

Анастасія Стрелкова

ПОНЯТТЯ «СТРАЖДАННЯ» В БУДДИЗМІ: ОНТОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА

不能捨自身於苦不能離
如不離於火不能遠燒害
Не зможеш відкинути власне «я» – не зможеш по-
збутися страждання.
Подібно до того, як не позбувшись вогню, не змо-
жеш уникнути опіків.

Шантідева «Бодгічар'я-аватара» (VIII:135)¹

mano hantum amūrtatvān na śakyaṃ kenacit kvacit |
śaṅgīrābhīniveśāt tu kāyaduḥkhena bādhyate ||52||
Оскільки розум не має фізичної форми, ніщо не
може завдати йому шкоди,
Але через те, що він прив'язаний до тіла, його
пригнічує страждання тіла.

Шантідева «Бодгічар'я-аватара» (VI:52)²

© А. Стрелкова, 2021

¹ Текст «Бодгічар'я-аватари» (санскр. Bodhicaryāvatāra, кит. Пугісін цзін 菩提行經) Шантідеви (Śāntideva, близько 685–763) наводимо за: [Т: 1662.32.0555b27-28]. У даній версії канону цей текст помилково приписано Нагарджуні.

Тут і далі, якщо не зазначено інше, цитати наведено в перекладі авторки.

Фраза «відкинути власне “я”» китайською буквально звучить як «відкинути власне тіло», де наразі «власне тіло» (自身) означає «самого себе» («я сам»), хоча в іншому контексті його може бути вжито й у прямому значенні – «своє тіло». Однак наразі й у санскритському, і в тибетському тексті стоїть слово «я» – *ātman*, *bdag nyid*, яке англломовні перекладачі передають як «self». Наприклад:

Without forsaking one's own self, one cannot avoid suffering,
just as without avoiding fire one cannot avoid being burned [Śāntideva 1997: 106].

Або:

If one does not let go of self one cannot let go of suffering,
as one who does not let go of fire cannot let go of burning [Śāntideva 1995: 100].

Або І. Урбанаєва (переклад з тибетської):

Если не отбросит совсем эгоизм [bdag nyid],

То невозможно устранить страдания,

Как невозможно ожогам положить конец

Без того, чтобы устранить огонь [Śāntideva 2007: 229].

² Текст оригіналу наводимо за: [TLB]. Переклад наводимо за: [Śāntideva 1995: 54]. Китайський текст шлоки:

意無相無形散亂即破壞

由身護持故身苦當忍受 [Т: 1662.32.0548c10-11]

斷盡諸煩惱而證無生滅

Цілковито припини афекти – і не буде народжень і смертей (сансари).

«Проповідувана Буддою сутра семи будд»³

Майже два з половиною тисячоліття тому засновник буддизму Будда Шак'ямуні зробив важливе відкриття – він знайшов причину страждання і проповідував усім живим істотам шлях до звільнення від нього⁴. Однак проблема страждання залишається актуальною і дотепер. Ба більше, здається, що її актуальність дедалі зростає. Згідно з легендою, Будда не одразу наважився повідомити про своє відкриття людям, адже сумнівався, що його зрозуміють. Що не сказав Будда? Що не почули його учні? Чи можемо ми, доклавши достатніх зусиль разом із буддійськими мислителями наступних поколінь, прочитати те, що, можливо, не розуміючи остаточного смислу, менше з тим ретельно й дослівно запам'ятали і записали його віддані і старанні послідовники?

Що ж є справжньою причиною страждання? Наше «я»? Наше тіло? Невідання, жадання та інші афекти (санскр. *kleśa*)? Адже «якщо не буде причини всіх страждань, то всіх страждань не буде» (一切苦無因 諸苦而無有) [Т: 1662.32.0554c24]⁵! Але не менш важливим є дивне, на перший погляд, запитання: а що таке страждання? Річ у тім, що оригінальний буддійський термін *дуккха* (санскр. *duḥkha*, палі *dukkha*, кит. 苦) має смислове наповнення, яке в багатьох відношеннях істотно відрізняється від нашого звичного уявлення про страждання. Адже в його основі лежить філософська теорія буття, цілковито відсутня в нашій світоглядній традиції, яка розглядає все суще як потік елементів психо-фізичного досвіду нашої свідомості – дгарм (санскр. *dharma*). Страждання ж, за своєю природою, є не чим іншим як результатом «хвилювання» частини цих дгарм і є притаманним не лише людині та іншим живим істотам, а й буттю як такому⁶. Тож і буддійська сотеріологія виявляється глибоко закоріненою в буддійську онтологію.

³ «Проповідувана Буддою сутра семи будд» (кит. Фошо ціфо цзін 佛說七佛經) належить до зібрання агам (сутри раннього буддизму). Текст оригіналу наводимо за: [Т: 0002.01.0151c11].

⁴ Щодо «філософії страждання» в добуддійській та небуддійській індійській традиції див. [Бурмистров 2019].

⁵ Шантідева «Бодгічар'я-аватара» (VIII:103). Цікаво, що китайський текст цієї відомої шлоки не збігається з санскритським. У санскритській версії тексту це місце звучить зовсім інакше, а щодо тлумачення другого рядка шлоки точаться суперечки між перекладачами. Санскрит:

duḥkhaṃ kasmān nivāryaṃ cet sarveṣāṃ avivādataḥ |

vāryaṃ cet sarvaṃ apy evaṃ na ced ātmāpi sattvavat ||103|| [Williams 1998: 106].

Переклад англійською: «If one asks why suffering should be prevented, no one disputes that! If it must be prevented, then all of it must be. If not, then this goes for oneself as for everyone» [Śāntideva 1995: 97]. Див. також зіставний санскритсько-тибетський переклад П. Вільямса [Williams 1998: 106].

⁶ Наразі переклад «страждання» (suffering) є усталеним для передання оригінального терміна *дуккха* в сучасній буддології, однак деякі дослідники зауважують, що альтернативним або навіть більш точним міг би бути, приміром, переклад «незадоволеність» (unsatisfactoriness) [Nyanatiloka 1980: 110], [Peacock 2008: 210], [Kalupahana 2006: 88], або приміром, [Buswell 2014: 271], [Anderson 1999: 234].

Водночас цікаво відзначити, що автор класичного наукового словника санскриту М. Моньєр-Вільямс для іменника *дуккха* подає такі базові варіанти перекладу: «uneasiness, pain, sorrow, trouble, difficulty» («стривоженість, біль, горе, турбота, складність»), а також, у різноманітних сполученнях «distress», «discomfort», «grief», «affliction», узагалі оминаючи іменник «suffering» своєю увагою (він лише раз вживає його як дієприкметник «той, що знає») [Monier 2008: 483]. Автор ще одного авторитетного словника, В. Ш. Апте, також наводить лише варіанти «sorrow, grief,

Підхід до розв'язання проблеми страждання буддійськими мислителями наразі цікавить не лише буддологів, а й інших дослідників – філософів, соціологів, медиків⁷, політологів, які вивчають проблеми страждання і болю та шляхи їх подолання в сучасному суспільстві (див., приміром [Siby, Jung 2016]). Проблема осмислення страждання є плідною темою для міжкультурного діалогу в царині філософської компаративістики з погляду феноменології, екзистенціальної філософії, філософії життя (приміром, див.: Дж. Рассон [Siby, Jung 2016], Ш. Гаф [Hough 2012], О. Моад [Moad 2004], А. Стрелкова [Стрелкова 2020a]) тощо.

