

Анастасія Стрелкова

**ПОГЛЯД КРИЗЬ ПОРОЖНЕЧУ (ФІЛОСОФІЯ
«ПОРОЖНЕЧІ» ЯК ОСНОВА БУДДИЗМУ)**

У статті розглянуто три основні етапи розвитку традиційного буддизму з точки зору філософії «порожнечі». Показано, що вона є стержнем, навколо якого розвивається вся філософська думка буддизму. Такий підхід дає змогу поглянути на буддизм не просто як на набір ідей і доктрин, а як на певну цілісну систему мислення.

Ключові слова: буддизм, порожнеча, шуньята, акаша, анатман.

В статье рассмотрены три основные этапа развития традиционного буддизма с точки зрения философии «пустоты». Показано, что она является стержнем, вокруг которого развивается вся философская мысль буддизма. Такой подход дает возможность взглянуть на буддизм не просто как на набор идей и доктрин, а как на определенную целостную систему мышления.

Ключевые слова: буддизм, пустота, шуньята, акаша, анатман.

This article examines the three main stages of development of the traditional Buddhism from the point of view of the philosophy of «emptiness». It is shown that it represents a core around which all the philosophical thought of Buddhism is developing. This treatment allows us to look at Buddhism not simply as at a set of conceptions and doctrines but as a certain whole system of thought.

Keywords: Buddhism, emptiness, sunyata, akasa, anatman.

Завдяки тому, що є порожнеча,
усі речі можуть існувати.
Якби не було порожнечі, не
було б нічого.

*Нагарджуна
«Трактат про
серединність»¹*

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 [12, с. 19]. Втім, незважаючи 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, певна річ, вважать себе послідовниками Будди і визнають виголошені ним Чотири шляхетні істини, вчення про причиново-зумовлене походження та карму, вчення про не-«я» (*анатма-вада*), Є.

О. Торчінов додає до них також вчення про миттєвість (*кшаніка-вада*) та буддійську космологію [12, 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».

За словом «порожнеча» стоять два буддійських терміни – *шуньята* (кит. *кун*, яп. *ку*) і *акаша* (кит. *сюйкун*, яп. *коку*). З одного боку, їх не можна плутати, з іншого ж їх неможливо розглядати окремо. У Китаї вони, врешті-решт, взагалі злилися в одне поняття. Відтак 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, ми завжди розрізнятимемо ці дві «порожнечі» там, де це необхідно.

Жодна книга, де йдеться про буддизм не може оминати поняття порожнечі. Водночас, жодного спеціального монографічного дослідження цього поняття у вітчизняній та російській буддології до сьогодні немає. Існує низка статей та праць тематично пов'язаних з цим поняттям, але це у переважній своїй більшості дослідження *шунья-вади* – вчення про порожнечу першої магаянської школи мадг'ямаки, яке міститься насамперед у праджняпарамітських сутрах та працях засновника цієї школи Нагарджуни (II–поч. III ст.). Це роботи Є. С. Оберміллера [13–15], Б. Д. Дандарона [4], Л. Е. Мялля [8, 9], І. М. Кутасової [5], С. Ю. Лепехова [6, 7], В. П. Андросова [1–3]¹. Це саме стосується і праць таких відомих західних дослідників, як: Т. Р. В. Мурті, Ф. Стренг, В. Раманан, Д. С. Руегг, К. Ліндтнер, Л. Гомес, Р. Робінсон та інших². Тож 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 *шуньята* словом «відносність», яка була одностайно відкинута іншими буддологами. Терміни *шунья* («порожній») та *шуньята* («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 доктрини «порожнечі», 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 є присутніми 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. Погляньмо ж більш детально, як це відбувається.

