

СПІВВІДНОШЕННЯ БУТТЯ, НЕБУТТЯ ТА ПОРОЖНЕЧІ В БУДДІЙСЬКІЙ ОНТОЛОГІЇ

А.Ю. Стрелкова

Східна, 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, їх смислове наповнення може бути відмінним. Без спеціального дослідження, яке б наповнило змістом ці терміни, східну філософію неможливо включити в поле наукових досліджень. У цій статті ми спробуємо з'ясувати зміст і зв'язок між фундаментальними 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 (кит. *ю*), небуття (кит. *у*) і порожнеча (кит. *кун*), яка є чимось відмінним і від першого, і від другого. Як сказано, приміром, в одній із ключових для буддизму магаєяні праджняпарамітських сутр: «Власна природа порожнечі (*кун*) — це і не буття (*ю*), і не небуття (*у*)» [1]. Порожнеча — це категорія, відсутня у західній філософії, для буддизму ж вона є ключовою¹. Власне це вже означає, що поняття буття і небуття в буддизмі мають «зміститися», аби дати місце порожнечі. Щось може або існувати, або не існувати, але яким чином може існувати щось не будучи *чимось*? Іншими словами, як існує порожнеча? Завданням цієї статті буде показати, що таке порожнеча і яке місце посідає дана

¹Тут ми маємо на увазі уявлення про порожнечу як особливу, самостійну форму реальності, що надає їй статусу центральної онтологічної категорії. Навіть у Демокрита, який вчить про існування порожнечі, вона є лише іншою назвою небуття: існують лише атоми (буття) та порожнеча (небуття). Тож порожнеча тут не є чимось третім, протилежним і буттю, і небуттю.

категорія в буддійській онтології.

У цьому дослідженні ми спиратимемося переважно на матеріали ранньої магаєї — сутри праджняпараміти та праці засновника першої філософської школи магаєї (мадг'ямаки або шунья-вади), видатного індійського мислителя Нагарджуни (II ст.)². У радянській буддології та на теренах СНД дослідженням цього періоду буддійської традиції займалися Б.Д. Дандарон, Л.Е. Мьяль, І.М. Кутасова, С.Ю. Лепехов, В.П. Андросов, Л.Є. Янгутов³, їй приділяли також увагу Ф.І. Щербатської, О.О. Розенберг, Є.Є. Оберміллер, Є.О. Торчінов та ін.⁴ Втім і до сьогодні в науковій буддології переважають праці історичного та джерелознавчого характеру, і майже відсутні роботи, основним предметом яких був би власне філософський аналіз проблем буддійської філософії. Найближчими до цього підходу є коментовані переклади буддійських текстів з мов оригіналу (приміром, переклад «Абгідгармакоші» В.І. Рудого та О.П. Островської, переклад трактатів Нагарджуни В.П. Андросова), але вони, як правило, зосереджені навколо однієї пам'ятки, що не дає змоги побачити ідеї, які потребують узагальнення більш широкого кола матеріалів, а також не мають на меті розв'язання окремих філософських проблем.

Оскільки ми спираємося, перш за все, на китайськомовні першоджерела, одразу слід зауважити, що в китайській мові ієрогліфи *ю* та *у* означають насамперед «наявність» та «відсутність»⁵, і серед до-

² У цій статті ми використовуємо тексти буддійського канону китайською мовою. Якщо не зазначено інше, всі цитати наведено в перекладі авторки з мови оригіналу за зазначеним першоджерелом.

³ Див., напр.: *Дандарон Б.Д.* Теория шуньи у мадхьямиков // Гаруда. — 1996. — № 1 (IX). — С. 3-9; *Мьяль Л.Э.* Основные термины праджняпарамитской психологии // Ученые записки Тартуского университета. «Труды по востоковедению». — Т. 21. — Вып. 309. — Тарту, 1973. — С. 202-214; *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; *Лепехов С.Ю.* Идеи шуньявады в коротких сутрах Праджня-парамиты // Психологические аспекты буддизма. — Новосибирск: Наука, 1991. — С. 90-104; *Андросов В.П.* Буддизм Нагарджуны: Религиозно-философские трактаты. — М.: Восточная литература, 2000; *Янгутов Л.Е.* Традиции Праджняпарамиты в Китае. — Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 2007. та ін.