Проблема страждання є глобальною проблемою всієї філософсько-релігійної думки буддизму. Тому, з одного боку, немає жодної праці в цій царині, яка б оминала це питання, з іншого ж, його розгляд зазвичай вбудовано у виклад інших концепцій і доктрин, і наразі нам відома лише одна монографія, присвячена спеціально і винятково поняттю страждання в буддизмі [Dash 2005]. Поміж публікацій, зосереджених на вивченні власне буддійського наповнення терміна «духкха», відзначимо статтю Дж. Пікока, який розглядає етіологію страждання в ранньому буддизмі насамперед під кутом афектів жадання і прив'язаності [Peacock 2008]. Грунтовні відомості щодо уявлення про страждання в буддизмі в цілому містять дві тематично пов'язані енциклопедичні статті П. Харвея про страждання-*духкха* та вчення про зумовлене виникнення (*пратітья-самутпада*), вміщені у фундаментальному оксфордському виданні «A companion to Buddhist philosophy» [Emmanuel 2013: 26-45, 46-68], а також фахове критичне гасло («Духкха») В. Г. Лисенко у словниковому виданні «Філософія буддизму: енциклопедія» [Степанянц 2011: 303-306].

Проблему страждання в буддизмі переважно розглядають у контексті Чотирьох шляхетних істин (див., наприклад, розділ «The Problem of Suffering» [Kalupahana 2006: 85-89; Anderson 1999]), що є цілком передбачуваним, адже зміст Чотирьох шляхетних істин – це знання про страждання, його причину, можливість його подолання і про Шляхетний восьмишлях (або Серединний шлях), що веде до остаточного звільнення від нього – найвищої мети буддизму.

Водночас дослідники буддійської думки дедалі більше уваги приділяють «об'єктивному» боку страждання, наголошуючи, що оскільки зумовленість чимось зовнішнім, непостійність і мінливість притаманні власне буттю як такому, то «страждання визначається не як опозиція щастю, але натомість через перелічення неусувних факторів перемінності» [Рудой 1994: 30] (див. також [Бурмистров 2019: 80]). Однак, з погляду головної – сотеріологічної – настанови буддійського вчення, цей підхід має один істотний недолік – *неусувність* страждання, адже це позбавляє нас можливості

unhappiness, distress, pain, agony», але нижче у словниковій статті один раз словом «suffering» усе ж послуговується [Apte 2000: 501].

Японсько-англійський буддійський словник для терміна «ку» (苦) подає варіанти «suffering, pain» [Hayashima 1965: 184]. Ієрогліф 苦 (яп./кит. ку) має буквально значення «гіркий». У китайському каноні є вислів «тисяча гіркот, десять тисяч страждань» (千辛萬苦), де ієрогліфи «гіркий/гіркота» (辛) та «страждання» (苦) стоять поруч, взаємно підсилюючи своє значення. Гіркий смак асоціюється у буддійських авторів зі смаком солоної морської води в океані сансари. Так чи так, *духкха* має негативні конотації найширшого спектру, найчастіше вказуючи на ускладненість чи болісність чогось.

⁷ Зокрема, можна згадати книгу з надто актуальною назвою «Буддизм і коронавірус: вчення Будди про страждання» [Fowler 2021], з якою на даний момент я ще не мала можливості ознайомитися.

звільнення від нього. У цій статті ми поглянемо, які підходи до розв'язання цієї проблеми можна знайти канонічній та постканонічній літературі різних шкіл і напрямків буддизму.

З погляду етимології слово *duḥkha* утворено сполученням *duḥ+kha*, аналогічно до його антоніма *sukha* («радість», «втіха», «блаженство»), яке є результатом сполучення *su+kha* [Monier 2008: 483]. За традиційною етимологією, вважають, що *kha* – це «порожнеча» (в індійських філософських системах також «ефір»), і, відповідно, *duḥ+kha* та *su+kha* первинно означали «поганий отвір» та «добрий отвір» для вісі колеса («той, що має гарний осьовий отвір», «той що їде хутко чи легко» [Monier 2008: 1220]), від розміру якого залежало наскільки легко буде їхати віз. Щоправда, М. Моньєр-Вільямс схиляється до думки, що йдеться про праkritизоване сполучення *duḥ+stha* («такий, що погано стоїть»). Однак це зовсім не виключає асоціації з погано встановленим на вісь колесом, неспроможним вільно обертатися, і вказує на ускладнення, утруднення – обмеженість ба й неможливість певної дії. Зрештою, у нашій мові також існує вислів «зі скрипом», що асоціюється з натрудженим рипінням дерев'яного механізму (воза абощо) під час руху.

У розвиток цієї думки можна було б сказати, що *duḥkha* – це стан, коли Колесо буття обертається в неналежний спосіб і перетворюється на колесо страждання (Колесо сансари). Натомість *sukha* – це стан, коли Колесо буття обертається в правильний спосіб, який відповідає одвічному способу буття речей, і тоді воно перетворюється на Колесо Дгарми (санскр. *dharmacakra*, кит. *фа лунь* 法輪):

一切衆生輪迴流生死輪

爲轉淨法輪除滅衆苦輪 [T: 0278.09.0775a14-15]

Усіх живих створінь *колесо* – це круговерті сансари *колесо*.

Обернувши чистої Дгарми *Колесо* – зруйнуй усіх страждань *колесо* (курсив – А. С.).

Прадавній солярний символ колеса, а також колісниця, воза, є дуже важливим у буддистській традиції: учення Будди метафорично називають Колесом Дгарми (і зображують у вигляді колеса), головні напрями буддизму називають «колісницями» (гіяяна та магаяна, тобто Мала колісниця та Велика колісниця), три оберти Колеса Дгарми в буддистській традиційній історіографії позначають три етапи розвитку філософсько-релігійної думки буддизму, Колесо буття символізує нескінченну круговерть сансари тощо. Буддистська літературна традиція, оповідаючи про першу проповідь Будди, зафіксовану в каноні «Сутра обертання Колеса Дгарми» (палі *Dhammacakkavattana-sutta*, санскр. *Dharmacakravartana-sūtra*, кит. Фошо чжуань фалунь цзін 佛說轉法輪經), метафорично говорить, що тоді він «обернув Колесо Дгарми (Вчення, Закону)», яке відтак стало символом буддизму. Його можна побачити на найбільш ранніх зображеннях Будди, адже спершу антропоморфних зображень Будди не створювали взагалі: зображували лише відбитки стоп Будди й у центрі кожної розміщували по колесу. За легендою, ці знаки були на його стопах, коли він народився. Будду, що проповідує Дгарму, могли зображувати у вигляді великого колеса, обабіч якого розташовували постаті двох оленів, що символізують першу проповідь Будди, яка відбувалася в Оленьому парку. Крім коліс на зображеннях стоп Будди можна побачити також свастики – ще один солярний символ, який вважають благим знаком в традиції буддизму й часто використовують в буддистській архітектурі, образотворчому мистецтві тощо. На сучасних адміністративних мапах Японії синтоїстські святилища позначено маленькими ідеограмами у вигляді храмових воріт-*торіі*, натомість буддистські храми позначено свастиками. Тож у буддизмі присутня солярна символіка (колесо, свастика), звернена до

життєдайної енергії сонця і пов'язана зі плеканням усього живого, і в цьому сенсі, справді, «страждання» – це щось, що суперечить, перешкоджає нормальному зростанню, розвитку, розгортанню всіх живих процесів, порушуючи життєво важливі принципи буття.

Слід зауважити, що буддійський філософський термін «буття» (санскр. *bhāva*, кит. 有, яп. у) має два цілковито протилежні значення: 1) істинне буття (нірвана) та 2) зумовлене буття (сансара). Лише за контекстом можна з'ясувати, котре з них мається на увазі. Однак найчастіше, якщо термін «буття» з'являється без супроводу прикметників «істинний», «незумовлений» тощо, ідеться саме про «зумовлене буття» – сансару. Так, приміром, дуже відомий насамперед у тибетській іконографії сюжет – Колесо сансари, що його міцно тримає в кігтях бог смерті Яма (див. мал. 1 [Стрелкова 2020b]) – частіше називають саме Колесом буття (санскр. *bhavacakra*, кит. 有輪).

