.
40. *Васубандху*. Учение о карме / Предисл., пер. с санскр. и коммент. Е. П. Островской и В. И. Рудого. – СПб.: Центр «Петербургское востоковедение», 2000. – 368 с.
41. *Васубандгу* 天親菩薩. Фо сін лунь 佛性論 (яп. Буссьё-рон, санскр. Buddhātva-śāstra або Buddha-dhātu-śāstra) // ТСД. – Т. 31. – № 1610. – С. 787–813.
42. *Васубандгу* 天親菩薩. Чжун бянь фень бё лунь 中邊分別論 (яп. Тёбен-фумбецу-рон, санскр. Madhyāntavibhāga-bhāṣya) // ТСД. – Т. 31. – № 1599. – С. 451–464.
43. *Васубандху*. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). – Т.2: Раздел III: Учение о мире, Раздел IV: Учение о карме / Изд. подгот. Е. П. Островская, В.И. Рудой. – М.: Ладомир, 2001. – 755 с.
44. Веймоцзе сошо цзін 維摩詰所說經 (яп. Юймакёцу-сьосёцу-кё, санскр.

- Vimalakīrti-sūtra) / Пер. Кумараджива 鳩摩羅什 // ТСД. – Т. 14. – № 475. – С. 537–557.
45. *Вонхьо* 元曉. Цзіньган саньмей цзін лунь 金剛三昧經論 (яп. *Гангьō*. Конгō-дзаммай-кьō-рон) // ТСД. – Т. 34. – № 1730. – С. 961–1008.
46. *Гарри И. Е.* Дзэн-буддийское мирозерцание Эйхэй Догэна. – М.: Восточная литература, 2003. – 208 с.
47. *Гладких В. В.* Синкретичний характер становлення традиції дзен-буддизму: Автореф. дис... канд. філос. наук: 09.00.11 / Київський національний ун-т ім. Тараса Шевченка. – К., 2005. – 20 с.
48. *Голоси стародавньої Індії. Антологія давньоіндійської літератури / Упорядкування, переклад із санскриту і примітки П. Ріттера.* – К.: Дніпро, 1982. – 350 с.
49. *Горегляд В. Н.* Философия дзэн-буддизма // Азия и Африка сегодня. – 1976. – №10. – С. 57–60.
50. *Да баньнепань цзін* 大般涅槃經 (яп. Дайхацунехангьō, санскр. Mahāparinirvāṇa-sūtra) / Пер. Дгармакшема 曇無讖 // ТСД. – Т. 12. – № 374. – С. 365–604.
51. *Да боже боломідо цзін* 大般若波羅蜜多經 (яп. Дайханья-харамітта-кьō, санскр. Mahāprajñāpāramitā-sūtra) // ТСД. – № 220. – Т. 5. – С. 1–1074; Т. 6. – С. 1–1074; Т. 7. – С. 1–1110.
52. *Дагданов Г. Б.* Ван Вэй (701–761) – духовный преемник шестого чаньского патриарха Хуэйнэна (638–713) // Проблема человека в традиционных китайских учениях. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1983. – С. 87–98.
53. *Дагданов Г. Б.* Чань-буддизм в творчестве Ван Вэй. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд., 1984. – 136 с.

54. *Далай-лама XIV Тензин Гьяцо*. Сутра сердца: учения о праджняпарамите. – Э.: Океан мудрости, 2008. – 144 с.
55. *Далай-лама XIV*. Этика для нового тысячелетия. – СПб: Нартанг, 2005. – 240 с.
56. Далай-лама XIV як мислитель: Обговорення книги «Етика для нового тисячоліття»: Матеріали круглого столу. – К.: ВД «Стилос», 2009. – 64 с.
57. Да мінду цзін 大明度經 (яп. Даймьодо-кьō, санскр. Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra) / Пер. Чжи Цянь 支謙 // ТСД. – Т. 8. – № 225. – С. 478–508.
58. *Дандарон Б. Д.* Письма о буддийской этике. – СПб.: Алетейя, 1997. – 352 с.
59. *Дандарон Б. Д.* Теория шуны у мадхьямиков (по тибетским источникам) // Тибетский буддизм: теория и практика. – Новосибирск: Наука, 1995. – С. 29–46.
60. Дао сін боже цзін 道行般若經 (яп. Дōгьō-ханнья-кьō, санскр. Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra) / Пер. Локакшема 支婁迦讖 // ТСД. – Т. 8. – № 224. – С. 425–478.
61. *Дао-юань* 道原. Цзін-де чуань ден лу 景德傳燈錄 (яп. Дōген. Кейтоку-дентō-року) // ТСД. – Т. 51. – № 2076. – С. 196–468.
62. Да пілучжена ченфо шеньбянь цзячі цзін 大毘盧遮那成佛神變加持經 (яп. Дайбірусяна-дзьōбуцу-сімпен-кадзі-кьō, санскр. Mahāvairocana-bhisambodhi-vikurvitādhiṣṭhāna-vaipulyasūtra) / Пер. Шубгакарасінга 善無畏 // ТСД. – Т. 18. – № 848. – С. 1–55.
63. Дафангуан жулай цзан цзін 大方廣如來藏經 (яп. Дайхōкō-ньорайдзō-кьō, санскр. Tathāgatagarbha-sūtra) / Пер. Амоггаваджра 不空 // ТСД. – Т. 16. – № 667. – С. 460–466.
64. Дафангуан фо хуаянь цзін 大方廣佛華嚴經 (яп. Дайхōкō-буцу-кегон-кьō) /

- Пер. Буддгабгдра 佛陀跋陀羅 // ТСД. – Т. 9. – № 278. – С. 395–788.
65. Дафангуан фо хуаянь цзін 大方廣佛華嚴經 (яп. Дайхōкō-буцу-кегон-кьō) / Пер. Шикшананда 實叉難陀 // ТСД. – Т. 10. – № 279. – С. 1–444.
66. Дафанден дацзі цзін 大方等大集經 (яп. Дайхōдō-дайзіккьō, санскр. Mahāvairulya-mahāsaṃnipata-sūtra) / Дгармакшема 曇無讖 та ін., укл. Сенцзю 僧就 // ТСД. – Т. 13. – № 397. – С. 1–408.
67. Дафанден жулай цзан цзін 大方等如來藏經 (яп. Дайхōдō-ньорайдзō-кьō, санскр. Tathāgatagarbha-sūtra) / Пер. Буддгабгдра 佛陀跋陀羅 // ТСД. – Т. 16. – № 666. – С. 457–460.
68. Джинджолия Б. И. Пустота и воля в учении Д. Т. Судзуки // Четвертые Торчиновские чтения. Философия, религия и культура стран Востока: Материалы научной конференции. С.-Петербург, 7–10 февраля 2007 г. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2007. – С. 340–350.
69. Дōген 道元. Сьōбōгендзō 正法眼藏 (Скарбниця ока істинної Дгарми) // ТСД. – Т. 82. – № 2582. – С. 7–309.
70. Донец А. М. Некоторые особенности философской школы мадхьямики-прасангики в Тибете // VII всероссийская конференция «Философии восточно-азиатского региона и современная цивилизация. – М., 2001. – С. 156–161.
71. Донец А. М. Теория верного познания школы мадхьямика-прасангика по тибетоязычным источникам традиции гелуг: Дис. ... докт. ист. наук: 07.00.09 / Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, Улан-Удэ, 2006. – 414 с.
72. Донец А. М. Учение о верном познании в философии мадхьямики-прасангики. – Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2006. – 251 с.
73. Дослідження цивілізацій Сходу та Заходу: історія, філософія, філологія. –

- К.: Видавництво Інституту сходознавства НАНУ, 2004. – 166 с.
74. Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / Гл. ред. М. Л. Титаренко. – Т. 1. Философия. – М.: Восточная литература, 2006. – 727 с.
75. Ду Хон Вей. Духовные ценности человека в философии и практике буддизма: Автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03 / Южноукраинский гос. педагогический ун-т им. К.Д.Ушинского. – О., 2000. – 17 с.
76. Дхаммапада / Пер. с пали, введ. и коммент. В. Н. Топорова. – М., 1960. – 160 с.
77. Дюмулен Г. История Дзэн-буддизма. Индия и Китай. – СПб.: ОРИС, 1994. – Т. 1. – 336 с.
78. Ёндон Д., Сазыкин А. Г. Монгольская версия рассказов о пользе «Алмазной сутры» // *Mongolica-IV*. 90-летию со дня рождения Ц. Дамдинсурэна посвящается / Отв. ред. С. Г. Кляшторный, сост. И. В. Кульганек. – СПб., 1998. – С. 36–47.
79. Завгородній Ю. Ю. Буддизм у творчості Івана Франка // Дослідження цивілізацій Сходу та Заходу: історія, філософія, філологія. Збірник статей. – К.: Видавництво Інституту сходознавства НАНУ, 2004. – С. 111–118.
80. Завгородній Ю. Ю., Капранов С. В. Методична розробка курсу «Філософія Південної та Східної Азії». – К.: НаУКМА, 2005. – 46 с.
81. Завгородній Ю. Ю. Особливості інтересу В. В. Лесевича до буддизму // Мультиверсум. Філософський альманах: Зб. наук. пр. – К., 2009. – Вип. 77. – С. 47–57.
82. Завгородній Ю. Ю. Рецепція індійської філософії в Україні. Лінія Вед (1840 – 1930 рр.): Монографія. – К.: Інститут філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України, 2013. – 412 с.
83. Завгородній Ю. Україна Будди: Знайомство з буддизмом: йому 30 років чи