⁴ Див., напр.: *Щербатской Ф.И.* Избранные труды по буддизму. — М.: Наука, 1988; *Розенберг О.О.* Труды по буддизму. — М.: Наука, 1991; *Obermüller E.E.* A Study of the Twenty Aspects of Sunyata based on Haribhadra's Abhisamayalamkara-loka and the Panca-vimsatisahasrika-prajnaparamita-sutra // Indian Historical Quarterly. — Vol. IX. — 1933. — P. 170-187; *Торчинов Е.А.* Философия буддизма махаяны. — СПб.: Петербургское востоковедение, 2002. та ін.

⁵ Звичайні побутові значення цих ієрогліфів — «мати» і «не мати». Ідея ж воло-

слідників 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 (*ю*) і ненаявне буття (*у*) [2, с. 639]. В якості філософських термінів *ю* та *у* вперше з'являються у «Дао де цзін» (IV ст. до н.е.), де вони виступають як первинні онтологічні категорії: «Десять тисяч речей Піднебесся народжуються з наявного (*ю*), наявне народжується з відсутнього (*у*)» [2, 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. У даній статті ми працюємо з цими термінами в контексті буддійської філософії, не торкаючись їхнього функціонування в китайській автохтонній традиції. Тож визначальним для нас буде той смисловий контекст, в який вони занурені у буддизмі, і вибір перекладного терміну визначатиметься змістом, який вкладається в нього саме в буддійських текстах.

З огляду на це, першим постає питання філологічного характеру: оскільки ранні буддійські тексти створювалися на санскриті та палі, то які саме санскритські та палійські слова китайці передавали ієрогліфами *ю* та *у*? Аби дати відповідь на це питання, звернімося до китайсько-санскритського словника-картотеки відомого японського буддолога А. Хіракави. З-поміж санскритських слів, які найчастіше перекладали ієрогліфом *ю*, він наводить: корінь *ас*, корінь *бгу*, *відьяте*, *сат*, *бгава*, серед можливих варіантів фігурують також *астіта*, *астітва*, *утпада*, *ека*, *кашчід*, *сатта*, *саттва* [7, с. 621]. Для ієрогліфа *у* першими А. Хіракава наводить відповідники: *абгава*, *асамбгава*, *асат*, *насті*, *на бгаваті*, *на відьяте*, *а-(ан-)*, *на*, з-поміж можливих варіантів є також *асатта*, *асаттва*, *настіка*, *насті-кашчід*, *настіта*, *настітва*, *шуньята* [7, с. 752].

Загалом в санскриті існує дві пари термінів *сат* — *асат* та *бгава* — *абгава*, але, як ми бачимо, в китайському перекладі ця різниця зникає: за парою *ю* — *у*, може стояти як *сат* — *асат*, так і *бгава* — *абгава*. Це означає, що для китайського перекладача ця різниця була неістотною і компенсувалася за рахунок загального смислу тексту, що перекладався. Отже, ми знову повертаємося до того, що визначальним для розуміння того чи іншого філософського терміна є не його словникове значення, а смисловий контекст, в якому він вживається. Робочими ж термінами у цьому дослідженні ми обрали «буття» та «небуття».

діння, притаманності логічно перетікає в ідею наявності, існування, що по-своєму перегукується з відповідною антонімічною парою в українській мові: хтось «[щось] має» (*ю*) чи «[чогось] не має» (*у*), і «[щось] є» (*ю*) або «[чогось] немає» (*у*).

Звичайний світ, в якому ми живемо, буддисти назвали сансарою. Світ сансари сповнений страждання: все, що в ньому народжується, приречене на загибель, повторне народження і знов 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. Відтак 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 *бгава* (кит. *ю*) — «[зумовлене] буття», «існування». У тибетській іконографії це коло страждань зображують у вигляді Колеса буття (санскр. *бгава-чакра*), у яке мертвою хваткою вчепилося та пожирає жахливе чудовисько з гострими іклами та кігтями зі смугастою тигрячою шкурою на поясі — це бог смерті Яма. Більше того, згідно з вченням мадг'ямаки, зумовлене буття є порожнім (*шунья*), ілюзорним і, з точки зору вищої реальності (*парамартха-сатья*), насправді не існує взагалі, тобто таке буття (*ю*) насправді є небуттям (*у*). Так у магааянському вченні про порожнечу (*шунья-вада*) буття (*ю*) і небуття (*у*) виявляються одним і тим самим — небуттям (*у*).