Згідно з буддійським вченням, буття (зумовлене, проявлене буття) має «три ознаки» (палі *tilakkhaṇa*, санскр. *trilakṣaṇa*): непостійність, страждання та відсутність «я» (палі *anicca, dukkha, anattā*). У розгорнутому вигляді їх сформульовано так (Paṭisambhidāmagga):

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

Засадничче буддійське вчення про «відсутність “я”» (санскр. *anātman*, кит. 无我), тобто відсутність вічної, незмінної самості, яку ми приймаємо за власне «я», сформульовано в другій проповіді Будди. Стосовно неживих предметів воно так само означає відсутність у них постійної, вічної й незмінної сутності («я»). У цьому значенні синонімом терміна *anātman* (не-«я») є інший важливий термін *śūnyatā* (кит. 空, «порожнеча»), адже все є порожнім саме від «я». Водночас «порожнечу» можуть додавати до згаданих трьох ознак окремо і тоді ми отримуємо «чотири ознаки істини страждання» (санскр. *duḥkhasaṭye catvāra ākārāḥ*, кит. 苦諦四行): 1) непостійність (санскр. *anitya/anityatā*, кит. 无常), 2) страждання (санскр. *duḥkha/duḥkhatā*, кит. 苦), 3) порожнеча (санскр. *śūnya/śūnyatā*, кит. 空), 4) не-«я» (санскр. *anātman/anātmatā*, кит. 非我/无我).

Усі ці негативні ознаки притаманні буттю через те, що його утворено так званими «зумовленими» дгармами. Адже словосполучення «усе зумовлене» (палі *sabbe saṅkhārā*) з наведеної вище цитати якраз відсилає нас до так званих санскар (санскр. *saṃskārāḥ*, кит. 諸行), що є ще однією назвою саме для зумовлених дгарм. В «Енциклопедії Абгідгарми» видатного буддійського мислителя Васубандгу (Abhidharmaśāstra, кит. 俱舍論, межа IV–V ст.) читаємо:

諸行即是一切有爲。謂色心心所心不相應行。... 色心等諸行生時。必與有爲四相俱起。 [T: 1558.29.0019a02-04] Сансари (諸行) – це всі зумовлені [дгарми] (有爲), а саме: [дгарми класів] чуттєвого (*rūpa*), свідомості (*citta*), того, що належить свідомості (*caitta*), чинників, не пов'язаних зі свідомістю (*citta-viprayukta-saṃskāra*). ... коли [дгарми класів] чуттєвого, свідомості тощо з'являються, вони виникають разом із чотирма ознаками зумовлених дгарм [– народженням, перебуванням, старінням і знищенням].

Тож, згідно з буддійським вченням, психо-фізичний зміст нашої свідомості утворений безупинним рухом потоку елементів-дгарм і складається з великої кількості «зумовлених» (санскр. *saṃskṛta*, кит. 有爲) і лише однієї або кількох «незумовлених» (санскр. *asaṃskṛta*, кит. 无爲) дгарм (залежно від того, про класифікацію

якої школи йдеться). Саме зумовлені дгарми утворюють царину страждання – сансару, оскільки вони не мають самостійного, незалежного (абсолютного) існування, бо мають «три ознаки» – «народження» (санскр. *jāti*, кит. *шен* 生), «перебування» (санскр. *sthiti*, кит. *чжу* 住) та «загибель/смерть» (санскр. *jarā*, кит. *ме* 滅). Засновник першої магаянської школи мадг'ямаки Нагарджуна (Nāgārjuna, орієнтовно II ст.) пише про це так:

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。 [1568: 0162c05-10] 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].

Їх можуть нараховувати також чотири, додаючи ще одну проміжну ознаку, і тоді їх також називають «чотирма ознаками зумовлених дгарм» (санскр. *catvāri ... saṃskṛta-lakṣaṇāni*⁸, кит. *си ю вей сян* 四有爲相): народження-*джамі* (санскр. *jāti*, кит. *шен* 生), перебування-*стхімі* (санскр. *sthiti*, кит. *чжу* 住), зміна/старіння-*джара* (санскр. *jarā*, кит. *і* 異 – «зміна», «відмінність», «відхилення», «неспівпадіння» або *лао* 老 – «старіння») та минушість-*анітьята* (санскр. *anityatā*, кит. *ме* 滅 – «знищення» або *у чан* 無常 – «непостійність», «минушість»)⁹. Іншими словами, усі зумовлені дгарми виникають, упродовж певного часу існують, згодом втрачають самототожність (починають дедалі більше не збігатися зі самими собою) і, нарешті, остаточно руйнуються¹⁰.

Коли Будда Шак'ямуні досяг просвітлення, він виголосив свою першу проповідь, зафіксовану в «Сутрі обертання Колеса Дгарми». У ній було вперше сформульовано засадничі Чотири шляхетні істини (санскр. *catvāri ārya-satyāni*, кит. *си шен ді* 四聖諦 або *си ді* 四諦) буддизму, а саме: істина страждання (санскр. *duḥkha-satya*, кит. *ку ді* 苦諦), істина причини [страждання] (санскр. *samudaya-satya*, кит. *цзи ді* 集諦), істина припинення [страждання] (санскр. *nirodha-satya*, кит. *ме ді* 滅諦) та істина шляху [до припинення страждання] (санскр. *mārga-satya*, кит. *дао ді* 道諦):

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 [SLTP]. 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

⁸ Див.: [Hirakawa 1997: 279, 630].

⁹ Причому самі ці ознаки також є не чим іншим, як чотири зумовленими дгармами.

¹⁰ В українській мові ми говоримо про *активний* та *пасивний* стани дієслів. Цікаво, що російською мовою їхні відповідники звучать як «действительный и страдательный залог», тобто ідея *страждання* тут присутня на семантичному рівні: той, хто (або «те, що») є *об'єктом* чиеїс дії, є *зумовленим* чиеюсь волею або чимось іншим, уже внаслідок самого цього факту зазнає страждання. Тож бути об'єктом уже означає бути зумовленим. Зокрема, у магаянському вченні про вищу й абсолютну істину стверджено, що абсолютна істина є невисловлюваною, бо вона не може бути об'єктом чогось, адже є нічим не зумовленою.

З іншого боку, ми говоримо про «будинок, який *постраждав* від пожежі», тож в українській мові також є розширене розуміння страждання, і «страждання» виявляється доволі прийнятним варіантом перекладу для буддійського *дуккха*.

отримувати того, чого бажаєш, – це страждання. Коротше, п'ять скандг (груп) прив'язаності – це страждання.

Чотири перші (народження, старість, хвороба і смерть)¹¹ охоплюють фізичне, тілесне страждання, наступні чотири (з'єднання з непріємним тощо) стосуються психологічного страждання, натомість восьмий різновид вказує на онтологічні корені страждання як такого. Усі разом їх називають «восьмома стражданнями» (санскр. *aṣṭa-duḥkhatāḥ*, кит. ба ку 八苦)¹²:

比丘。苦諦者。所謂八苦。一生苦。二老苦。三病苦。四死苦。五所求不得苦。六怨憎會苦。七愛別離苦。八五受陰苦。 [Т: 0007.01.0195b18-21] О, бгікшу, істина страждання – це вісім страждань (八苦): 1) страждання народження, 2) страждання старіння, 3) страждання хвороби, 4) страждання смерті, 5) страждання неотримання бажаного, 6) страждання з'єднання з ненависним 7) страждання роз'єднання з любим 8) страждання п'яти скандг.

Восьмий, підсумковий, різновид страждання – страждання п'яти скандг – є базовим, оскільки він є основою всіх решти. «П'ять скандг прив'язаності» (палі *pañcupādānakkhandhā*, санскр. *pañcopādāna skandhāḥ*, кит. у цюй юнь 五取蘊) – це п'ять груп зумовлених дгарм – чуттєва форма (*rūpa*), відчуття (*vedanā*), уявлення (*saṃjñā*), вольові рушії (*saṃskāra*) і свідомість (*vijñāna*). Саме про них стверджено, що їм притаманне страждання. Тобто все, що відбувається з нами у світі сансари, так чи так є стражданням.