- 300? : [буддистські громади в Європі та Україні] // Україна молода. – 2000. – 28 верес. – С. 10.
84. *Зброєва Н. Б.* Буддизм як релігійне підґрунтя виховання дітей в Японії // Вісник Чернігівського національного педагогічного університету. Педагогічні науки. – 2013. – Вип. 108.1. – С. 51–53. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://nbuv.gov.ua/UJRN/VchdpuP_2013_1_108_51.
85. *Игнатович А. Н.* Философские, исторические и эстетические аспекты синкретизма (на примере «чайного действия»). – М.: Русское феноменологическое общество, 1996. – 288 с.
86. Избранные сутры китайского буддизма. – СПб.: Наука, 2000. – 464 с.
87. *Икэгути Экан.* Подвижник огня. – М.: Республика, 1996. – 462 с.
88. Индийская философия: Энциклопедия / Отв. ред. М. Т. Степанянц. – М.: Вост. лит., Академический проект, Гаудеамус, 2009. – 950 с.
89. *Инь-шунь 印順.* Кун чжи таньцзю 空之探究 (Дослідження порожнечі). – Сінъяжу 新竹: Чженвень 正聞, 1984.– 266 р.
90. *Itō Dзъōгон 伊藤 淨巖.* Нагарудзюна-но нехан-кан ナーガールジュナの涅槃観 (Погляд Нагарджуни на нирвану) // Индогаку буккьōгаку кенкьō 印度學佛教學研究 = Journal of Indian and Buddhist Studies (Журнал індологічних та буддологічних досліджень). – 1974. – Vol. 22, № 2. – Р. 879–884.
91. *Каприцин І. І.* Історіософія осягнення тибетського буддизму у європейській культурі // Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії. – 2006. – Вип. 27. – С. 127–136.
92. *Карівець І. В.* (Само)визначення та повсякденний буддизм // Вісник Національного технічного університету України «Київський політехнічний інститут». Філософія. Психологія. Педагогіка. – 2012. – № 1. – С. 32–37.
93. *Катруца Н.* Синтоїзм, буддизм і конфуціанство як джерела формування

- освітньо-виховної системи Японії // Історико-педагогічний альманах. – 2011. – Вип. 2. – С. 66–71.
94. *Киплинг Р.* Рассказы. Стихи. Сказки. – М.: Высшая школа, 1989. – С. 254.
95. *Кога Хідехіко* 古賀英彦, *Ірія Йосітака* 入矢義高. Дзенго-дзітен 禪語辞典 (Словник дзенської лексики). – Кіото: Сібункаку 思文閣, 1999. – 548 с.
96. *Коваленко Г.* Велика віра Азії. Оповідання по Будду. – Черкаси: Видавниче товариство «Сіяч», 1918. – 41 с.
97. *Козловский Ю. Б.* Чань-Дзэн в средние века // Буддийская философия в средневековой Японии. – М.: Янус-К, 1998. – С. 60–95.
98. *Колесник І. М.* Картина світу буддизму та сучасного природознавства: точки перетину світоглядів // Вісник Львівського університету. Серія : Філософські науки. – 2012. – Вип. 15. – С. 207–213.
99. *Колесник І. М.* Філософсько-антропологічні виміри психоаналітики К. Г. Юнга та дзен-буддизму: порівняльний аналіз: Дис. ... канд. філос. наук: 09.00.04 / Львів. нац. ун-т ім. І. Франка. – Л., 2010. – 207 с.
100. *Колодний А.* Білий лотос: [черкаська громада буддистів] // Релігійна панорама. – 2005. – № 1. – С. 69–76.
101. *Конзе Э.* Буддизм: сущность и развитие. – СПб.: Наука, 2003. – 288 с.
102. *Крижешевська Л.* Буддизм в Україні // Українське релігієзнавство. – 2007. – № 43. – С. 120–129.
103. *Куй-цзі* 窺基. Да боже боломідо цзін боже ліцюй фень шу цзань 大般若波羅蜜多經般若理趣分述讚 (яп. *Кікі*. Дайханья-харамітта-кьō ханья-рісю-бун-дзюцусан) // ТСД. – Т. 33. – № 1695. – С. 25–63.
104. *Куй-цзі* 窺基. Дашен фаюань ілінь чжан 大乘法苑義林章 (яп. *Кікі*. Дайдзьō-хōен-гірін-сьō) // ТСД. – Т. 45. – № 1861. – С. 245–374.
105. *Куй-цзі* 窺基. Юйце шиді лунь люе цзуань 瑜伽師地論略纂 (яп. *Кікі*.

- Дайханья-харамітта-кьō хання-рісю-бун-дзюцусан) // ТСД. – Т. 43. – № 1829. – С. 1–228.
106. *Кутасова И. М.* Комментарий к первой главе трактата Нагарджуны «Муламадхьямака-карика» // Краткие сообщения Института народов Азии, LVII. Сборник памяти Ю. Н. Рериха. – М.: Издательство восточной литературы, 1961. – С. 60–70.
107. *Кутасова И. М.* Нагарджуна. Муламадхьямака-карика. Гл. 1–2 // Антология мировой философии. – Т. 1. – Ч. 1. – М.: Мысль, 1969. – С. 153–157.
108. *Кутасова И. М.* Философия Нагарджуны // Общественно-политическая и философская мысль в Индии. – М.: Вост. лит., 1962. – С. 216–244.
109. *Кутасова И. М.* Философия Нагарджуны: Автореф. дис. ... канд. философ. наук: 09.00.03/ Ин-т народов Азии АН СССР. – М., 1963. – 18 с.
110. *Ленков П. Д.* Философия сознания в Китае: буддийская школа фасян (вэйши). – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2006. – 257 с.
111. Ленце абадоло бао цзін 楞伽阿跋多羅寶經 (яп. Рьōга-абатара-хō-кьō, санскр. Laṅkāvatāra-sūtra) / Пер. Гунабгадра 求那跋陀羅 // ТСД. – Т. 16. – № 670. – С. 479–514.
112. Ленце цзін 楞伽經 (яп. Рьōга-кьō, санскр. Laṅkāvatāra-sūtra) / Пер. Бодгіручі 菩提流支 // ТСД. – Т. 16. – № 671. – С. 514–586.
113. *Лепехов С. Ю.* Идеи шуньявады в коротких сутрах Праджня-парамиты // Психологические аспекты буддизма. – Новосибирск: Наука. Сиб. отделение, 1991. – С. 90–104.
114. *Лепехов С. Ю.* Праджня-парамита в средневековом японском буддизме // Буддийская философия в средневековой Японии. – М.: Янус-К, 1998. – С. 196–240.

115. *Лепехов С. Ю.* Психологические проблемы в «Хридая-сутре» // Психологические аспекты буддизма. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд., 1986. – С. 98–103.
116. *Лепехов С. Ю.* Сравнительный анализ традиций Абхидхармы и Праджняпарамиты // Философские и социальные аспекты буддизма. – М.: Б.и., 1989. – С. 65–81.
117. *Лепехов С. Ю.* Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации. – Улан-Удэ: Издательство БНЦ СО РАН, 1999. – 238 с.
118. Линь-цзи лу. – СПб.: Центр «Петербургское востоковедение», 2001. – 272 с.
119. *Линь Чуань-фан* 林 伝芳. «Хомму-гі» кō 「本無義」考 (Дослідження «первинного небуття») // Индогаку буккьōгаку кенкьō 印度學佛教學研究 = Journal of Indian and Buddhist Studies (Журнал індологічних та буддологічних досліджень). – 1977. – Vol. 25, № 2. – P. 766–769.
120. *Лувсанцэрэн Г.* Об идеях шуньявады в философии Нагарджуны // Философские и социальные аспекты буддизма. – М.: Б.и., 1989. – С. 117–122.
121. *Лысенко В. Г., Терентьев А. А., Шохин В. К.* Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1994. – 383 с.
122. Люцзу даши фа бао тань цзін 六祖大師法寶壇經 (яп. Рокусо-дайсі-хōбō-дангьō) // ТСД. – Т. 48. – № 2008. – С. 345–365.
123. Люцзу таньцзін сюаньцзі 六祖壇經選集 (Зібрання різних версій «Сутри помосту шостого патріарха») / укл. Линь Чун-ань 林崇安編輯. – Чжунлі 中壢市: Фундація розвитку внутрішнього бачення (Insights Educational Foundation) 內觀教育基金會, 2004. – 130 с.

124. *Лях В. В.* Психоаналіз як мистецтво бути // Філософська і соціологічна думка. – 1992. – № 1. – С. 145–151.
125. *Лях В. В., Лях Р. В.* Свобода в контексті визначення людського існування: «онтологічна» структура чи форма самореалізації // Свобода: сучасні виміри та альтернативи. – К.: Український центр духовної культури, 2004. – С. 157–203.
126. *Лях Р. В.* Природа свідомості з позицій дзен-буддизму і психоаналізу (дотичні підходи) // Генеза. Філософські студії. – 1998. – Спец. вип. – С. 57–64.
127. *Майтрея* 彌勒菩薩. Бянь чжунбянь лунь сун辯中邊論頌 (яп. Бенгюхен-рондзю, санскр. Madhyāntavibhāga-kārikā) // ТСД. – Т. 31. – № 1601. – С. 477–480.
128. *Маслов А.* Афоризмы и тайные речения Бодхидхармы. – Ростов н/Д: Феникс; Краснодар: Неоглори, 2008. – 252 с.
129. Махапаринирванасутра (новые фрагменты) // Памятники индийской письменности из Центральной Азии. Вып.1. Изд. текстов, исслед. и коммент. Г. М. Бонгард-Левина и М. И. Воробьевой-Десятовской. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1985. – С. 37–64.
130. Махапаринирвана-сутра (фрагмент № 2. Дополнение) // Памятники индийской письменности из Центральной Азии. Вып.2. Изд. текстов, исслед. и коммент. Г. М. Бонгард-Левина и М. И. Воробьевой-Десятовской. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. – С. 256–259.
131. Махаянская «Сутра о нирване» (избранные главы) / Пер. с комм. Ф. В. Шведовский, под ред. Т. П. Григорьевой. – М., 2004. – 139 с.
132. Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства

- «Наука», 1987. – 184 с.
133. Мінсен чжуань чао 名僧傳抄 (яп. Мейсō-денсьō) / Укл. Бао-чан 寶唱, ред. Сōсьō 宗性 // МСДД. – Т. 77. – № 1523. – С. 346–362.
134. Мохе боже боломі да мінчжоу цзін 摩訶般若波羅蜜大明呪經 (яп. Макахання-хараміцу-даймьōсю-кьō, санскр. Prajñāpāramitā-hṛdaya-sūtra) / Пер. Кумараджива 鳩摩羅什 // ТСД. – Т. 8. – № 250. – С. 847.
135. Мохе боже боломі цзін 摩訶般若波羅蜜經 (яп. Макахання-хараміцу-кьō, санскр. Mahāprajñāpāramitā-sūtra або ж Rañcaviṃśatisāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra) / Пер. Кумараджива 鳩摩羅什 // ТСД. – Т. 8. – № 223. – С. 217–424.
136. Мумонкан. «Застава без ворот». Сорок восемь классических коанов дзэн с комментариями Р. Х. Блайса. – СПб.: Евразия, 2000. – 350 с.
137. Мялль Л. Э. «Аштасахасрика Праджняпарамита» – как исторический источник: Автореф. дис. ... канд. ист. наук: 07.00.09 / АН СССР; Институт востоковедения. – М.: Институт востоковедения, 1984. – 16 с.
138. Мялль Л. Э. Нулевой путь // Ученые записки Тартуского университета. – Вып. 181. – Труды по знаковым системам, II. – Тарту, 1965. – С. 189–191.
139. Мялль Л. Э. Об одном возможном подходе к пониманию śūnyavāda // Terminologia Indica. – Т. 1. – Tartu: Universitas Tartuensis, 1967. – С. 13–24.
140. Мялль Л. Э. Четыре термина праджняпарамитской психологии. Статья 2 // Ученые записки Тартуского университета. – Вып. 392. – Труды по востоковедению, III. – Тарту, 1976. – С. 93–124.
141. Мялль Л. Э. Четыре термина праджняпарамитской психологии (По материалам «Аштасахасрики Праджняпарамиты»). Статья I // Ученые записки Тартуского университета. – Вып. 309. – Труды по востоковедению

- П₁. – Тарту, 1973. – С. 202–213.
142. Мяофа лянхуа цзін 妙法蓮華經 (яп. Мьōхō-ренге-кьō, санскр. Saddharmapuṇḍarīka-sūtra) / Пер. Кумараджива 鳩摩羅什 // ТСД. – Т. 9. – № 262. – С. 1–62.
143. *Нагарджуна* 龍樹菩薩. Дачжиду лунь 大智度論 (яп. Дайтідо-рон, санскр. Mahāprajñāpāramitā-śāstra) // ТСД. – Т. 25. – № 1509. – С. 57–756.
144. *Нагарджуна*. Избранные места из разных Сутр / Пер. с тиб., предисл. и коммент. А. М. Донца. – Улан-удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2008. – 158 с.
145. *Нагарджуна* 龍樹菩薩. Хуй чжен лунь 廻諍論 (яп. Едзьōрон, санскр. Vigrahavyāvartanī) // ТСД. – Т. 32. – № 1631. – С. 13–23.
146. *Нагарджуна* 龍樹菩薩. Чжун лунь 中論 (яп. Тьōрон, санскр. Mūlamadhyamaka-kārikā) // ТСД. – Т. 30. – № 1564. – С. 1–39.
147. *Нагарджуна* 龍樹菩薩. Шибба кун лунь 十八空論 (яп. Дзюхаті-кү-рон) // ТСД. – Т. 31. – № 1616. – С. 861–867.
148. *Нагарджуна* 龍樹菩薩. Шиермень лунь 十二門論 (яп. Дзюнимон-рон, санскр. Dvādaśanikāya-śāstra) // ТСД. – Т. 30. – № 1568. – С. 159–167.
149. *Нагарджуна* 龍樹菩薩. Шунь чжунлунь і жу да боже боломі цзін чу пинь фамень 順中論義入大般若波羅蜜經初品法門 (яп. Дзюнтюрон-гі-нйō-дайханьяхараміцу-кьō-сьобон-хōмон) // ТСД. – Т. 30. – № 1565. – С. 39–50.
150. *Накорчевский А. А.* Космологические и онтологические представления японского мыслителя Иппэна (1239–1289) // Религиозно-философские учения Востока: материалы к теме. – М., 1989. – С. 67–96.
151. *Накорчевский А. А.* Религиозно-философское учение средневекового японского мыслителя Иппэна (1239–1289) (из истории амидаизма): Автореф. дис... канд. филос. наук: 09.00.03 / АН СССР; Ордена трудового

- красного знамени Институт философии. – М., 1990. – 17 с.
152. *Накорчевский А. А.* Семь гатх высокоумудрого Иппэна // Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока. Ч. 2. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1988. – С. 201–209.
153. *Накорчевский А. А.* Японский буддизм: история людей и идей (от древности к раннему средневековью: магия и эзотерика). – СПб.: «Азбука-классика»; Центр «Петербургское Востоковедение», 2004. – 384 с.
154. Наньцзун дуньцзяо цзуйшан дашен мохе боже боломі цзін: Люцзу Хуй-нен даши юй Шаочжоу Дафаньси ши фа тань цзін 南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖慧能大師於韶州大梵寺施法壇經 (яп. Нансё-тонкё-сайдзё-дайзё-макахання-хараміцу-кё: Рокуси Енё-дайсі Сьёсё Дайбондзі-ні оіте сехо суру-но данкё) // ТСД. – Т. 48. – № 2007. – С. 337–345.
155. Неприкаяні душі. Антологія поезії японських мандрівних поетів. – К.: Видавничий дім Дмитра Бураго, 2014. – 660 с.
156. *Нестелєєв М. А.* Принцип нірвани в художній структурі повісті В. Підмогильного «Остап Шаптала» (фрейдівський інстинкт смерті та буддизм) // Питання літературознавства. – 2009. – Вип. 77. – С. 103–109.
157. *Нестеркин С. П.* Некоторые философско-психологические аспекты чаньких гуань // Философские вопросы буддизма. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд., 1984. – С. 72–80.
158. *Нестеркин С. П.* Проблема языка в средневековом чань-буддизме // Философские и социальные аспекты буддизма. – М.: Б. и., 1989. – С. 143–163.
159. *Овчаренко І. В.* Естетизм в ритуальних системах буддизму махаяни: зміст та функції: Дис. ... канд. філос. наук: 09.00.11 / Київ. нац. ун-т

- ім. Т. Шевченка. – К., 2009. – 174 с.
160. *Огнева Е. Д.* Боги снежных гор: музеи Украины: сакральное искусство в традиции Тибетского буддизма / Одесский дом-музей им. Н. К. Рериха. – О.: Астропринт, 2008. – 208 с.
161. *Огнева Е. Д.* К вопросу о жанре «биографии» в средневековой тибетской литературе («Намтхар Шакьямуни» Таранатхи Кунганьинбо) // Буддизм: история и культура. – М.: Наука, 1989. – С. 129–151.
162. *Огнева Е. Д.* Тибетоязычные версии Ваджрачхедики в собраниях Украины // Тезисы докладов XXV международной конференции по источниковедению и историографии стран Азии и Африки: «Востоковедение и африканистика в диалоге цивилизаций». – СПб., 2009. – С. 285–286.
163. *Огнева О. Д.* Сакральне мистецтво у традиції північного буддизму на теренах України // Східний світ. – 2008. – № 1. – С. 120–133.
164. *Орлов А.* Читтаматра. Миф и реальность. – М.: Шечен, 2005. – 594 с.
165. *Осипов А. О.* Символы шаманизма, буддизму та сучасні психотерапевтичні практики // Вісник Дніпропетровського університету. Серія: Філософія. Соціологія. Політологія. – 2012. – Т. 20. – Вип. 22(2). – С. 330–333.
166. *Отрощенко І. В.* Вплив буддійської церкви на внутрішню та зовнішню політику Монголії. 1911–1940: Автореф. дис... канд. іст. наук: 07.00.02 / НАН України; Інститут сходознавства ім. А. Кримського – К., 1999. – 19 с.
167. *Отрощенко І. В.* Роль буддійської церкви у національно-визвольному русі Монголії (1905–1911). – К.: Видавництво Інституту сходознавства НАНУ, 2005. – 296 с.
168. *Папуша І. В.* Modus orientalis. Індійська література в рецепції І. Франка. – Тернопіль: Збруч, 2000. – 192 с.

169. Письмена на воде. Первые наставники Чань в Китае / Сост., пер., иссл. и комм. А. А. Маслов. – М.: Издательство духовной литературы, 2000. – 608 с.
170. Піпоша лунь 轉婆沙論 (яп. Бібася-рон, санскр. *Abhidharma-mahāvibhāṣā-śāstra*) / Пер. Сангабгупті 僧伽跋澄 // ТСД. – Т. 28. – № 1547. – С. 416–524.
171. Померанц Г. С. Дзэн и его наследие // Народы Азии и Африки. – 1964. – №4. – С. 184–194.
172. Прашастанада. Собрание характеристик категорий («Падартха-дхарма-санграха») / Пер. с санскр., предисл., введ., ист.-филос. исслед., примеч., библиогр. и указ. В. Г. Лысенко. – М.: Вост. лит., 2005. – 639 с.
173. Пубьянь чжицзан боже боломідо сінь цзін 普遍智藏般若波羅蜜多心經 (яп. Фухен-тідзō-ханнья-харамітта-сінгьō, санскр. *Prajñāpāramitā-hṛdaya-sūtra*) / Пер. Дгармачандра 法月 // ТСД. – Т. 8. – № 252. – С. 849.
174. Радхакришнан С. Индийская философия. – М.: Издательство иностранной литературы, 1956. – Т.1. – 624 с.
175. Рачитських Д. О. Проблеми особистості у буддизмі // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія. – 2012. – Вип. 110. – С. 51–52.
176. Религии Китая. Хрестоматия. – СПб.: Евразия, 2001. – 512 с.
177. Ригведа. Мандалы IX–X / Т. Я. Елизаренкова. – М.: Наука, 1999. – 559 с.
178. Родічева І. С. Поняття «пустота» у давньосхідній філософії як предмет компаративістського аналізу: шуньявада і даосизм: Автореф. дис... канд. філософ. наук: 09.00.05 / Харк. нац. ун-т ім. В.Н. Каразіна. – Х., 2012. – 19 с.