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: «зумовлене буття (*юань ю*) — це не буття (*ю*)» [5]⁶. З цієї стислої фрази зрозуміло, що в буддійській філософії існувало уявлення про «буття» і про «зумовленне буття» і, строго кажучи, «зумовлене буття» буттям не вважалося. Отже, ієрогліф *ю* міг вживатися у двох діаметрально протилежних значеннях: «зумовлене буття» та «істинне буття». Таким чином, в межах світу сансари існує опозиція буття-небуття (щось є, або ж його просто немає), але те, що в сансарі є буттям (присутністю у світі) в 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 обсяг поняття небуття. Опозиція «буття — небуття» (*ю — у*) втрачає сенс, розчиняючись у новій опозиції «[зумовлене] буття (=небуття) — істинне буття» ([*юань ю (=у) <> ши ю*]).

Яке ж місце займає по відношенню до буття порожнеча? Для роботи з цим контекстом ми напрацювали власний підхід, який можна назвати методом антонімічних пар. Приміром, в уривку з трактату Сен-

⁶Цит. за «Ленце шицзи цзі» — це один з текстів раннього чань, знайдених у Дуньхуані. Автор тексту — Цзін-цзюе (яп. Дзьокаку, 683—?).

чжао «Баоцзан-лунь» ми натрапляємо на такий антонімічний ряд:

не внутрішній і не зовнішній, не малий і не великий, не однаковий і не відмінний, не затемнення і не висвітлення, не народження і не загибель, не грубий і не тонкий, не порожнеча (*кун*) і не буття (*ю*), не відкриття і не закриття, не верх і не низ, не становлення і не руйнування, не рух і не спокій [4].

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 «порожнечі» (*кун*) є поняття буття (*ю*). 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 йдеться знову ж таки про зумовлене буття).

Ми вже знаємо, що зумовлене буття — це феноменальний світ сансари, але що ж являє собою істинне буття з точки зору буддизму? Реально існує лише те, що ні від чого не залежить — лише його буття є справжнім і непорушним, іншими словами, абсолютним. Згідно з буддійським вченням, «істинне буття» (кит. *ши ю*) має чотири ознаки («Муламадг'ямака-каріка» Нагарджуни): «Постійність, „я“ (самість), блаженство та чистота є ознаками істинного буття» [3]. У санскриті та інших мовах текстів буддійського канону ми не знайдемо слова «абсолют», однак уявлення про істинне буття, яке з'являється в буддійських текстах під різними назвами («таковість», «природа будди», «дгармовість», «тіло Дгарми» тощо), в цілому відповідає нашому поняттю абсолюту, тому в буддологічних дослідженнях часто дуже зручно користуватися цим західним терміном.

Тож ознаками абсолюту або істинного буття є постійність, блаженство, «я» (самість) та чистота (кит. *чан ле во цзін*, санскр. *нітья, сукха, атман, шубга*)⁷. Їх протилежностями є, відповідно, непостійність, страждання, «не-я» (відсутність самості) та нечистота (кит. *учан, ку, уво, буцзін*, санскр. *анітья, дуккха, анатман, ашубга*).

Як бачимо, уявлення про абсолют у 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 («[Будда] проповідує живим істотам невикривлену Дгарму, яка полягає в тому, що в сансарі немає постійності, немає блаженства, немає „я“ (самості), немає чистоти. Лише нірвані притаманні дивовижний

⁷Цей порядок переліку є більш уживаним у буддійському каноні.

спокій та тиша і властиві істинні чесноти — постійність, блаженство, „я“, чистота» [1].)