Девід Калупагана та деякі інші дослідники¹³ вважають, що стражданням тут є не власне п'ять скандг, а чіпляння, прив'язаність до них [Kalupahana 2006: 87]. Однак наразі, виходячи з наведеного контексту, із цим можна не погодитись, адже зумовленість є онтологічною властивістю скандг як таких.

У китайському тексті цієї сутри також вказано не на прив'язаність, а безпосередньо на скандги (слово «прив'язаність» цюй 取 тут взагалі відсутнє): «何謂爲苦。謂生老苦病苦憂悲惱苦怨憎會苦所愛別苦求不得苦。要從五陰受盛爲苦。(Що таке страждання? ... те, що набуваємо з п'яти скандг, є стражданням)» [Т: 0109.02.0503b23-25]. Або ідентичне за сенсом місце з компендіуму сарвастівадинської абгідгарми «Магавібгаші» (*Mahāvibhāṣā*, кит. Да піпоша лунь 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(Запитання: що таке шляхетна істина страждання? Відповідь: ... усі страждання [спричинені] п'ятьма скандгами прив'язаності, називають шляхетною істиною страждання)» [Т: 1545.27.0402b07-09].

¹¹ «Чотири страждання» (санскр. *catur-vidhaṃ duḥkham*, *catasro duḥkhatāḥ*, кит. си ку 四苦): народження (санскр. *jāti*, кит. уен 生), старість (санскр. *jarā*, кит. лао 老), хвороба (санскр. *vṛyādhi*, кит. бін 病) і смерть (санскр. *maraṇa*, кит. си 死). Народження (生) відкриває цей перелік, смерть (死) завершує його, сполучення ж «народження-смерть» (生死) є китайським перекладом терміна «сансара».

¹² Є також термін «три страждання» (санскр. *tri-duḥkhatā/duḥkha-traya*, кит. сань ку 三苦): 1) «страждання через страждання» (санскр. *duḥkhaduḥkhatā*, кит. ку ку 苦苦) – муки, спричинені фізичним і духовним стражданням, 2) «страждання через сансари/зумовленість» (санскр. *saṃskāraduḥkhatā*, кит. сін ку 行苦), 3) «страждання через зміни/руйнування» (санскр. *vipariṇāmaduḥkhatā*, кит. хуай ку 壞苦).

¹³ Приміром, автори найбільшого сучасного словника з буддійської філософії [Buswell 2014: 271].

У китайському каноні трапляється декілька варіантів перекладу терміна «п'ять скандг прив'язаності»: 五盛陰 (у шен інь), 五受陰 (у шоу інь), 五取蘊 (у цюй юнь) тощо. Тобто санскритське слово *upādāna* передають іноді як *шен* 盛 «процвітати/набирати», частіше як *шоу* 受 «брати/отримувати/сприймати» або, найчастіше, ієрогліфом *цюй* 取 «брати/тримати». Причому за смислом тут воно є лише предикатом, а не суб'єктом, бо стоїть перед іменником «скандга» (і, зрештою, може бути опущено взагалі, адже словосполучення «п'ять скандг» і «п'ять скандг прив'язаності» є синонімами).

В. Е. Сузілл та Л. Годес у своєму «Словнику китайських буддійських термінів» пояснюють, що «страждання п'яти скандг прив'язаності» (у шен інь ку 五盛陰苦) – це «ментальні та фізичні страждання, що постають з повнокривної активності скандг» [Soothill 1937].

У «Сутрі про метафору стопи слона» (кит. Сянцзіюй цзін 象迹喻經) із сарваствівадинської Мадг'ямагами (Madhyamāgama, кит. Чжун ахань цзін 中阿含經) читаємо: «世尊說 五盛陰從因緣生. (Бгагаван сказав: “П'ять скандг прив'язаності (五盛陰) виникають із причин”») [Т: 0026.01.0467a11]. Тож, головною онтологічною рисою скандг як таких є їхня зумовленість.

Таким чином, найбільш фундаментальною ознакою страждання в буддизмі є не психологічне переживання суб'єктом негативних відчуттів (воно є лише одним із проявів страждання), а власне спосіб буття речей світу. У такому разі чи можливо – і, якщо так, то в який спосіб – позбутися страждання (а саме це є сотеріологічною метою буддизму), не позбувшись при цьому світу речей?

У ранньобуддійських сутрах механізм виникнення страждання змальовують як дванадцятиланковий ланцюжок «зумовленого виникнення» (санскр. *pratītyasamutpāda*, палі *paṭicca-samuppāda*, кит. *шунь ер інь юань* 十二因緣), який починається з невідання, поява якого тягне за собою одну за одною всі інші ланки сансаричного буття, сповненого страждання: 1) невідання (палі *avijjā*, санскр. *avidyā*, кит. у *мін* 無明), 2) кармічні дії (палі *saṅkhāra*, санскр. *saṃskāra*, кит. *сін* 行), 3) свідомість (палі *viññāṇa*, санскр. *viññāna*, кит. *шунь* 識), 4) ім'я та форма (палі/санскр. *nāma-rūpa*, кит. *мін се* 名色), 5) шість входів, тобто органів чуття (палі *saḍāyatana*, санскр. *ṣaḍāyatana*, кит. *лю жу* 六入 або *лю чу* 六處), 6) дотик (палі *phassa*, санскр. *sparśa*, кит. *чу* 觸), 7) відчуття (палі/санскр. *vedanā*, кит. *шоу* 受), 8) жадання (палі *tanhā*, санскр. *tṛṣṇā*, кит. ай 愛)¹⁴, 9) прив'язаність (палі/санскр. *upādāna*, кит. *цюй* 取) 10) буття-становлення (палі/санскр. *bhava*, кит. *ю* 有), 11) народження (палі/санскр. *jāti*, кит. *шен* 生), 12) старіння та смерть (палі/санскр. *jarā-maraṇa*, кит. *лао си* 老死). Наслідком утягнутості в цей ланцюжок є величезна «купа страждань», які роблять сансарне буття нестерпним (у ранньому буддизмі це називали вченням про «велику порожнечу», кит. *да кун* 大空):

¹⁴ Поширеним не лише серед дослідників, але й у буддійському каноні є уявлення, що причина страждання – «жадання», «бажання», «пристрасть», «спрага» (палі *tanhā*, санскр. *tṛṣṇā*, кит. ай 愛) (див. [Emmanuel 2013: 37]). Однак, як бачимо, у цій схемі воно посідає лише восьму позицію, натомість первинною причиною всіх афектів та їхніх наслідків є невідання-*авідья* (або ж його синонім – омана, санскр. *moha*). Це ж стосується і прив'язаності (*upādāna*).

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。 [Т: 0099.02.0084с15-16] 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* виникає. А саме: невідання зумовлює кармічну діяльність, кармічна діяльність зумовлює свідомість і так далі аж до [виникнення] усієї великої купи страждань.

Згідно з цим поглядом, усе починається з невідання. Тож, якщо здолати невідання, то й увесь ланцюжок причин і наслідків буде цілковито зруйновано. Узагальнено формула розгортання та згортання механізму зумовленого виникнення звучить так (SN II, 1.3.1 – Dasabalasutta): «Iti imasmim̐ sati idaṃ hoti. Imassuppādā idaṃ uppaṃjati. Imasmim̐ asati idaṃ na hoti. Imassa nirodhā idaṃ nirujjhati (Коли це є, те є. Коли це з'являється, те виникає. Коли цього немає, того немає. Коли це знищується, те руйнується)» [SLTP].

У такий спосіб ранньобуддійське «вчення про порожнечу» знищує «три отрути» (санскр. *triviṣa*, кит. *сань ду* 三毒) – три базові афекти (санскр. *kleśa*, кит. *фань нао* 煩惱), які приводять у рух Колесо сансари і, згідно з іконографічним каноном, зображені в його центрі у вигляді свині (невідання, санскр. *moha* або *avidyā*), змії (гнів, санскр. *dveṣa*) та півня (жадоба, санскр. *rāga*).