179. *Розенберг О. О.* Введение в изучение буддизма по японским и китайским источникам. Ч.1. Свод лексикографического материала. – Токио, 1916. – 572 с.
180. *Розенберг О. О.* Труды по буддизму. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1991. – 295 с.
181. *Рыскальдиева Л. Т.* Деонтология в истории философии: Дис... д-ра филос. наук: 09.00.05. – Симферополь, 2005. – 506 с.
182. *Рьокан.* Вибрані поезії. – К.: Грані-Т, 2008. – 264 с.
183. *Саух Ю.П.* Світоглядна позиція буддійської традиції в умовах глобалізації: Дис. ... канд. філос. наук: 09.00.11 / Київський національний ун-т ім. Тараса Шевченка. – К., 2008. – 186 с.
184. *Секундант С., Очкин Д.* Буддапалита и Бхававивека: спор об абсолютной и относительной истине в ранней Мадхьямике // Δόξα / Докса. Збірник наукових праць з філософії та філології. – Вип. 15. Універсальні виміри культури. – Одеса: ОНУ ім. І. І. Мечникова, 2010. – С. 334–342.
185. *Сен-чжао 僧肇.* Баоцзан лунь 寶藏論 (яп. *Сōдзьō. Хōдзō-рон*) // ТСД. – Т. 45. – № 1857. – С. 143–150.
186. *Сен-чжао 僧肇.* Чжао лунь 肇論 (яп. *Сōдзьō. Дзьōрон*) // ТСД. – Т. 45. – № 1858. – С. 150–161.
187. *Сен-чжао 僧肇.* Чжу веймоцзе цзін 注維摩詰經 (яп. *Сōдзьō. Тйō-юймакіцу-кьō*) // ТСД. – Т. 38. – № 1775. – С. 327–420.
188. *Сиі фатянь совень цзін 思益梵天所問經* (яп. *Сіякубонтен-сьомон-кьō, санскр. Viśeṣa-cinti-brahma-paripṛcchā-sūtra*) / Пер. Кумараджива 鳩摩羅什 // ТСД. – Т. 15. – № 586. – С. 33–62.
189. *Сінь Тін.* Буддизм – для досконалості цього життя / Пер. з кит. А.В. Попик, додатки Ю.Ю. Завгородній, С.В. Капранов. – К.: Стилос, 1999. – 78 с.

190. *Стрелкова А. Ю.* Буддизм: філософія порожнечі: [монографія]. – К.: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2015. – 408 с.
191. *Стрелкова А. Ю.* Буддійська філософія порожнечі у філософії Нісиди Кітаро та інших представників школи Кіото // Мультиверсум. Філософський альманах. – Вип. 4 (122). – К., 2013. – С. 133–144.
192. *Стрелкова А. Ю.* Буддійський ідеал нірвани в інтерпретації Нагарджуни // Вісник ХНПУ ім. Г. С. Сковороди. «Філософія». – Вип. 40. Ч. I. – Харків: ХНПУ, 2013. – С. 102–113.
193. *Стрелкова А. Ю.* Взгляд сквозь пустоту (философия «пустоты» как основа буддизма) // Социальная онтология в структурах теоретического знания: Материалы IV Международной научно-практической конференции 25–26 мая 2012 г. – Ижевск: Изд-во "Удмуртский университет", 2012. – С. 162–165.
194. *Стрелкова А. Ю.* Вчення про порожнечу та проблема співвідношення сутності і явлення у буддизмі // Мультиверсум. Філософський альманах. – Вип. 2 (110). – К., 2012. – С. 126–135.
195. *Стрелкова А. Ю.* Двадцять аспектів порожнечі у буддизмі Праджняпараміти // Идеи. Философско списание. – Книжка 1 (5) – 2 (6). – Юни – Ноември. – Година III. – 2015. – С. 38–45.
196. *Стрелкова А. Ю.* Два значення буддійського терміна пратігья-самутпада // «Дні науки філософського факультету – 2013», Міжн. наук. конф. (2013; Київ). – К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2013. – Ч. 1. – С. 298–300.
197. *Стрелкова А. Ю.* Два поняття «порожнечі» у буддійській філософії // Цирендоржиєвські читання – 2012 (V): Тибетська цивілізація та кочові народи Євразії: кроскультурні контакти. – Київ: Поліграфіст, 2012. –

- С. 486–500.
198. *Стрелкова А. Ю.* Етика та онтологія людського буття у буддизмі // Актуальні проблеми духовності: зб. наук. праць. – Вип. 13. – Кривий Ріг, 2012. – С. 256–264.
199. *Стрелкова А. Ю.* Интерпретация одного стиха из «Дхаммапады» в свете буддийской философии пустоты // Вестник Бурятского научного центра Сибирского отделения Российской академии наук. – Улан-Удэ, 2015. – № 4 (20). – С. 105–112.
200. *Стрелкова А. Ю.* Истинная природа реальности в учении буддийского мыслителя Нагарджуны // Мәдәниyyət дүnyaси. – Баки, 2015. – XXIX. – С. 229–236.
201. *Стрелкова А. Ю.* Інтерпретація буддійського поняття порожнечі у «Грідая-сутрі» // Мультиверсум. Філософський альманах. – Вип. 10 (138). – К., 2014. – С. 123–132.
202. *Стрелкова А. Ю.* Коментар Тіко до «Праджняпараміта-грідая сутри» («Сутри серця праджня-параміти») // Вісник ХНПУ ім. Г. С. Сковороди. «Філософія». – Вип. 39. – Харків: ХНПУ, 2012. – С. 55–66.
203. *Стрелкова А. Ю.* Коментар Тікō до «Праджняпараміта-грідая сутри» («Сутри серця праджня-параміти») // «Дні науки філософського факультету – 2012», Міжн. наук. конф. (2012; Київ). – К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2012. – Ч. 1. – С. 223–225.
204. *Стрелкова А. Ю.* Містичний універсум хуаянь // На шляху до синтезу філософії, науки та релігії. Матеріали Круглого столу на тему: «Поетика і практика езотеризму», 3–4 квітня 2015 року / За ред. І. В. Карівця. – Львів, 2015. – С. 16–26.

205. *Стрелкова А. Ю.* Неподвійність форм та свідомості у «Магаяна-шраддхотпада шастрі» // Цирендоржиєвські читання – 2008 (IV): Тибетська цивілізація та кочові народи Євразії: кроскультурні контакти. – Київ: МП «Леся», 2008. – С. 516–527.
206. *Стрелкова А. Ю.* «Не-Я» Будди та «не-Я» Догена // Філософська думка. – 2007. – № 2. – С. 50–64.
207. *Стрелкова А. Ю.* Нірвана та сансара у дзен-буддизмі та філософії Догена // Практична філософія. – 2012. – №2 (№44). – С. 112–121.
208. *Стрелкова А. Ю.* Палійська «Дгаммапада»: інтерпретація вірша №92 у світлі філософії порожнечі // «Дні науки філософського факультету – 2016», Міжн. наук. конф. (2016; Київ). – К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2016. – Ч. 1. – С. 220–222.
209. *Стрелкова А. Ю.* Погляд крізь порожнечу (філософія «порожнечі» як основа буддизму) // Δόξα / Докса. Збірник наукових праць з філософії та філології. – Вип. 15. Універсальні виміри культури. – Одеса: ОНУ ім. І. І. Мечникова, 2010. – С. 325–333.
210. *Стрелкова А. Ю.* Поняття акаша в буддійській філософії // Мультиверсум. Філософський альманах. – Вип. 4 (112). – К., 2012. – С. 158–168.
211. *Стрелкова А. Ю.* Поняття «вчення» в буддизмі: специфіка буддійського філософського дискурсу // Мультиверсум: Філософський альманах: Зб. наукових праць. – Вип. 8 (106). – К., 2011. – С. 72–82.
212. *Стрелкова А. Ю.* «Практика порожнечі» та дискурсивне мислення в ранньому буддизмі // Практична філософія. – 2013. – №1. – С. 118–125.
213. *Стрелкова А. Ю.* «Практика порожнечі» та дискурсивне мислення в ранньому буддизмі // Тези III Всеукраїнської конференції індологів (30 січня 2013 р.). До Дня Республіки Індія. – К., 2013. – С. 39–41.

214. *Стрелкова А. Ю.* Принцип «пустоты» в дзэн-буддизме и философии Догэна // Мистико-эзотерические движения в теории и практике. История. Психология. Философия: Сб. материалов Второй международной научной конференции. – СПб.: РХГА, 2009. – С. 301–311.
215. *Стрелкова А. Ю.* Природа будди та порожнеча в магаянській «Нірвана-сутрі» // Філософська думка. – 2012. – № 6. – С. 81–93.
216. *Стрелкова А. Ю.* Проблема абсолюту у вченні буддійського мислителя Нагарджуни // «Дні науки філософського факультету – 2015», Міжн. наук. конф. (2015; Київ). – К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2015. – Ч. 1. – С. 224–226.
217. *Стрелкова А. Ю.* Проблема абсолюту у філософії Нагарджуни // Науковий вісник Чернівецького університету. Збірник наукових праць. Серія: Філософія. – 2013. – С. 151–156.
218. *Стрелкова А. Ю.* Проблема мови в філософії японського наставника дзен Догена Кігена // Політологічний вісник. Зб-к наук. праць. – Вип. 64. – К.: «ІНТАС», 2012. – С. 37–46.
219. *Стрелкова А. Ю.* Проблеми буддійської онтології: порожнеча і неподвійність // Софія. – №1 (5). – К., 2016. – С. 37–41.
220. *Стрелкова А. Ю.* «Пустота» мышления в дзэн-буддизме и философии Догэна // Asiatica: Труды по философии и культурам Востока. Вып. 3. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2009. – С. 176–193.
221. *Стрелкова А. Ю.* Репрезентація ідей «порожнечі» в буддійській школі хуаянь // «Дні науки філософського факультету – 2014», Міжн. наук. конф. (2014; Київ). – К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2014. – Ч. 1. – С. 263–265.
222. *Стрелкова А. Ю.* Співвідношення буття, небуття та порожнечі в