Згідно з буддійською традиційною історіографією, колесо Дгарми оберталося тричі. Коли Будда Шак'ямуні після тривалої медитації під деревом бодгі досяг просвітлення і вперше виголосив своє вчення, колесо Дгарми (Вчення) обернулося вперше. Цю першу проповідь Будди змальовує «Сутра обертання колеса Дгарми» (палі *Дгамма-чакка-паваттана-сутта*, яп. *Буссецу-темборін-кьо*)³. Він проповідував про Серединний шлях, який веде до нірвани, 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 (санскр. *дуккха-сатья*, яп. *кутай*), істина причини [страждання] (санскр. *самудая-сатья*, яп. *дзіттай*), істина припинення [страждання] (санскр. *ніродга-сатья*, яп. *меттай*) та істина шляху [припинення страждання] (санскр. *марга-сатья*, яп. *дотай*). Саме страждання робить буття людини нестерпним. Але чому ми повинні страждати? Тоді ж, в Оленячому гаю, Будда прочитав ще одну проповідь, зафіксовану у палійському каноні як «Сутра про ознаки відсутності “я”» (палі *Анатта-лаккхана-сутта*)⁴. У цій проповіді було виголошено вчення про скандги та про *анатман* – відсутність вічної, незмінної самості, яку ми приймаємо за власне «я». Насправді існують лише п'ять скандг (*паньча-скандга*), тобто п'ять груп психофізичних елементів (тілесні відчуття, реакції, розрізнення, вольові рушії та свідомість), які утворюють струмінь нашої свідомості (*сантана*). Як ніколи не зупиняється вода у швидкій річці, так без упину змінюють один одне стани свідомості, жодна частика не залишається на своєму місці – де ж взятися якійсь постійній сутності, яку можна було б назвати нашим постійним, вічним «я» (*атман*)? Отже, такого «я» просто не існує, як

сказано у сутрі: «Це не моє, це не Я і це не моя вічна душа»⁵. 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 *шуньята* ще не подибуємо, але ідеї, закладені в істині про страждання і викладені у вченні про *анатман*, згодом отримають назву «не-“я” людини» (санскр. *пудгала-найратм'я*, яп. *нін-муга*) та «не-“я” речей» (санскр. *дгарма-найратм'я*, яп. [*сьо*]хо муга), або ж, інакше, «порожнечі людського “я”» (яп. *гаку* або *нінку*) та «порожнечі речей» (яп. *хоку*). Це так звані «два не-“я”» (яп. *ні-муга*) або «дві порожнечі» (яп. *ніку*). На разі, як бачимо, терміни *анатман*, *муга* (не-«я») та *шуньята*, *ку* (порожнеча) є синонімами. Тож вчення про *анатман*, відсутність вічної і непорушної самості, постійного індивідуального «я» є першою сходинкою буддійської філософії «порожнечі».

Втім, якщо придивитися уважніше, неважко помітити, що у тій же «Анатта-лаккхана-сутта» присутне й друге поняття порожнечі – *акаша*. 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 75 різновидів дгарм, які найбільш узагальнено поділяються на «зумовлені» (*самскріта*) та «незумовлені» (*асамскріта*). Переважна більшість дгарм є «зумовленими» і характеризує перебування індивіда у світі сансари. І лише три дгарми належать до класу «незумовлених» дгарм, а саме: *пратісамкх'я-ніродга* (кит. *цземє*, яп. *тякумецу*) – «знищення [причиново-зумовленої залежності] за допомогою знання», *апратісамкх'я-ніродга* (кит. *фейцземє*, яп. *хітякумецу*) – «знищення [причиново-зумовленої залежності] не за допомогою знання» та *акаша* (кит. *сюйкун*, яп. *коку*) – «простір», «порожнеча». Саме ці дгарми уможливають зупинення несамовитої круговерті сансари і досягнення спокою нирвани.

Отже, вже в одній з найперших буддійських сутр вже присутні обидві ідеї «порожнечі», і *шуньята*, і *акаша*. Щоправда, поки що вони не лише не є синонімами, а, навпаки, характеризують прямо притилежні боки реальності, *шуньята* – ілюзорне, примарне буття, сансару, *акаша* – істинне буття, нирвану.