Стан невідання припиняється, коли приходить розуміння того, що «я» і речей насправді немає, оскільки ж «я» і речей немає, то немає ні суб'єкта, ні об'єктів для прив'язаності, а отже, жадоба і гнів теж згасають, як вогонь без палива.

Досягти реального осягнення несубстанційності, ілюзорності або «порожнечі» (санскр. *śūnyatā*, палі *suññatā*, кит. *кун* 空) речей світу й подолання прив'язаності до свого «я» можна за допомогою медитативних практик.

Зокрема, у ранньому буддизмі однією з центральних була «практика порожнечі», змальована у «Малій сутрі про порожнечу» (палі *Cūḷasūññata-sutta*)¹⁵. Згідно із сутрою, «практикувати порожнечу» (кит. *сін кун* 行空; палі *suññatāvihārena viharati* – «перебувати в оселі порожнечі» або *suññatam viharati* – «перебувати в порожнечі») означає медитувати, зосереджуючи увагу спочатку на чуттєвих об'єктах (*rūpa-dhātu*, кит. *се цзе* 色界 – «світ форм»), потім на нечуттєвих (*arūpa-dhātu*, кит. *у се цзе* 無色界 – «світ не-форм», світ, де чуттєві форми відсутні) і, нарешті, на ще більш «порожніх», таких як «нескінченний [порожній] простір», «нескінченна [порожня] свідомість» і «ніщо», після чого медитацію спрямовують власне на процес сприйняття, яке так би мовити поступово «розчиняється в порожнечі» – це етапи «не-сприйняття і не-сприйняття», «безпредметного зосередження свідомості (самадгі)» («зосередження свідомості, де будь-яке *сприйняття* відсутнє») і «самадгі повного знищення [чуттєвого та когнітивного *сприйняття*]» (експліцитно відсутнє у тексті сутри)¹⁶.

Попри те, що термін «самадгі повного знищення [чуттєвого та когнітивного сприйняття]» у тексті сутри відсутній, на цю стадію вказує присутність вислову «життя, пов'язане з цим моїм тілом і вкорінене у шість органів чуття» 此我身六處命存 (палі *imameva kāyaṃ pañca saḷāyataniṃ jīvitapaccayā*). Це кліше є усталеним і

¹⁵ Повний переклад сутри українською (з китайської версії) див.: [Стрелкова 2020b: 308-314].

¹⁶ Докладніше див.: [Стрелкова 2020b: 54-71].

вказує на те, що наше тіло (палі *kāyaṃ*, кит. *шень* 身) існує на рівні шістьох (з дванадцяти) аятана, а саме шістьох органів чуття¹⁷. Відомі нам варіанти перекладу складного вислову «imateva kāyaṃ paṭicca saḷāyatanikaṃ jīvitārassayā» з палі звучать так: «life as its condition dependent on this body with its six bases» (Ньянамолі) [Cūḷa-suññata 1977]; «six sensory spheres, dependent on this very body with life as its condition» (Тханіссаро) [Cūḷa-suññata 2012].

Саме «життя, пов'язане з цим моїм тілом і вкорінене в 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). Так у «Мага-кауштхіла-сутрі» (санскр. Mahākauṣṭhīla-sūtra, кит. Да цзюйчіло цзін 大拘絺羅經) із Мадг'ямагами щодо причини виходу з «безпредметного самадгі» читаємо:

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。[T: 0026.01.0792b24-26] 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, в якому відсутні думки про [усілякі] речі. Третя – через життя, пов'язане з цим тілом і вкорінене в шість органів чуття (此身因六處緣命根).

Так само щодо причини виходу з самадгі повного знищення в «Дгармадінна-сутрі» (санскр. Dharmadinnā-sūtra, кит. Фале біццуні цзін 法樂比丘尼經), також з Мадг'ямагами, сказано:

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。[T: 0026.01.0789b05-06] Коли чернець-бгікшу виходить із 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 в шість органів чуття (此身及六處緣命根), він виходить із самадгі.

Водночас опис цього завершального стану «практики порожнечі» («самадгі повного знищення [чуттєвого та когнітивного сприйняття]») відповідає опису *аргата* – того, хто, згідно з раннім буддизмом, досяг найвищої мети й більше не народжуватиметься у світі страждання – сансарі:

解脫已便知解脫。生已盡梵行已立。所作已辦不更受有知如眞。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。若有疲勞。因欲漏故。我無是也。若有疲勞因有漏無明漏故。我亦無是。唯有疲勞。因此我身六處命存故。[T: 0026.01.0737c13-18] Звільнившись, він знає, що це звільнення. Народження вже припинено, чисте життя вже розпочато, те, що необхідно було зробити, вже зроблено, він більше не зазнає [страждань] буття – він знає [це] воістину. Він думає так: «[Мій розум] порожній від забруднення чуттєвим, порожній від забруднення буттям, порожній від забруднення незнанням, але є дещо, від чого він не порожній – і це лише життя цього мого тіла, яке постає на шести основах (此我身六處命存). Щодо турбот, пов'язаних із забрудненням чуттєвим – їх у мене немає. Щодо турбот, пов'язаних із

¹⁷ Якщо «шість аятана» розуміють як одну з дванадцяти ланок зумовленого виникнення, то йдеться про шість органів чуття [Buswell 2014: 728].

забрудненням буттям та з забрудненням незнанням – їх теж у мене немає. Є лише турботи, пов'язані з життям цього мого тіла, яке постає на шести основах».

Тож єдиним джерелом «турбот» для аргата – того, хто перемиг у битві з власним «я» – залишається його власне тіло. Тож, згідно з «Малою сутрою про порожнечу», повне звільнення неможливе, допоки людина має тіло. Це відповідає ранньобуддизькому уявленню про нірвану із залишком та нірвану без залишку. Таким чином, ранній буддизм не бачив можливості досягнення повного звільнення за наявності тіла.

З огляду на це, цікавим є той факт, що одним із вагомих аргументів на користь того, що Будда Шак'ямуні був не легендарною, а реальною, історичною особою, є повідомлення про те, що в нього сильно боліла спина. У санскритській Дірггагамі (Dīrghāgamasūtra, кит. Чан ахань цзін 長阿含經) про це згадано шість разів. Час від часу Будда втомлювався від дороги і просив свого учня Ананду облаштувати для нього сидіння біля підніжжя дерева аби трохи перепочити:

佛告阿難。俱至遮婆羅塔。對曰。唯然。如來即起著衣持鉢。詣一樹下告阿難。敷座。吾患背痛欲於此止。 [Т: 0001_01,0015b16-18]

Будда мовив до Ананди:

– Ми дістались храму Чапали¹⁸.

– Так.

Татхагата одразу підвівся, вбрався у накидку, узяв чашу для подаянь, попрямував до підніжжя дерева і мовив до Ананди:

– Облаштуй-но [мені] сидіння: у мене болить спина, я хочу тут зупинитися.

Іноді ж, під час тривалої нічної проповіді, через біль у спині Будда бував змушений зупинитися й передати слово іншому своєму учневі, Шаріпутрі:

諸比丘僧前後圍繞。世尊於夜多說法已。告舍利弗言。今者四方諸比丘集。皆共精勤捐除睡眠。吾患背痛欲暫止息。汝今可爲諸比丘說法。 [Т: 0001.01.0049c01-04]

Оточений спереду й позаду великою кількістю ченців-бгікшу, Бгагаван [тієї] ночі довго проповідував Дгарму і звернувся до Шаріпутри:

– Зараз зусібіч зібралися ченці-бгікшу, усі вони наполегливо практикують, відігнавши сон. У мене болить спина – я хочу трохи перепочити. Почитай [за мене] зараз проповідь ченцям.

Отже, навіть найвищі просвітлені особи – святі аргати і сам Будда, – менше з тим, потерпали від страждання, спричиненого власним тілом¹⁹. Натомість у «Малій сутрі про порожнечу» відверто сказано, що наше тіло є останньою перешкодою на шляху до остаточної нірвани²⁰.