- буддійській онтології // Актуальні проблеми духовності: зб. наук. праць. – Вип. 14. – Кривий Ріг, 2013. – С. 60–69.
223. *Стрелкова А. Ю.* Співвідношення «порожнечі» та «природи будди» в магаянській «Нірвана-сутрі» // Мультиверсум: Філософський альманах: Зб. наукових праць. – Вип. 1 (99). – К., 2011. – С. 118–128.
224. *Стрелкова А. Ю.* Філософія «порожнечі» та вчення про «не-я» в ранньому буддизмі // Мультиверсум: Філософський альманах. – Вип. 9 (117). – К., 2012. – С. 88–98.
225. *Стрелкова А. Ю.* Філософія «порожнечі» у «Ваджраччхедіка-праджняпараміта-сутрі» // Політологічний вісник. Зб-к наук. праць. – Вип. 69. – К.: ВАДЕКС, 2013. – С. 52–61.
226. *Стриха М.* Кіплінг справжній і вигаданий. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://poetry.uazone.net/default/pages.phtml?place=kipling&page=strikha&alist=skip>.
227. *Судзуки Д.* Дзэн-буддизм // Дзэн-буддизм. *Судзуки Д.* Основы дзэн-буддизма. *Кацуки С.* Практика Дзен. – Бишкек: МП «Одиссей», Гл. ред. КЭ, 1993. – 672 с.
228. *Судзуки Д. Т.* Основные принципы буддизма махаяны. – СПб.: Наука, 2002. – 382 с.
229. *Судзуки Д. Т.* Очерки о дзэн-буддизме. Часть первая. – СПб.: Наука, 2002. – 472 с.
230. *Судзуки Д. Т.* Очерки о дзэн-буддизме. Часть третья. – СПб.: Наука, 2005. – 432 с.
231. Сутра Квітки Лотосу Витонченої Дхарми. Сувій І. Розділ перший // Київ. – 1994. – № 1. – С. 129–145; Сувій І. Розділ другий. – № 11–12. – С. 143–161.
232. Сутра Сердца Победоносной Матери, Ушедшей-За-Пределы

- Совершенства Мудрости [bcom ldan 'das ma shes rab kyi pha rol tu pyin pa'i snying bo]: текст и комментарий на основе устных наставлений Геше Джампа Тинлэя / Пер. с тиб. и сост. комментариев И. С. Урбанаева; отв. ред. С. Ю. Лепехов. – Улан-Удэ: РИО Буддийской Общины «Зеленая тара». – 2006. – 184 с.
233. Сутра о Бесчисленных Значениях. Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы. Сутра о Постижении Деяний и Дхармы Бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость / Изд. подгот. А. Н. Игнатович, В. В. Северская. 2-е изд., испр. и доп. – М.: Ладомир, 2007. – 536 с.
234. Сяо пінъ боже боломі цзін 小品般若波羅蜜經 (яп. Сьōбон-ханья-хараміцу-кьō, санскр. Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra) / Пер. Кумараджива 鳩摩羅什 // ТСД. – Т. 8. – № 227. – С. 536–586.
235. Таубе М. Ф. Учение о пустоте как основа буддизма. – Харьков: типография «Мирный труд», 1911. – 32 с.
236. Терентьев А. А. «Сутра сердца Праджняпарамиты» и ее место в истории буддийской философии // Буддизм: история и культура. – М.: Наука, 1989. – С. 4–21.
237. Тікō 智光. Ханья-сінгьō-дзюцугі 般若心經述義 // ТСД. – Т. 57. – № 2202. – С. 3–10.
238. Томашевская Ю. Диалог искусственного и безыскусного в традиции чань-буддизма // Δόξα / Докса. Збірник наукових праць з філософії та філології. – Вип. 15. Універсальні виміри культури. – Одеса: ОНУ ім. І. І. Мечникова, 2010. – С. 343–353.
239. Топоров В. Н. Мадхьямики и элеаты: несколько параллелей // Индийская культура и буддизм. – М.: Главная редакция восточной литературы изд-ва «Наука», 1972. – С. 51–68.

240. *Топоров В. Н.* Учение Нагарджуны о движении в связи с аксиоматикой раннего буддизма // Литература и культура древней и средневековой Индии. – М.: Главная редакция восточной литературы изд-ва «Наука», 1979. – С. 134–149.
241. *Торчинов Е. А.* Опыт текстологического анализа китайских переводов «Ваджраччхедика-Праджняпарамита-сутры» // Философские вопросы буддизма. – Новосибирск: Наука. Сиб. отделение, 1984. – С. 52–59.
242. *Торчинов Е. А.* О психологических аспектах учения праджняпарамиты (на примере «Ваджраччхедика-праджняпарамита-сутры») // Психологические аспекты буддизма. – Новосибирск: Наука. Сиб. отделение, 1986. – С. 47–69.
243. *Торчинов Е. А.* О психологических аспектах учения праджняпарамиты (на примере «Ваджраччхедика-праджняпарамита-сутры») // Психологические аспекты буддизма. – Новосибирск: Наука. Сиб. отделение, 1991. – С. 104–125.
244. *Торчинов Е. А.* Введение в буддологию. Курс лекций. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – 304 с.
245. *Торчинов Е. А.* Доктрина происхождения зла в буддийском «Трактате о пробуждении веры в Махаяну» // *Miscellanea humanitaria philosophiae*. Очерки по философии и культуре. К 60-летию профессора Ю. Н. Солонина. Серия «Мыслители». – Вып. 5. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. – С. 284–296.
246. *Торчинов Е.* Нигилистическая интерпретация мадхьямаки возвращается? // Буддизм России. – 2003. – № 37. – С. 104–108.
247. *Торчинов Е. А.* Философия буддизма махаяны. – СПб.: Центр «Петербургское востоковедение», 2002. – 320 с.
248. *Трубникова Н. Н.* «Различение учений» в японском буддизме IX в. Кукай о

- различиях между тайным и явными учениями. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2000. – 368 с.
249. *Трубникова Н. Н.* История религий Японии IX–XII вв. – М.: Наталис, 2009. – 560 с.
250. *Українка Л.* Буддизм // *Українка Л.* Стародавня історія східних народів. – Катеринослав, 1918. – С. 36–45. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: www.l-ukrainka.name.
251. *Уотс А. В.* Путь Дзэн. – К.: София, 1993. – 320 с.
252. Упанишады. В 3-х книгах / Пер. с санскр., предисл. и коммент. А. Я. Сыркина. – Кн. 2. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы. Научно-издательский центр «Ладомир», 1992. – 336 с.
253. Упанишады. В 3-х книгах / Пер. с санскр., предисл. и коммент. А. Я. Сыркина. – Кн. 3. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы. Научно-издательский центр «Ладомир», 1992. – 256 с.
254. *Упатисса 優波底沙.* Цзето дао лунь 解脫道論 (яп. Гедацудō-рон, пали Vimutti-magga) // ТСД. – Т. 32. – № 1648. – С. 399–461.
255. *Фа-цзан 法藏.* Дафангуан фо хуаянь цзін цзінь шицзи чжан 大方廣佛華嚴經金師子章 (яп. Хōдзō. Дайхōкō-буцу-кегон-кьō консісісьō) // ТСД. – Т. 45. – № 1881. – С. 667–670.
256. *Фа-цзан 法藏.* Хуаянь цзін тань сюань цзі 華嚴經探玄記 (яп. Хōдзō. Кегонгьō-тангенкі) // ТСД. – Т. 35. – № 1733. – С. 107–492.
257. *Фа-цзан 法藏.* Цзінь шицзи чжан юнь цзянь лей цзе 金師子章雲間類解 (яп. Хōдзō. Консісісьō-унган-руйге) // ТСД. – Т. 45. – № 1880. – С. 663–667.
258. Фа цзюй цзін 法句經 (яп. Хоккукьō, пали Dhammapada) / Пер. Дгарматрата, Віггна та ін. 法救 / 維祇難 等 // ТСД. – Т. 4. – № 210. – С. 559–575.

259. *Фер Л.* Будда і Буддизм. Переклав із французької І. Франко // Житє і слово. – Львів, 1894. – Т. 1., Кн. 1. – С. 75–93; Кн. 2. – С. 270–276; Т. II., Кн. 4–6. – С. 126–136; 278–295, 473–482.
260. *Фер Л.* Будда і Буддизм. Переклав із французької І. Франко.. – Львів: Друк. наук. т-ва ім. Шевченка, 1905. – 147 с.
261. *Философия буддизма: энциклопедия / отв. ред. М. Т. Степанянц.* – М.: Вост. лит., 2011. – 1045 с.
262. *Философские и социальные аспекты буддизма.* – М.: Б. и., 1989. – 189 с.
263. *Фошо дацзяше вень да баоцзі чжен фа цзін 佛說大迦葉問大寶積正法經* (яп. Буссецу-дайкасьō-мон-дайхōсяку-сьōббō-кьō) / Пер. Данапала 施護 // ТСД. – Т. 12. – № 352. – С. 200–216.
264. *Фошо ши ді цзін 佛說十地經* (яп. Буссецу-дзюдзі-кьō, санскр. Daśabhūmika-sūtra) / Пер. Шиладгарма 尸羅達摩 // ТСД. – Т. 10. – № 287. – С. 535–574.
265. *Фошо нендуань цзіньган боже боломідо цзін 佛說能斷金剛般若波羅蜜多經* (яп. Буссецу-нōдан-конгō-ханнья-харамітта-кьō, санскр. Vajracchedikā-prajñāpāramitā-sūtra) / Пер. І-цзін // ТСД. – Т. 8. – № 239. – С. 771–775.
266. *Фошо уюнь цзе кун цзін 佛說五蘊皆空經* (яп. Буссецу-гоун-кайкū-кьō) / Пер. Іцзін 義淨 // ТСД. – Т. 2. – № 102. – С. 499.
267. *Фошо фацзі цзін 佛說法集經* (яп. Буссецу-хōсьō-кьō, санскр. Dharmasangiti-sūtra) / Пер. Бодгіручі 菩提流支 // ТСД. – Т. 17. – № 761. – С. 609–650.
268. *Фошо шен фому боже боломідо цзін 佛說聖佛母般若波羅蜜多經* (яп. Буссецу-сьōбуцумо-ханнья-харамітта-кьō, санскр. Prajñāpāramitā-hṛdaya-sūtra) / Пер. Данапала 施護 // ТСД. – Т. 8. – № 257. – С. 852.