Друге обертання колеса Дгарми, пов'язане з появою сутр праджняпараміти та праць засновника мадг'ямаки Нагарджуни, надало поняттю порожнечі-шуньяти нового смислового відтінку. Це нове

розуміння було, з одного боку, радикальним і революційним, адже дгарми так само, як колись людина та речі, тепер теж втратили в очах буддійських мислителів свою власну незалежну самість і припинили існувати *реально*, іншими словами, дгарми цілковито втратили свій онтологічний статус, яким їх наділяли раніше. З іншого ж боку, цей онтологічний поворот цілком логічно випливав з першопринципів, виголошених самим Буддою у його перших проповідях. Майже всі дгарми є «зумовленими» (*самскріта*)¹, не можуть існувати самостійно та незалежно, тож вони самі є нереальними, ілюзорними і мають сенс лише як слова, назви. Назви ж є конвенційними, умовними або, інакше кажучи, *порожніми*.

Тож насправді мадг'ямака лише поширила закладений Буддою принцип порожнечі з «я» та речей далі, на дгарми. Але відтепер наголос дещо зміщується: тепер *порожнеча* – це не лише наслідок взаємозалежності речей, через що у світі не існує жодної абсолютної, незалежної речі (і нашого «я», і речей, і дгарм). Тепер йдеться про *порожнечу* дискурсивних структур нашого мислення, про принципову неможливість з їхньою допомогою адекватно виразити природу істинної, «беззнакової» реальності. Можна сказати, що друге обертання колеса Дгарми стало свого роду «лінгвістичним поворотом» у буддизмі: перед істиною зупиняються всі слова, мовчання стає знаком істинного розуміння.

У мадг'ямаці збережено ідею порожнечу речей і розвинуто вчення про порожнечу понять. Істинна ж реальність винесена за дужки: розуміння принципу порожнечі як раз і відкриває доступ до неї. *Шуньята* стає гносеологічною передумовою істинного пізнання. Дослідники сперечаються, чи можна вважати у такому разі «порожнечу» абсолютном, адже мислення, так би мовити, в режимі «порожнечі» є єдино правильним мисленням, яке відповідає просвітленню Будди. Сучасна буддологія схиляється до думки, що вчення мадг'ямаки все ж таки не є абсолютизмом: оскільки для мадг'яміка сама порожнеча теж є порожньою. Однак мадг'ямака справді балансує на грані говоріння та мовчання, буття та ніщо, грані яка сама по собі є чимось реальним, а, отже, в цьому сенсі, й абсолютним.

Третє обертання колеса Дгарми пов'язане з появою йогачари, другої після мадг'ямаки школи буддизму магаяни, її «вченням про лише свідомість» (*віджняна-вада*), уявленням про ще один, вищий різновид свідомості алая-віджняну («свідомість-скарбниця»), про три природи тощо. До цього ж періоду належать споріднені за спрямуванням думки вчення про татхагата-гарбгу («клоно Татхагати» або «зародок Татхагати») та природу будди. «Сутра про велику парінірвану»

(санскр. *Маганарінірвана-сутра*, кит. Да баньнепань цзін, яп. Дайхацунехангьо) та інші тексти нового періоду буддійської філософії однозначно говорять про «порожнечу» як про абсолют.

Мислителі третього обертання колеса Дгарми, зберігаючи два попередні підходи до «порожнечі» (порожнечі речей та слів), лише вголос *заговорили* про те, про що мадг'яміки *мовчали* – про те, що мислення з позицій порожнечі, це власне і є справжня природа людського мислення. У такому мисленні немає жодних постійних дискурсивних структур: вони існують, як слід птаха у небі. Таким «небом» і є наше мислення. Цікаво, що, будучи вжиті не як філософські терміни, а як звичайні слова, китайські ієрогліфи *кун* (*шуньята*) та *сюйкун* (*акаша*), означають просто «небо», «повітря», і у цьому значенні повсюдно вживаються у текстах сутр. Мислити вільно означає, подібно до птаха, що летить, не натрапляти на своєму шляху на перешкоди і не залишати за собою сліду. Небо (*акаша*) є вільним, тому що воно є порожнім (*шунья*). Тож не дивовижно, що у китайській мові і *акаша*, і *шуньята* злилися в одне поняття «порожнечі».