Таким чином, здолавши «я» і невідання (а разом із ними й інші згубні афекти – бо якщо немає «я», то немає й нічого «мого»), адепт ще не здолав остаточно страждання через наявність у нього тіла. Постає запитання, чи не є в такому разі саме наявність тіла найбільш глибинною причиною страждання? Чи, можливо, згаданих практик ще просто недостатньо, аби здолати «я» і невідання повністю?

¹⁸ Храм Чапала (санскр. Cāpālacaitya, палі Cāpālacetiya, кит. Чжеполо та 遮婆羅塔) – храм неподалік міста Вайшалі, де Будда оголосив, що відходить до парінірвани.

¹⁹ Щодо теми тілесного страждання, що його мав витримувати Будда, і ставлення до тіла в ранньому буддизмі див. також: [Реаскок 2008: 213-214].

²⁰ Щоправда, ранній буддизм зорієнтований на ідеал аргата, який передбачає, що, на відміну від звичайних людей, той, хто остаточно звільнився, уже більше ніколи не народжуватиметься у світі сансари, знімаючи в такий спосіб проблему тіла (як джерела страждання) як таку.

Щоправда, у текстах того ж таки раннього буддизму ми натрапляємо й на перші передумови майбутньої відповіді на це запитання.

Зокрема, у ранньому буддизмі вже присутнє уявлення про те, що певний стан свідомості пов'язаний із певним станом тіла. Під час практики «самадгі порожнечі» (кит. *кун саньмоді* 空三摩地) свідомість і тіло адепта – обоє занурюються в надзвичайно зібраний і стабільний стан, порівняно зі звичайним станом простої людини (*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。[T: 1545.27.0540c06-10] А ще самадгі порожнечі (空三摩地) називають станом старіших, бо воно може зробити тіло і свідомість спокійними та непорушними. Адже в усіх живих створіннь, поки вони ще не здобули самадгі порожнечі, тіло і 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», ... його тіло та свідомість спокійні – це називають «старішим».

Ще одним прикладом трансформації тіла адепта під час медитативної практики, зафіксованим у палійському каноні, може бути такий уривок (*Piṇḍapāṭapārisuddhisutta*, *Majjhimanikāya* III):

... āyasmantaṃ sārīputtaṃ bhagavā etadvoca: «Vip̄pasannāni kho te, sārīputta, indriyāni, parisuddho chavivaṇṇo pariyodāto. Katamena kho tvam, sārīputta, vihārena etarahi bahulaṃ viharas’?ti? “Suññatāvihārena kho ahaṃ, bhante, etarahi bahulaṃ viharāmi”’ti. [CSCD].

... Бгагаван мовив до превелебного Шаріпутри так:

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

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

Тож уже в ранньому буддизмі ми натрапляємо на передумови для переосмислення духа і тіла як однієї цілісної реальності. Натомість у школах Великої колісниці ці ідеї було ретельно філософськи обґрунтовано й розвинуто в доктринальному ключі.

Мислителі історично більш пізнього буддизму магаєни, міркуючи над первинними положеннями буддизму, запропонували новий підхід до їх осмислення. Зокрема, у найбільш ранніх магаєянських текстах – сутрах праджняпараміти, які з’являються приблизно з I ст. до н. е., звучить славетне твердження «усі дгарми порожні» (*sarvadharmāḥ śūnyatālakṣaṇā*, кит. *чжу фа кун сянь* 諸法空相), яке зміщує акцент з проблеми неіснування однієї речі (нашого «я») – вчення про *anātman* або *anātma-vāda*) на проблему ілюзорності й зумовленості всіх речей (включно із дгармами – вчення про «порожнечу» або *śūnyavāda*). Адже «дгарми», так само як і «я», є лише словом, а не реальністю, яка існує. Дгарми, так само як те, що ми приймаємо за наше власне «я» (тіло, почуття, думки), є зумовленими, адже це безпосередньо засвідчує канонічна класифікація дгарм, згідно з якою дгарми поділяються на *зумовлені* (отже, *a priori* ілюзорні) і *незумовлені*. Незумовлені ж дгарми є такими лише на перший погляд, адже вони встановлюються відносно зумовлених, а отже, залежать від них. І, зрештою, абсолютно всі терміни є лише «порожніми» словами й марно прагнути робити з них реальні речі.

Однак і філософи магаєни не пішли б далі порожніх слів, якби не розробили вчення про неподвійність (санскр. *advaita*, кит. *буеп* 不二), яке кардинально змінило

підхід до розв’язання всіх філософських проблем буддизму, і проблеми страждання зокрема. Адже воно стверджує, що зумовлене і незумовлене буття є невіддільними сторонами однієї реальності, зшиваючи в одне ціле те, що являє себе як протилежне: ніврана і сансара, сутність і вияв, слова і речі, свідомість і тіло – «порожнеча» і «форма». Знищення лише однієї зі сторін є неможливим, бо неминучо призведе до знищення цілого: для буття ж у цілому це неможливо взагалі.

Нагарджуна, який сформулював засадниче «вчення про порожнечу» (*śūnya-vāda*) першої школи Великої колісниці мадґ’ямаки, стверджує, що навіть між нівраною (цариною, вільною від страждання) і сансарою (цариною страждання) – немає анінайменшої відмінності:

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 [T: 1564.30.0036a04-11]

Між нівраною та сансарою немає ані найменшої відмінності.

Між сансарою та нівраною теж немає ані найменшої відмінності.

Справжня царица (реальність) ніврани й царица сансари:

ці дві царици ані на волосинку не відрізняються.

Тож, з погляду філософії неподвійності, немає необхідності та й жодного сенсу відмовлятися від вільного тіла заради свідомості, від здатності говорити заради істини, від миттєвого заради вічного. Більше того, це хибний шлях, який не веде до просвітлення.

Японський наставник дзен Дōген 道元 (1200–1253) у своєму трактаті-антології «Сьōббгєндзō» 正法眼藏 говорить про це так («Скарбниця ока істинної Дгарми», сувій «Сьōдзі»), тобто «Сансара» 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。 [T: 2582.82.0305a29-b07] 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 ведмедицю²¹. Вона лише поназбирувала сансаричних причин і геть схибила з дороги звільнення. Лише коли досягнеш, що сансара – це і є ніврана, то збагнеш, що не слід ані гнітитися «сансарою», ані прагнути «ніврани». Цієї миті ти вперше зможеш полишити сансару.

Дōген прямо стверджує, що тіло та дух є однією реальністю (*сіндзін-ітіньо* 身心一如)²². Саме досягнувши цю ідею Дōген досяг просвітлення. В іншому місці свого трактату Дōген говорить (сувій «Бєндōва» 辨道):

²¹ Вислів «обернувшись обличчям на південь, дивитися на Велику ведмедицю» 面南看北斗 (або 望南看北斗 чи 向南看北斗) у дзенських текстах є усталеним епітетом для людини, яка робить якесь карколомно помилкове припущення.

²² У сучасній дзенській школі сōтō (曹洞), засновником якої є Дōген, а основним методом практики – «сидяча медитація» (*дзадзен* 坐禪), наголошують на тому, що правильне, природне (в анатомічному розумінні – як у малюка) положення спини під час сидіння є необхідною умовою для правильної роботи мозку того, хто медитує [Fujita 2013: 30].

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。[T: 2582.82.0019c02-05] Знай, у Дгармі Будди від початку сказано: «тіло і дух суть одне [ціле]» (身心一如), «сутність і вияв – не два» (性相不二) – це відомо і на Західних небесах (в Індії), і в Східних землях (у Китаї), і ніяк не може бути інакше.