269. *Фудзіта Кōтацу* 藤田宏達. Генсі-буккō-ні океру кӯ 原始仏教における空 (Порожнеча в ранньому буддизмі) // Буккō-сісō 仏教思想 (Філософська думка буддизму). – Т. 7. – Кіото: Хейракудзі-сьотен 平樂寺書店, 1982. – С. 415–467.
270. *Фэн Ю-лань*. Краткая история китайской философии. – СПб.: Евразия, 1998. – 376 с.
271. *Хантаева Е. И.* История и доктрина школы Цзинту в письменных источниках: Дис. ... канд. ист. наук: 07.00.09. – Улан-Удэ, 1999. – 160 с.
272. *Хатірікі Хірокі* 八力 広喜. Рјодзю-но енгікан – «Тјорон»-ні токареру дзјонісі-енгі 竜樹の縁起観 – 「中論」に説かれる十二支縁起 (Погляд Нагарджуни на пратігья-самутпаду: дванадцять ланок зумовленого виникнення у «Мадг'яміка-шастрі») // Индогаку буккōгаку кенкјō 印度學佛敎學研究 = Journal of Indian and Buddhist Studies (Журнал індологічних та буддологічних досліджень). – 1974. – Vol. 19, № 2. – Р. 843–847.
273. *Хуй-жань* 慧然. Чженьчжоу лінь-цзі хуй-чжао чаньши юйлу 鎮州臨濟慧照禪師語錄 (яп. Тінсјō-ріндзай-есьō-дзендзі-гороку) // ТСД. – Т. 47. – № 1985. – С. 495–506.
274. *Хуй-юань* 慧遠. Веймо і цзі 維摩義記 (яп. Еон. Юймагікі) // ТСД. – Т. 38. – № 1776. – С. 421–518.
275. Цза ахань цзін 雜阿含經 (яп. Дзō-агонгō, санскр. Saṃyuktāgama-sūtra) / Пер. Гунабгадра 求那跋陀羅 // ТСД. – Т. 2. – № 99. – С. 1–373.
276. Цзен-і ахань цзін 增一阿含經 (яп. Дзōіті-агонгō, санскр. Ekottarāgamasūtra) / Пер. Гаутама Санггадева 瞿曇僧伽提婆 // ТСД. – Т. 2. – № 125. – С. 549–830.
277. Цзе шеньмі цзін 解深密經 (яп. Гедзін-міккō, санскр. Saṃdhinirmocana-sūtra) / Пер. Сюань-цзан 玄奘 // ТСД. – Т. 16. – № 676.

– С. 688–711.

278. *Цзін-цзюе* 淨覺. Ленце шицзи цзі 楞伽師資記 (яп. *Дзьōкаку*. Рьōгасідзікі) // ТСД. – Т. 85. – № 2837. – С. 1283–1290.
279. *Цзінъган* боже боломі цзін 金剛般若波羅蜜經 (яп. Конгō-ханняя-хараміцу-кьō, санскр. *Vajracchedikā-prajñāpāramitā-sūtra*) // ТСД. – Т. 8. – № 235. – С. 748–752.
280. *Цзінъган* боже боломі цзін 金剛般若波羅蜜經 (яп. Конгō-ханняя-хараміцу-кьō, санскр. *Vajracchedikā-prajñāpāramitā-sūtra*) / Пер. Бодгіручі 菩提流支 // ТСД. – Т. 8. – № 236. – С. 752–761.
281. *Цзі-цзан* 吉藏. Веймо цзін і шу 維摩經義疏 (яп. *Кімідзō*. Юйма-кьō-гісьо) // ТСД. – Т. 38. – № 1781. – С. 908–992.
282. *Цзі-цзан* 吉藏. Фахуа і шу 法華義疏 (яп. *Кімідзō*. Хоккегі-сьо) // ТСД. – Т. 34. – № 1721. – С. 451–633.
283. *Цзі-цзан* 吉藏. Цзінъган боже шу 金剛般若疏 (яп. *Кімідзō*. Конгō-ханняя-сьо) // ТСД. – Т. 33. – № 1699. – С. 84–124.
284. *Цзі-цзан* 吉藏. Чжунгуань лунь шу 中觀論疏 (яп. *Кімідзō*. Тјоганрон-сьо) // ТСД. – Т. 42. – № 1824. – С. 1–169.
285. *Цзі-цзан* 吉藏. Шиермень лунь шу 十二門論疏 (яп. *Кімідзō*. Дзјōнімонрон-сьо) // ТСД. – Т. 42. – № 1825. – С. 171–212.
286. *Цзун-ле* 宗泐, *Жу-ці* 如玘. Боже боломідо сінъ цзін чжу цзе 般若波羅蜜多心經註解 (яп. *Сōроку*. Ханняя-харамітта-сінгьō-тјоге) // ТСД. – Т. 33. – № 1714. – С. 569–571.
287. *Цзун-мі* 宗密. Чжу хуаянь фацзе гуаньмень 註華嚴法界觀門 (яп. *Сјōміцу*. Тјо-кегон-хоккай-каммон) // ТСД. – Т. 45. – № 1884. – С. 683–692.
288. *Цзун-шао* 宗紹. У-мень гуань 無門關 (яп. *Сōсьō*. Мумонкан) // ТСД. – Т. 48. – № 2005. – С. 292–299.

289. Цзу-тін ши юань 祖庭事苑 / Укл. Му-ань Шань-цін 睦庵善卿 (яп. Сотей-дзіен / Укл. Бокуан Дзенкьо) // МСДД. – Т. 64. – № 1261. – С. 313–434.
290. Цзюцзін ішен баосін лунь 究竟一乘寶性論 (яп. Кукьо-ітідзьо-хосьо-рон, санскр. Ratnagotravibhāga) / Пер. Ратнаматі 勒那摩提 // ТСД. – Т. 31. – № 1611. – С. 813–848.
291. Цихай 辞海 (Енциклопедичний словник китайської мови «Цихай»). – Шанхай: Шанхай цишу чубаньше 上海辞书出版社, 1979. – 1250 с.
292. Чандракурти. Введение в Мадхьямику / Пер. с тиб., предисловие, комментарии, глоссарий и указатели А. М. Донец, под общей ред. В. М. Монтлевич – СПб.: Евразия, 2004. – 464 с.
293. Чебунин А. В. История проникновения и становления буддизма в Китае. – Улан-Удэ: Изд.-полигр. комплекс ФГОУ ВПО ВСГАКИ, 2009. – 278 с.
294. Чен-гуань 澄觀. Дафангуан фо хуаянь цзін шу 大方廣佛華嚴經疏 (яп. Тьокап. Дайхокьо-буцу-кегон-кьо-сьо) // ТСД. – Т. 35. – № 1735. – С. 503–963.
295. Черняев С. П. Ідеї дзен-буддизму у творчості Дж.Д. Селінджера (філософський аспект): Автореф. дис... канд. філософ. наук: 06.00.04 / Харківський держ. ун-т. – Х., 1996. – 21 с.
296. Чжи-і 智顓. Веймо цзін люе шу (яп. Тіті. Юйма-кьо-рякусьо) 維摩經略疏 // ТСД. – Т. 38. – № 1778. – С. 562–710.
297. Чжи-і 智顓. Веймо цзін сюань шу 維摩經玄疏 (яп. Тіті. Юйма-кьо-генсьо) // ТСД. – Т. 38. – № 1777. – С. 519–562.
298. Чжи-і 智顓. Мохе чжигуань 摩訶止觀 (яп. Тіті. Макасікан) // ТСД. – Т. 46. – № 1911. – С. 1–140.
299. Чжи-і 智顓. Фа цзе ци ді чумень 法界次第初門 (яп. Тіті.

- Хоккай-сідай-сьомон) // ТСД. – Т. 46. – № 1925. – С. 664–697.
300. *Чжи-юань* 智圓. Веймо цзін люе шу чуй юй цзі 維摩經略疏垂裕記 (яп. *Тіен*. Юйма-кьō-рякусьо-суййōкі) // ТСД. – Т. 38. – № 1779. – С. 711–852.
301. Чжун ахань цзін 中阿含經 (яп. Тйō-агонгьō, санскр. Madhyamāgama) / Пер. Гаутама Санггадева 瞿曇僧伽提婆 // ТСД. – Т. 1. – № 26. – С. 421–809.
302. *Чун-сянь* 重顯. Фого Юань-чаньши Біянь-лу 佛果圓悟禪師碧巖錄 (яп. *Дзйōкен*. Букка Енго-дзендзі Хекіган-року) // ТСД. – Т. 48. – № 2003. – С. 139–225.
303. *Шведовский Ф. В.* «Сутра о нирване»: толкование японского буддийского мастера Нитирэна: Дисс. ... канд. ист. наук: 07.00.09 / Институт Востоковедения РАН. – М., 2004. – 232 с.
304. *Шекера Я. В.* Віддзеркалення буддійського світогляду у віршах жанру ши сунського поета Лу Ю // Вісник КНУ. Східні мови та літератури. – 2014. – Вип. 1(20). – С. 68–71.
305. *Шекера Я. В.* Даоська концепція порожнечі у трактатах «Лао-цзи» та «Чжуан-цзи» як основа китайського світобачення // Вісник КНУ. Східні мови та літератури. – 2012. – Вип. 18. – С. 71–74.
306. *Шекера Я. В.* Даоська метафора порожнечі та її репрезентація в китайській поезії доби Сун (X–XIII ст.) // Східний світ. – 2011. – № 4. – С. 149–154.
307. *Шекера Я. В.* Деякі буддійські постулати в філософії давніх китайців та їх вплив на поезію доби Тан (618–907) // Мова. Культура. Бізнес. – 2004. – Вип. 2. – С. 118–125.
308. *Шекера Я. В.* Концепт порожнечі в китайській культурі: походження та репрезентація в поезії доби Сун (X–XIII ст.) // Proceedings of The Second International Scientific Conference “China, Korea, Japan: Methodology and