Таким чином, можна говорити про три складові буддійської філософії «порожнечі»: порожнечу речей (яп. *муга* – «не-я [людини та речей]»), «відсутність я [в людині та речах]»), порожнечу понять (яп. *мусо* – «беззнаковість», «відсутність дискурсивних форм») та порожнечу свідомості (яп. *мусін* – «не-свідомість», «не-розум»), які відповідають першому, другому та третьому обертанню колеса Дгарми.

Але, водночас, як ми показали, вже в ранньому буддизмі присутня не лише ідея взаємозалежності речей, а й ідея того, що «я» (поняття речі) реально не існує, а також і уявлення про істинну порожнечу свідомості, представлену поняттям *акаша*.

Від самого початку буддизм шукав у цьому стражденному світі щось надійне і непорушне, за що б можна було триматися, аби не зірватися у прірву небуття, щось стале і незмінне, на що можна було б спертися, аби не загрузнути у смертельній трясовині сансари, щось реальне і справжнє, аби вирватися з нескінченного кола безнадійних перероджень у світі ілюзій. І буддійські мислителі знайшли таку річ.

Її називають різними іменами: «істинною реальністю», «татхагата-гарбгою», «тілом будди», «тілом Дгарми», «таковістю», істинним «я», або ж її називають просто «порожнечею»². Якою б не була істинна реальність, вона повинна існувати як «порожнеча», тому що лише «порожнеча» має всі необхідні ознаки абсолюта (яким його бачить сама буддійська традиція): постійність, блаженство, «я» («самість») та чистоту (яп. *дзьо-раку-га-дзьо*, санскр. *нітья*, *сукха*, *атман*, *шубга*). Лише порожнеча може мати свою власну самість, своє власне буття, адже вона ні від чого не

залежить: ніщо не обмежує її ані у просторі, ані у часі. Власне простір і час не мають для неї значення, адже вони існують лише для речей, які змінюються, а порожнеча не знає змін. Жодна річ не може ушкодити її, адже буття і ніщо не мають спільної точки перетину – земні і небесні владики, царі драконів не мають над нею влади, руйнівні стихії землі, води, вітру та вогню не спроможні ані трохи порушити її спокій – речі і закони феноменального світу не стосуються її. Тому «порожнеча» – це і є місце, де немає і не може бути страждання, абсолютне буття нашої свідомості, буддійська нирвана.

Отже, ми розглянули всі три періоди і можемо стверджувати, що філософія «порожнечі» є головним об'єднуючим принципом, на якому стоїть велична будівля буддійської думки. Різні тлумачення та інтерпретації цього поняття насправді логічно пов'язані, впливають одне з одного, і, таким чином, стає зрозумілим, чому принципи, приміром, дзен-буддизму не суперечать положенням первинного буддизму перших проповідей Будди Шак'ямуні. Тому, не зважаючи на доктринальні розходження щодо конкретних філософсько-релігійних теорій, які завжди існували між численними школами та напрямками, існування вчення Будди (буддизму) як такого, жодною з них не ставиться під сумнів.

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 до розуміння інших складових буддійської філософії та культури: герменевтики, гносеології, етики, естетики і взагалі способу мислення представника буддійської цивілізації.

Примітки

¹ Санскритська назва твору – *Муламадг'ямака-каріка* («Корінні строфи про серединність»), в китайському перекладі вона звучить як «Трактат про серединність» (кит. *Чжун лунь*, яп. *Тюрон*). Цит. в перекладі авторки з тексту оригіналу за [10].

Ці слова належать «златовустому» Нагарджуні, засновнику першої магаянської школи мадг'ямаки, тож тут ідеться про «порожнечу» як про взаємну залежність речей, завдяки якій є можливим наш світ, де ніщо не залишається на місці – одні речі породжують інші, самі зазнають змін і, зрештою, зникають. Але ці слова сміливо можна витлумачити й у більш широкому контексті (тому і переклад зроблено не з санскриту, а з китайської версії тексту): буддійські мислителі різних часів вкладали у поняття «порожнечі» відмінний смисл, але сама «порожнеча» завжди залишалася базовим принципом буддійської філософії.