У китайській буддійській школі хуаянь істинна реальність, представлена як *дгармадгату* (*dharmadhātu*, кит. *фа цзе* 法界), є субстанцією і свідомості, і тіла водночас («Коментар до Трактату хуаянь про споглядання *дгармадгату*»), кит. Чжу хуаянь фа цзе гуаньмень 註華嚴法界觀門):

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 [T: 1884.45.0683b06-09] *Дгармадгату* – це первинна субстанція (本體) тіла і свідомості (身心) усіх живих створінь. Від початку вона є порожньо-ясною й усепроникною, обширною і спокійною. Це єдина істинно реальна царина: не маючи форми та зовнішнього вигляду вона [формує] тисячі феноменів, не маючи меж, вона вміщує все буття.

Попри те, що магаянські буддійські автори все ж продовжують негативно ставитися до тіла, як до «мішка з брудом», «живого мерця» тощо²³, менше з тим, із філософської точки зору, роздвоєння тіла і духа перестає бути їх повним розірванням, відокремленням. Тож для того, аби досягти звільнення від страждання, адепту не потрібно позбуватися тіла, адже воно більше не є перешкодою на цьому шляху.

Знищення страждання відбувається зовсім в іншій площині, воно можливе завдяки тому, що є «порожнеча»: завдяки тому, що є зумовленість і непостійність, адже якби страждання було абсолютним і незмінним, його неможливо було б усунути. Ось як говорить про це Нагарджуна у славетних «Корінних строфах про серединність», відомих також за назвою китайської версії як «Трактат про серединність» (санскр. *Mūlamadhyamaka-kārikā*, кит. Чжун лунь 中論; розділ XXIV):

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 ...

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 ...

²³ Як, приміром, Шантідева у «Бодгічар'я-аватарі».

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 [T: 1564.0032b13-0034c07]
[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. ...

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. ...

Завдяки тому, що є порожнеча, усі речі можуть існувати.

Якби не було порожнечі, не було б нічого. (курсив – А. С.) ...

Якщо ти гадаєш, що всі речі неодмінно мають власну природу,

Це все одно, що гадати, що всі 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 (дгарми), 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.

Без «порожнечі» (зумовленості, причиново-наслідкових відносин, перемінності) існування речей як таке було би просто неможливим. Усі речі постають лише завдяки іншим речам. Тобто, з онтологічної точки зору, зумовленість є необхідною умовою існування світу речей, а не їхньою вадою. Якщо закон зумовленості припинить діяти, усе, що є, зникне. Тому в сутрах праджняпараміти сказано «форма – це і є порожнеча, а порожнеча – це і є форма» (санскр. *gūṛaṁ śūnyatā, śūnyataiva gūṛam*), кит. *се цзіши кун кун цзіши се* 色即是空。空即是色)。 У «Сутрі серця» (санскр. *Hṛdaya-sūtra*, кит. Сінь цзін 心經), найвідомішій зі стислих сутр праджняпараміти, саме ці слова промовляє бодгісаттва Авалокітешвара, коли йому нарешті вдається досягнути мети – подолати страждання:

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。 [T: 251.0848c06-10] Коли бодгісаттва Авалокітешвара занурився в практику глибокої праджняпараміти, він ясно побачив, що всі

п'ять скандг порожні (五蘊皆空), і 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.

Тож, згідно з ученням магаяни, непостійність, перемінність або мінливість, яка має глибокі онтологічні корені (у вигляді зумовлених дгарм) і тому мала би бути неусувною причиною страждання (як це наголошує багато авторів), виявляється у той же час, навпаки, надійною запорукою його подолання: адже те, що є, може не бути, а отже страждання, яке є, також може зникнути – шлях до звільнення відкритий.

Сенс філософії «порожнечі» в тому, що вона дає змогу змінювати себе і світ, зокрема й у такий спосіб, аби не зазнавати в цьому світі страждання. Для цього, справді, необхідно пізнавати світ, позбуваючись на цьому шляху оманливих ілюзій та принад (зокрема, помилкового уявлення про «я» і «моє», прив'язаності, небезпечних афектів тощо). Єдине, що не можна робити на цьому шляху – це зупинятися. Адже тієї миті, коли ми більше не змінюємо світ, він починає змінювати нас. Колесо сансари обертається без нашої участі, але робить нас заручниками світу страждання – щоб обертати Колесо Дгарми, необхідно докладати чимало зусиль, але іншого способу позбутися страждання не існує.

Попри те, що буддійські мислителі могли, залежно від контексту, наводити різні чинники як причину страждання, на підставі філософського аналізу текстів буддійської традиції можна стверджувати, що першопричиною страждання є невідання (*авідья*), незнання справжньої природи буття, починаючи з власного «я». Цю ідею сформульовано в найбільш ранніх засадах буддизму у вигляді вчення про зумовлене виникнення (*пратітья-самутпада*). Попри те, що, знов-таки, згідно з первинними положеннями буддизму, онтологічний субстрат страждання – зумовлені дгарми, які є необхідною і отже – неусувною складовою буття, можливість звільнення цим фактом не знищується. Розвиваючи філософські ідеї раннього буддизму, мислителі магаяни дійшли висновку, що принцип роботи механізму буття полягає в утриманні в одному акті реальності, в одній миттєвості думки двох протилежностей (що стає можливим завдяки «філософії порожнечі»). Адепт, якому вдалося опанувати цей принцип, може не хвилюватися про свою долю, адже він досяг звільнення – подібно до всесвіту, він увесь час змінюватиметься й, ніколи не будучи тотожним самому собі, завжди залишатиметься самим собою.

ПЕРЕЛІК СКОРОЧЕНЬ / LIST OF ABBREVIATIONS

CSCD – *Chaṭṭha Saṅgāyana CD*. Vipassana Research Institute. <https://tipitaka.org>

SLTP – *Sri Lanka Tripitaka Project*. Barre Center for Buddhist Studies. <https://accesstoinsight.org/tipitaka/sltip/>

T – *Taishō shinshū daizōkyō* 大正新脩大藏經. In The SAT Daizōkyō Text Database. Tokyo: The SAT Daizōkyō Text Database Committee. <http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/>

TLB – *Thesaurus Literaturae Buddhicae*. University of Oslo. <https://www2.hf.uio.no/polyglotta/>