- Practice of Culture Interpretation” (October 13–15, 2011). – Kyiv-Seoul, 2011. – P. 230–239.
309. *Шекера Я. В.* Феномен измененного состояния сознания чаньского поэта (на примере Хань Шаня) // Сб. матер. Первой международной научной конференции «Психотехники и измененные состояния сознания в истории религий» (14–15 декабря 2012 г., Санкт-Петербург) / Отв. ред. С. В. Пахомов. – СПб.: РХГА, 2013. – С. 197–208.
310. *Шекера Я. В.* Філософське осмислення буття митцями Чань (на прикладі китайського поета VIII ст. Хань Шаня) // На шляху до синтезу філософії, науки та релігії: матеріали IV Всеукраїнської науково-практичної конференції «Людина. Всесвіт. Абсолют. класичний, неокласичний, постнеокласичний та езотеричний піходи». – Львів: Видавництво Львівської політехніки, 2013. – С. 142–150.
311. *Шекера Я. В.* Чаньские биномы «движение – спокойствие» и «пустота – наполненность» в пейзажной лирике Ван Вэя (700–761) // Проблемы литератур Дальнего Востока: Сб. матер. 2-й междунар. науч. конфер. СПб., 27 июня – 1 июля 2006 г. – В 2 т. – Т. 2. – СПб.: Изд. дом СПбГУ, 2006. – С. 129–140.
312. *Штейнер Е. С.* Дзэн-жизнь: Иккю и окрестности. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2006. – 288 с.
313. *Штейнер Е. С.* Иккю Содзюн. Творческая личность в контексте средневековой культуры. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1987. – 277 с.
314. *Щербатской Ф. И.* Избранные труды по буддизму. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1988. – 432 с.
315. *Щербатской Ф. И.* Теория познания и логика по учению позднейших

- буддистов. В 2-х томах. – СПб.: АСТА-ПРЕСС, 1995. – Т.1. – 400 с.; Т.2. – 302 с.
316. Эду Жером. Мачиг Лабдрон и основы практики чод / пер. с англ. М. Малыгиной. – М.: Открытый Мир, 2008. – 320 с.
317. Юань-це 圓測. Жень ван цзін шу 仁王經疏 (яп. *Ендзікі. Ніннōкьō-сьо*) // ТСД. – Т. 33. – № 1708. – С. 359–427.
318. Юань-це 圓測. Фошо боже боломідо сінь цзін цзань 佛說般若波羅蜜多心經贊 (яп. *Ендзікі. Буссецу-ханья-харамітта-сінгьō-сан*) // ТСД. – Т. 33. – № 1711. – С. 542–552.
319. Якуц Р. Невербальне та поняттєве: три фрагменти «Дхармачакра-Правартана Сутри» // На шляху до синтезу філософії, науки та релігії: матеріали IV Всеукраїнської науково-практичної конференції «Людина. Всесвіт. Абсолют. класичний, неколасичний, постнеокласичний та езотеричний піходи». – Львів: Видавництво Львівської політехніки, 2013. – С. 151–158.
320. Янгутов Л. Е. Философское учение школы хуаянь. – Новосибирск: Наука. 1982. – 144 с.
321. Янгутов Л. Е. Традиции Праджняпарамиты в Китае. – Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 2007. – 272 с.
322. Янь-шоу 延壽. Цзунцзін лу 宗鏡錄 (яп. *Ендзю. Сугьō-року*) // ТСД. – Т. 48. – № 2016. – С. 415–957.
323. Abhisamayālaṅkāra-prājñāparamitā-upadeśa-śāstra. The work of Bodhisattva Maitreya / Ed., expl. and transl. by Th. Stcherbatsky and E. Obermiller. – Fasc. I. Introduction, Sanskrit Text and Tibetan Translation. – Л.: АН СССР, 1929. – 132 p.
324. A Buddhist Manual of Psychological Ethics of the fourth century B.C. being A

- Translation, now made for the First Time, from the Original Pali, of the First Book in the Abhidhamma Piṭaka entitled Dhamma-saṅgaṇi (Compendium of States or Phenomena) / With Introduction and Notes by Caroline A. F. Rhys Davids. – London: Royal Asiatic Society, 1900. – 393 p.
325. *Anālayo*. From Grasping to Emptiness – Excursions into the Thought-world of the Pāli Discourses (2). – New York: The Buddhist Association of the United States, 2010. – 166 p.
326. *Anālayo*. Śūnyatā (1) // Encyclopaedia of Buddhism / Founder Editor-in Chief G. P. Malalasekera, Editor-in Chief W. G. Weeraratne. – Vol. VIII. – Fasc. 1. – Colombo: Government of Sri Lanka, 2007. – P. 195–200.
327. *Anālayo*. The Chinese Parallels to the Dhammacakkappavattana-sutta (1)* // Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies. – 2012. – Vol. 3. – P. 12–46.
328. Analysis of the Abhisamayālaṅkāra (Fasc. I) by E. Obermiller. – London: Luzac & Co., 1933. – 404 p.
329. *Apte V. S.* The Practical Sanskrit-English Dictionary (Containing Appendices on Sanskrit Prosody and Important Literary and Geographical Names of Ancient India. – Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 2000. – 1160 p.
330. Aṣṭasāhasrikā prajñāpāramitā translated into English by Edward Conze. – Calcutta: Asiatic Society, 1958. – 225 p.
331. *Bingenheimer M.* Studies in Āgama Literature. With Special Reference to the Shorter Chinese Saṃyuktāgama. – Taipei (Taiwan): Shin Wen Feng Print Co., 2011. – 345 p.
332. *Blyth R. H.* Zen and Zen Classics. – Vol. 4. Mumonkan. – Tokyo: Hokuseido Press, 1974. – xvi + 340 p.
333. *Boquist Å.* Trisvabhāva: A Study of the Development of the Three-nature-theory in Yogācāra Buddhism. – Lund: Department of History of

- Religions. University of Lund, 1993. – 159 p.
334. Buddha Nature: A Festschrift in Honor of Minoru Kiyota / Paul J. Griffiths and John P. Keenan ed. – Tokyo: Kenkyusha Printed Co., 1990. – 194 p.
335. *Buddhadata Mahathera A. P.* Concise Pali-English Dictionary. – Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private, 1997. – 294 p.
336. Chaṭṭha Saṅgāyana CD published by the Vipassana Research Institute. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.tipitaka.org.
337. Chinese Text Project. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.ctext.org.
338. *Choong, Mun-keat (Wei-keat)*. The Notion of Emptiness in Early Buddhism. – Dehli: Motilal Banarsidass Publishers Private Ltd., 1999. – 132 p.
339. *Choong, Mun-keat (Wei-keat)*. Annotated Translation of Sutras from the Chinese Samyuktagama relevant to the Early Buddhist Teachings on Emptiness and the Middle Way. – 2-nd edition. – Songkhla: International Buddhist College, 2010. – xii, 100 p.
340. *Conze E.* Abhisamayālaṅkāra. Introduction and translation from original text with Sanskrit-Tibetan index. – Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1954. – XI, 223 p.
341. *Conze E.* The Ontology of the Prajnaparamita // Philosophy East and West. – July 1953. – Vol. 3, № 2. – P. 117–129.
342. *Conze E.* The prajñāpāramitā literature. – Tokyo: The Reiyukai, 1978. – 138 p.
343. *Conze E.* Buddhist Wisdom Books: Containing The Diamond Sūtra and The Heart Sūtra. – London: George Allen and Unwin Ltd., 1958. – P. 21–74.
344. *Conze E.* Vajracchedikā Prajñāpāramitā Sūtra: Edited and translated with introduction and glossary. – Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1957. – 113 p.

345. *Cūḷa-suññata Sutta: The Lesser Discourse on Emptiness // A Treasury of the Buddha's Words. Discourses from the Middle Collection / Transl. by Ven. Nyanamoli Thera; ed. by Phra Khantipalo. – Bangkok: Mahamakut Rajavidyalaya Press, 1977. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.budsas.org/ebud/ebsut016.htm.*
346. *Cūḷasuññata Sutta: The Shorter Discourse on Voidness // The Middle Length Discourses of the Buddha. A New Translation of the Majjhima Nikāya / Transl. by Bhikkhu Ñāṇamoli, translation edited and revised by Bhikkhu Bodhi. – Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society, 1995. – P. 965–970.*
347. *Cūḷa-suññata Sutta: The Lesser Discourse on Emptiness / Transl. by Thanissaro Bhikkhu // Access to Insight. – 2012. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.accesstoinsight.org/tipitaka/mn/mn.121.than.html.*
348. *Dhammajothi M. Interpretation of Sunyata in China – from “Ben wu” to “Xing kong” and “Zixiu” // Anvesana – Journal of Postgraduate Institute of Pali and Buddhist Studies. – 2011. – Vol. 3. – P. 42–62.*
349. *Dhammajothi M. Sunyata Doctrine of Nagarjuna As seen by Master Shen Zhao // Contemporary Buddhism (3rd International Conference: Selected Papers). – Colombo: Sri Lanka Association of Buddhist Studies (SLAB), 2008. – P. 69–89.*
350. *Dhammajothi M. The Concept of Emptiness in Pāli Literature. – Taipei: Corporate Body of the Buddha Educational Foundation, 2008. – 173 p.*
351. *Dhammajoti KL, Bhikkhu. Sarvāstivāda Abhidharma. – Hong Kong: Centre of Buddhist Studies, The University of Hong Kong, 2007. – 710 p.*
352. *Digital Dictionary of Buddhism / Muller, A. Charles, ed. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.buddhism-dict.net/ddb.*
353. *Digital Sanskrit Buddhist Canon (University of the West). [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.dsbcproject.org.*