«Постійним» (*нітья*) же може бути лише те, що неможливо знищити, чому не загрожує смерть, «блаженство» (*сукха*) є несумісним з будь-яким стражданням, «я» (самість — *атман*) має лише той, хто ні від кого не залежить, «чистота» (*сукха*) означає свободу руху в царині істинної, невикривленої реальності. У мадг'ямаці ознаки сансари було згорнуто до одного терміну — зумовленість (*пратітья-самутпада*), ознакою ж нірвани стала незумовленість, адже саме вона стоїть за всіма переліченими ознаками абсолюту. У Нагарджуни читаємо:

Підпадати під дію причин — означає перебувати у круговерті сансари, не підпадати під дію причин — це зветься нірваною [3].

Якщо все, що існує, є зумовленим, то яким же чином може існувати незумовлене буття? На це звертає увагу і Нагарджуна. Нірвана не може бути буттям (*бгава*, кит. *ю*), тому що буття має ознаки старіння та смерті і тоді нірвана була б *зумовленою* дгармою (*самскріта*). З іншого боку, нірвана не може бути й небуттям (*абгава*, кит. *у*), бо тоді її просто не було б. Відтак у «Корінних строфах про серединність» («Муламадг'ямака-каріка») Нагарджуни сказано:

Будда у сутрах говорить: «Відкинь буття й відкинь не-буття». Тож знай: нірвана — це не буття (*ю*) і не небуття (*у*) [3].

Якщо ми згадаємо тепер цитату, наведену нами на початку статті («власна природа порожнечі (*кун*) — це і не буття (*ю*) і не небуття (*у*)»), то стає очевидним, що і нірвана, і порожнеча мають однакові ознаки: і те, і інше є несумісним з обумовленим буттям і тому не може бути змальованим в категоріях сансарної опозиції «буття — небуття».

Обидва уривки взято з текстів одного філософського напрямку магаїни — один із сутр праджняпараміти, другий — із трактату Нагарджуни. Порожнеча в текстах цієї школи тлумачилася як відсутність «власної природи», зумовленість (*пратітья-самутпада*) — це власне була її головна доктринальна ідея. У цих же двох уривках ми отримуємо прямо протилежну картину: порожнеча співпадає з нірваною, буддійським абсолютотом.

Отже, ми отримуємо відповідь на питання щодо якого і зараз сперечаються дослідники: чи є в мадг'ямаці абсолют і чи є абсолютотом порожнеча? На підставі проведеного аналізу ми можемо стверджувати, що таким абсолютотом є нірвана, яка з точки зору способу існування є не чим іншим як порожнечею.

Але виникає нове питання: як же порожнеча може бути тотальною відносністю і абсолютном водночас? Втім, насправді, ніякої суперечності тут немає взагалі, адже абсолютний стан свідомості досягається, лише коли зникає будь-яка прив'язаність. Коли ж викрито нереальність, ілюзорність речей світу, то прив'язаність стає неможливою. Особливістю буддизму є те, що гносеологічний та онтологічний аспекти буття в ньому сплавлені, позаяк все, що існує, існує лише як потік нашої свідомості (вчення про дгарми). У школі мадг'ямака було наголошено на першій із цих складових, у пізніших школах магаїани (йогачара та ін.) — на другій. Якщо сутри праджняпараміти та школа мадг'яміків стверджували неіснування буття, то вже йогачара проголошувала існування небуття або, іншими словами, порожнечі, яку тепер безпосередньо ототожнювали з «природою будди» (найвідомішим текстом, де викладено ці ідеї є магаїанська «Магапарінірвана сутра»).

В рамках цих шкіл позитивне ствердження абсолюту стає відвертим. Реальним є лише те, що нічим іншим, зовнішнім не зумовлене: така «річ» має в буддійській традиції, подібно до західної, ще одну назву — субстанція (кит. *ті*). Що ж є субстанцією у буддизмі? Усе, що є, перебуває у нашій свідомості, тому буддійське поняття субстанції не має нічого спільного з матерією:

Серед цих зовнішніх та внутрішніх «чотирьох великих елементів» [— землі, води, вогню та повітря] жоден не є субстанцією [6].

Так звані «чотири великі елементи» (*магабгута*) не є субстанцією (*ті*), а значить, і чуттєві форми (*рупа*), які утворені саме з зазначених «чотирьох великих елементів», також субстанцією не є. Тож чуттєве, те, що також перекладають як матеріальне, в буддизмі не має відношення до субстанції. Як уже зазначалось, причиною цього є зумовленість усього феноменального.