² Тут ми наводимо лише окремі праці зазначених дослідників, не маючи

на меті подати повний огляд їхніх досліджень.

³ Грунтовний огляд праць цих науковців, а також інших дослідників філософії мадг'ямаки див. [2, с. 149–188].

⁴ Переклад сутри російською мовою див. [3, с. 34–60].

⁵ Переклад сутри російською мовою див. [3, с. 61–65].

⁶ Переклад подаємо за російським перекладом ВП. Андросова [3, с. 62].

⁷ Питання про «незумовлені» дгарми вимагає окремого розгляду, тому тут ми його оминаємо.

⁸ Див., приміром, у «Трактаті про дорогоцінну скарбницю» (кит. *Баоцзан-лунь*), приписуваному Сен-чжао: «Хоча назв багато, зрештою, всі вони означають одне й те саме, незалежно від того, назвемо ми це «природою Дгарми» (*дгармата*), «тілом Дгарми» (*дгарма-кая*), «істинною таковістю» (*бгута-татхата*), «істинною реальністю», «порожнечою» (*акаша*), «природою будди», «нірваною», «цариною Дгарми» (*дгарма-дгату*) або ж «первинною реальністю», «татхагата-гарбою»)» (цит. у перекладі авторки за [11]).

1. Андросов В. П. Буддизм Нагарджуны: Религиозно-философские трактаты.– М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2000.– 799 с.
2. 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.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2006.– 846 с.
3. Буддийская классика Древней Индии, Слово Будды и трактаты Нагарджуны / пер. с пали, санскрита и тибетского языков с комментариями В.П. Андросова. – М.: Открытый Мир, 2008. – 512 с.
4. Дандарон Б. Д. Теория шуньи у мадхьямик // Гаруда.– 1996.– № 1 (IX).– С. 3–9.
5. 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.
6. Лепехов С. Ю. Идеи шуньявады в коротких сутрах Праджня-парамиты // Психологические аспекты буддизма.– Новосибирск: Наука. Сиб. отд., 1991.– С. 90–104.
7. Лепехов С. Ю. Философия мадхьямик и генезис буддийской цивилизации.– Улан-Удэ: Издательство БНЦ СО РАН, 1999.– 238 с.
8. Мяль Л. Э. Основные термины праджняпарамитской психологии // Ученые записки Тартуского университета. «Труды по востоковедению».– Т. 21.– Вып. 309.– Тарту, 1973.– С. 202–214.
9. Мяль Л. Э. Четьре термина праджняпарамитской психологии. Статья 2 //

-
- Ученые записки Тартуского университета. «Труды по востоковедению». – Вып. 392. – Т. 3. – Тарту, 1976. – С. 93–124.
10. Нагарджуна. Муламадг'ямака-карика // Тайсьо синсю Дайдзоко. – Т. 30. – № 1564. – С. 1–39 (<http://www.1.u-tokyo.ac.jp/~sat/>).
 11. Сен-чжао. Баоцзан-лунь // Тайсьо синсю Дайдзоко. – Т. 45. – № 1857. – С. 143–150 (<http://www.1.u-tokyo.ac.jp/~sat/>).
 12. Торчинов Е. А. Введение в буддологию. Курс лекций. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – 304 с.
 13. Obermiller E. E. A Study of the Twenty Aspects of Sunyata based on Haribhadra's Abhisamayalamkara-aloka and the Panca-vimsatisahasrika-prajnaparamita-sutra / / Indian Historical Quarterly. – Vol. IX. – 1933. – P. 170–187.
 14. Obermiller E. E. The Doctrine of Prajnaparamita as exposed in Abhisamayalamkara of Maitreya // Acta Orientalia. – Vol. XI. – 1932. – P. 1–132; Vol. XII. – 1933. – P. 334–354.
 15. Obermiller E. E. The term Sunyata and its Different Interpretations, Based Chiefly on Tibetan Sources // Journal of the Greater India Society. – Vol. 1. – № 2. – Calcutta, 1934. – P. 105–117.