354. *Fung Yu-lan*. A History of Chinese Philosophy: Vol II. The Period of Classical Learning. – Princeton: Princeton University Press, 1953. – 783 p.
355. *Garma C. C. Chang*. The Buddhist Teaching of Totality. The Philosophy of Hwa Yen Buddhism. – University Park and London: The Pennsylvania State University Press, 1971. – 270 p.
356. *Gethin R.* The Foundations of Buddhism. – Oxford, New York: Oxford University Press, 1998. – 333 p.
357. Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages and related Indological materials from Central and Southeast Asia. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.gretil.sub.uni-goettingen.de.
358. *Harrison P.* Vajracchedika Prajnaparamita: A New English Translation of the Sanskrit Text Based on Two Manuscripts from Greater Gandhara // BMSC. – Vol. III. – Oslo: Hermes Publishing, 2006. – P. 89–132.
359. *Harvey P.* “Signless” Meditations in Pāli Buddhism // Journal of the International Association of Buddhist Studies. – 1986. – Vol. 9 – № 1. – P. 25–52.
360. *Hirakawa Akira*. Buddhist Chinese-Sanskrit Dictionary. – Tokyo: Reiyukai, 1997. – 1506 p.
361. *Hodge S.* On the Eschatology of the Mahāparinirvāṇa-sūtra and Related Matters. Lecture Delivered on the Tibetan Version of the Mahāparinirvāṇa Sūtra at the University of London, SOAS, in early spring 2006. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.shabkar.org.
362. *Hopkins J.* Meditation on Emptiness. – Somerville: Wisdom Publications, 1996. – 1021 p.
363. *Kasulis T. P.* The Zen philosopher: A review article on Dogen scholarship in English // Philosophy East and West. – July 1978. – Vol. 28, № 3. – P. 353–373.

364. *Kipling R.* Complete Collection of Poems. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.poetryloverspage.com/poets/kipling/ballad_of_east_and_west.html.
365. *Jong J. W. de.* The Problem of the Absolute in the Madhyamaka School // *Jong, J. W. de.* Buddhist Studies. – Berkeley: Asian Humanities Press, 1979. – P. 53–58.
366. *Lamotte É.* Three Sūtras from the Saṃyuktāgama concerning Emptiness // *Buddhist Studies Review.* – 1993. – Vol. 10, № 1: – P. 1–23.
367. *Lamotte É.* Trois Sūtra du Saṃyukta sur la Vacuité // *Bulletin of the School of Oriental and African Studies.* – 1973. – Vol. 36, Part 2. – P. 313–323.
368. *Liebenthal W.* Cho Lun: The Treatises of Seng-chao. – Hong Kong: Hong Kong University Press, 1968. – xli, 152 p.
369. *Lusthaus D.* The *Heart Sūtra* in Chinese Yogācāra: Some Comparative Comments on the *Heart Sūtra Commentaries* of Wōnch'ūk and K'uei-chi // *International Journal of Buddhist Thought and Culture.* – Seoul, 2003. – Vol.3. – P. 59–103.
370. *Monier-Williams M.* Sanskrit-English Dictionary: Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages. – Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 2008. – xxxvi, 1333 p.
371. *Murti T. R. V.* The Central Philosophy of Buddhism: A Study of the Mādhyamika System. – London: Unwin Paperbacks, 1980. – 372 p.
372. *Nagao, Gadjin M.* Mādhyamika and Yogācāra: A Study of Mahāyāna Philosophies. Collected Papers of G. M. Nagao. – Dehli: Sri Satguru Publications, 1992. – 318 p.
373. Nāgārjuna's Seventy Stanzas: A Buddhist Psychology of Emptiness /David

- Ross Komito Translation and commentary on the Seventy Stanzas on Emptiness by Venerable Geshe Sonam Rinchen, Venerable Tenzin Dorjee, and David Ross Komito. – Ithaca, New York: Snow Lion Publications, 1987. – 226 p.
374. *Nakamura Hajime*. Indian Buddhism. – Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Ltd, 1996. – 423 p.
375. *Ñāṇamoli Thera*. The Greater Discourse on Voidness. *Mahā-Suññatā Sutta* and Commentary from the *Papañcasūdanī*. Transl. from the Pali. – Kandy: Buddhist Publication Society, Wheel series № 87, 1965. – 33 p.
376. *Nattier J.* The Heart Sūtra: a Chinese apocryphal text? // Journal of the International Association of Buddhist Studies. – 1992. – Vol. 15, № 2. – P. 153–223.
377. Nothingness in Asian Philosophy / Ed. by JeeLoo Liu, Douglas L. Berger. – London and New York: Routledge, 2014. – 386 p.
378. *Nyanatiloka*. Buddhist Dictionary. Manual of Buddhist Terms and Doctrines / Fourth Revised Edition edited by Nyanaponika. – Kandy/Sri Lanka: Buddhist Publication Society, 1980. – 402 p.
379. *Obermiller E. E.* A Study of the Twenty Aspects of Sūnyatā (Based on Haribhadra's Abhisamayālaṃkāra-ālokā and the Pañca-viṃśatisāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra // Indian Historical Quarterly. – Vol. IX. – Calcutta: Calcutta Oriental Press, 1933. – P. 170–187.
380. *Obermiller E. E.* The Doctrine of Prajñā-pāramitā as exposed in the Abhisamayālaṃkāra of Maitreya // Acta Orientalia. – Vol. XI. – 1932. – P. 1–132; Vol. XII. – 1933. – P. 334–354.
381. *Obermiller E. E.* The term Sūnyatā and its different interpretations (Based chiefly on Tibetan sources) // Journal of the Greater India Society. – Vol. 1. – № 2. – Calcutta, 1934. – P. 105–117.

382. *Ruegg D. S.* The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India. – Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1981. – 146 p.
383. *Rhys Davids T. W., Stede W.* The Pali Text Society's Pali-English Dictionary. – London: The Pali Text Society, 1952. – Vol. I – 174 p.; Vol. II – 214 p.; Vol. III – 168 p.; Vol. IV – 203 p.
384. *Sharf R. H.* Coming to Terms with Chinese Buddhism: A Reading of the Treasure Store Treatise. – Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002. – 400 p.
385. *Shi Huifeng* 釋慧峰 (*M. B. Orsborn*). A Survey of Prajñāpāramitā Sūtra Translations in Chinese. – 2008. – 18 p. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.prajnacara.blogspot.co.uk/2011/06/survey-of-prajnaparamita-sutra.html.
386. *Shì Huìfēng*. “Dependent Origination = Emptiness” – Nāgārjuna's Innovation? An Examination of the Early and Mainstream Sectarian Textual Sources // JCBSSL (Journal of the Center for Buddhist Studies Sri Lanka). – Vol. XI (2013). – P. 175–228.
387. *Shōbōgenzō*. The True Dharma-Eye Treasury. Volume I. (Taishō Volume 82, Number 2582) / Translated from the Japanese by Gudo Wafu Nishijima and Chodo Cross. – Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2007. – xx, 494 p. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.bdk.or.jp/bdk/digitaldl.html.
388. *Schopen G.* The Manuscript of the Vajracchedikā Found at Gilgit // Studies in the literature of the Great Vehicle. Three Mahāyāna buddhist texts. Ed. by Gómez, Luis O. and Silk, Jonathan A. – Ann Arbor: Collegiate Institute for the Study of Buddhist Literature and Center for South and Southeast Asian Studies, The University of Michigan, 1989. – P. 89–139.
389. *Schlütter M.* Transmission and Enlightenment in Chan Buddhism Seen through

- the Platform Sūtra (Liuzu tanjing 六祖壇經) // Journal of Chinese Buddhist Studies (中華佛學學報). – 2007. – № 20. – P. 379–410.
390. *Schmidt I.J.* Über das Mahâjâna und Pradschnâ-Pâramita der Bauddhen // Mémoires de l'Académie impériale des sciences de St. Pétersbourg. – VI, 4. – 1836. – P. 145–149.
391. Sri Lanka Tripitaka Project. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.accesstoinsight.org/tipitaka/sltip/.
392. *Streng F. J.* Emptiness – A Study in Religious Meaning. – Nashville: Abingdon Press, 1967. – 252 p.
393. Taittiriya Upanishad with Sanskrit Text, Paraphrase with word-for-word Literal Translation, English Rendering and Comments by Swami Sharvananda. – Madras: The Ramakrishna Math, 1921. – 134 p.
394. The Lesser Discourse on Emptiness // The Collection of the Middle Length Sayings / transl. from the Pali by I.B. Horner. – Vol. III. – Oxford: The Pali Text Society, 1955. – P. 147–162.
395. The Princeton Dictionary of Buddhism / Robert E. Buswell Jr. and Donald S. Lopez Jr. – Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2014. – 1304 p.
396. The Saṃyutta-Nikāya of the Sutta-Piṭaka. Part I. Sagātha-vagga / Ed. by M. Léon Feer. – London: Published for the Pali Text Society, by Henry Frowde, 1884. – 258 p.
397. Thesaurus Literaturae Buddhicae (University of Oslo). [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www2.hf.uio.no/polyglotta/.
398. *Vélez de Cea A.* Emptiness in the Pāli Suttas and the Question of Nāgārjuna's Orthodoxy // Philosophy East and West. – October 2005. – Vol. 55, № 4. – P. 507–528.
399. *Williams P.* Mahāyāna Buddhism: the Doctrinal Foundations. – 2nd ed. –

- London and New York: Routledge, 2009. – 438 p.
400. World Tipiṭaka Edition. – Vol. 1 – 40. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.studies.worldtipitaka.org.
401. *Zimmermann M.* A Buddha Within: The Tathāgatagarbhasūtra, The Earliest Exposition Of The Buddha-Nature Teaching In India. – Bibliotheca Philologica et Philosophica Buddhica VI, The International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University, 2002. – 444 p.
402. *Zürcher E.* The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaption of Buddhism in Early Medieval China. – Leiden: Brill, 2007. – 472 p.