Протилежне зумовленості поняття «власної природи» (*цзи сін*) фактично співпадає з поняттям «власної субстанції» (*цзи ті*):

Вони (речі) отримують назву лише завдяки сполученню причин. Власна природа (*цзи сін*) — це власна субстанція (*цзи ті*). У причинах немає власної природи [3].

Мати «власну природу» одразу означає мати і «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.

Щоб більш чітко зрозуміти, який смисл вкладають буддійські мислителі в термін «субстанція» (*ti*), звернімося до першоджерел:

[Чим є відображення й тіні?] Відображення й тіні: десять тисяч речей є відображеннями й тіннями свідомості. [Що таке схоплене?] Схоплене: предмети свідомості не мають субстанції (є несубстанціональними) — вони виникають завдяки схопленню [свідомістю] [6].

«Десять тисяч речей», тобто всі речі та явища феноменального світу, є лише тіннями, 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. Субстанцією 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 невлвовимою і виглядає як «ніщо», «відсутність», «небуття» (кит. *y*).

Отже, *y* — це, насамперед, наявне існування чогось, тобто феноменальне, проявлене буття (лише у сполученнях на кшталт «істинне буття» (*shi y*) воно набуває справді значення буття як такого). Але проявлене буття — це світ сансари, тому таке буття неістинне. Істинне буття — непроявлене, але оскільки воно не має жодних 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 *y* («небуття») — це буття, вільне від будь-яких форм проявленості, як в реальності речей, так і в реальності ідей. У такому розумінні *y* — це зовсім не відсутність, а, навпаки, істинне обличчя буття: буття у вищій формі його прояву — неявиленості. Особливо багато уваги такому тлумаченню категорії *y* приділяє чань-дзен буддизм, де цей ієрогліф є популярною темою діалогів та предметом медитації.

У цій статті ми зробили спробу показати, як співвідносяться 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 одночасно 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» (*ю*) виступає не «небуття» (*у*), як можна було б очікувати, а «порожнеча» (*кун*). Точніше, «порожнеча» є протилежністю як «буття», так і «небуття». В 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 (*кун*) має в буддизмі статус субстанції (*ті*).

Згідно з буддійським вченням, вищою метою людини є досягнення нирвани. Як буття (*бгава*, кит. *ю*), так і небуття (*абгава*, кит. *у*) належать до зумовленого світу, тому нирвана може знаходитися лише за межами буття і небуття, за межами будь-якої зумовленості — у царині порожнечі (*кун*). Отже, можна сказати, що в буддійській онтології є три базові категорії — буття, небуття і абсолютне буття (істинне буття) або порожнеча. Причому саме категорія порожнечі виявляється найбільш фундаментальною категорією буддійської онтології.

Бібліографія

- [1] *Дабодже-боломідо цзін* (санскр. Магапраджняпараміта-сутра) // Тайсьо сінсю Дайдзокьо. — № 220. — Т. 5. — С. 1-1074; Т. 6. — С. 1-1074; Т. 7. — С. 1-1110.
- [2] *Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / Гл. ред. М.Л. Титаренко.* — Т. 1. *Философия.* — М.: Восточная литература, 2006.
- [3] *Нагарджуна. Чжун лунь* (санскр. Муламадг'ямака-каріка) // Тайсьо сінсю Дайдзокьо. — Т. 30. — № 1564. — С. 1-39.
- [4] *Сен-чжао. Баоцзан-лунь* // Тайсьо сінсю Дайдзокьо. — Т. 45. — № 1857. — С. 143-150.
- [5] *Цзін-цзюе. Ленце шицзи цзі* // Тайсьо сінсю Дайдзокьо. — Т. 85. — № 2837. — С. 1283-1290.

- [6] *Янь-шоу. Цзунцзін лу // Тайсьо сінсю Дайдзюкьо. — Т. 48. — № 2016. — С. 415-957.*
- [7] *Hirakawa A. Buddhist Chinese-Sanskrit Dictionary. — Tokyo: Reiyukai, 1997.*

Надійшла до редакції 12 березня 2013 р.