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

Першоджерела і переклади

- Apidamo dapiposha lun.* 阿毘達磨大毘婆沙論 [In Chinese]. (n.d.). In *T* (vol. 27, no. 1545, pp. 1-1004).
- Bore boluomiduo xin jing.* 般若波羅蜜多心經. [In Chinese]. (n.d.). In *T* (vol. 8, no. 251, p. 848).
- Chang ahan jing.* 長阿含經. [In Chinese]. (n.d.). In *T* (vol. 1, no. 1, pp. 1-149).
- Chaṭṭha Saṅgāyana CD.* Vipassana Research Institute. <https://tipitaka.org>
- Cūḷa-suññata Sutta: The Lesser Discourse on Emptiness.* (n.d.). Buddhasasana. www.budsas.org/ebud/ebsut016.htm
- Cūḷa-suññata Sutta: The Lesser Discourse on Emptiness.* (2013, 30 November). In Access to Insight (BCBS Edition). <https://accesstoinsight.org/tipitaka/mn/mn.121.than.html>
- Da banniepan jing.* 大般涅槃經. [In Chinese]. (n.d.). In *T* (vol. 1, no. 7, pp. 191-207).
- Dafanguang fo huayan jing.* 大方廣佛華嚴經. [In Chinese]. (n.d.). In *T* (vol. 9, no. 278, pp. 395-788).
- Dōgen 道元. *Shōbōgenzō* 正法眼藏. [In Japanese]. (n.d.). In *T* (vol. 82, no. 2582, pp. 7-309).
- Foshuo qifo jing* 佛說七佛經. [In Chinese]. In (n.d.). *T* (vol. 1, no. 2, pp. 150-154).
- Foshuo zhuanfalun jing.* 佛說轉法輪經. [In Chinese]. (n.d.). In *T* (vol. 2, no. 109, p. 503).
- Nāgārjuna 龍樹菩薩. *Putixing jing* 菩提行經. [In Chinese]. (n.d.). In *T* (vol. 32, no. 1662, pp. 543-562).
- Nāgārjuna 龍樹菩薩. *Zhong lun* 中論. [In Chinese]. In *T* (vol. 30, no. 1564, pp. 1-39).
- Śāntideva. (1995). *The Bodhicaryāvatāra.* (K. Crosby, & A. Skilton, Transl.). Oxford, New York: Oxford University Press.
- Śāntideva. (1997). *A guide to the Bodhisattva way of life: Bodhicaryāvatāra.* (V. A. Wallace, & B. A. Wallace, Transl.). Ithaca, New York USA: Snow Lion Publications.
- Śāntideva. (2007). *Bodhicaryāvatāra: Вступлення в практику Бодхисаттви (byang chub sems dra'i spyod pa la 'jug pa zhes bya ba bzhugs so).* (И. С. Урбанаева, Пер.). Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН.
- Sri Lanka Tripitaka Project.* Barre Center for Buddhist Studies. <https://accesstoinsight.org/tipitaka/sltip/>
- Taishō shinshū daizōkyō.* 大正新脩大藏經. (n.d.). In The SAT Daizōkyō Text Database. <http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/>
- Vasubandhu. 尊者世親. *Apidamo jushe lun.* 阿毘達磨俱舍論. [In Chinese]. (n.d.). In *T* (vol. 29, no. 1558, pp. 1-159).
- Za ahan jing.* 雜阿含經. [In Chinese]. (n.d.). In *T* (vol. 2, no. 99, pp. 1-373).
- Zhong ahan jing.* 中阿含經. [In Chinese]. (n.d.). In *T* (vol. 1, no. 26, pp. 421-809).
- Zong-mi. 宗密. *Zhu huayan fajie guanmen* 註華嚴法界觀門. [In Chinese]. (n.d.). In *T* (vol. 45, no. 1884, pp. 683-692).

Дослідницька література

- Бурмистров, С. Л. (2019). Категория страдания в буддизме и брахманистской философии. *Письменные памятники Востока*, 16(3), 70-84.
- Рудой, В. И. (1994). Становление буддийской религиозно-философской традиции в древней и раннесредневековой Индии. In Е. П. Островская и В. И. Рудой (Ред.), *Буддийский взгляд на мир* (с. 20-46). СПб.: Андреев и сыновья.
- Степанянц, М. Т. (Ред.). (2011) *Философия буддизма: энциклопедия.* Москва: Восточная литература.
- Стрелкова, А. Ю. (2020а). Буддизм та Ніцше: філософські паралелі. *Східний світ*, 1, 109-126. <https://doi.org/10.15407/orientw2020.01.109>
- Стрелкова, А. Ю. (2020б). *Буддизм: філософія порожнечі.* Київ: ВД «Києво-Могилянська академія».
- Anderson, C. S. (1999). *Pain and its ending: the Four Noble Truths in the Theravāda Buddhist canon.* London and New York: Routledge.

- Apte, V. S. (2000). *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.
- Buswell, R. E., & Lopez, D. S. (2014). *The Princeton dictionary of Buddhism*. Princeton and Oxford: Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400848058>
- Dash, N. K. (Ed.). (2005). *Concept of suffering in Buddhism*. New Delhi: Kaveri Books.
- Emmanuel, S. M. (Ed.). (2013). *A companion to Buddhist philosophy*. Oxford: Wiley-Blackwell. <https://doi.org/10.1002/9781118324004>
- Fowler, J. D. (2021). *Buddhism and the coronavirus: the Buddha's teaching on suffering*. Portland: Sussex Academic Press.
- Fujita, I. (2013). My footnotes on zazen (4): sitting upright with proper posture: sitting like an infant. *Dharma Eye*, 31, 30-34.
- Hayashima, K. 早島鏡正, et al. (Eds.). (1965). *Japanese-English Buddhist dictionary* 日英佛教辭典. Tōkyō: Daitō Shuppansha 大東出版社.
- Hirakawa, A. 平川彰. (Ed.). (1997). *Buddhist Chinese-Sanskrit dictionary*. Bukkyō Kan-Bon dai-jiten 佛教漢梵大辭典. Tokyo: Reiyūkai 靈友會.
- Hough, S. (2012). Would Sartre have suffered from nausea if he had understood the Buddhist no-self doctrine? *Contemporary Buddhism: An Interdisciplinary Journal*, 13(1), 99-112. <https://doi.org/10.1080/14639947.2012.669280>
- Kalupahana, D. J. (2006). *A history of Buddhist Philosophy: continuities and discontinuities*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited.
- Moad, O. (2004). Dukkha, Inaction and Nirvana: Suffering, Weariness and Death? A look at Nietzsche's Criticisms of Buddhist Philosophy. *The Philosopher*, 92(1). <http://www.the-philosopher.co.uk/2004/05/>
- Monier-Williams, M. (2008). *Sanskrit-English dictionary: etymologically and philologically arranged with special reference to cognate Indo-European languages*. Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd.
- Nyanatiloka. (1980). *Buddhist Dictionary. Manual of Buddhist Terms and Doctrines*. Kandy: Buddhist Publication Society.
- Peacock, J. (2008). Suffering in mind: the Aetiology of suffering in early Buddhism. *Contemporary Buddhism*, 9(2), 209-226. <https://doi.org/10.1080/14639940802574068>
- Siby, G. K., & Jung, P. G. (Eds.). (2016). *Cultural ontology of the self in pain*. New Delhi: Springer. <https://doi.org/10.1007/978-81-322-2601-7>
- Soothill, W. E., & Hodous, L. (1937). *A dictionary of Chinese Buddhist terms*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. www.mahajana.net/texts/kopia_lokalna/soothill-hodous.html
- Williams, P. (1998). *Altruism and reality: studies in the philosophy of the Bodhicaryāvatāra*. Richmond, Surrey: Curzon.

Одержано 08.11.2021

REFERENCES

Primary sources and translations

- Apidamo dapiposha lun*. [In Chinese]. (n.d.). In *T* (vol. 27, no. 1545, pp. 1-1004).
- Bore boluomiduo xin jing*. [In Chinese]. (n.d.). In *T* (vol. 8, no. 251, p. 848).
- Chang ahan jing*. [In Chinese]. (n.d.). In *T* (vol. 1, no. 1, pp. 1-149).
- Chaṭṭha Saṅgāyana CD*. Vipassana Research Institute. <https://tipitaka.org>
- Cūḷa-suññata Sutta: The Lesser Discourse on Emptiness*. (n.d.). Buddhadasana. www.budsas.org/ebud/ebut016.htm
- Cūḷa-suññata Sutta: The Lesser Discourse on Emptiness*. (2013, 30 November). In Access to Insight (BCBS Edition). <https://accessinsight.org/tipitaka/mn/mn.121.than.html>
- Da banniepan jing*. [In Chinese]. (n.d.). In *T* (vol. 1, no. 7, pp. 191-207).
- Dafanguang fo huayan jing*. [In Chinese]. (n.d.). In *T* (vol. 9, no. 278, pp. 395-788).

- Peacock, J. (2008). Suffering in mind: the Aetiology of suffering in early Buddhism. *Contemporary Buddhism*, 9(2), 209-226. <https://doi.org/10.1080/14639940802574068>
- Rudoy, V. I. (1994). The formation of Buddhist religious and philosophical tradition in Ancient and Early Medieval India. In Ye. P. Ostrovskaya, & V. I. Rudoy (Eds.), *The Buddhist view of world* (pp. 20-46). [In Russian]. Saint Petersburg: Andreyev i synovya.
- Siby, G. K., & Jung, P. G. (Eds.). (2016). *Cultural ontology of the self in pain*. New Delhi: Springer. <https://doi.org/10.1007/978-81-322-2601-7>
- Soothill, W. E., & Hodous, L. (1937). *A dictionary of Chinese Buddhist terms*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. www.mahajana.net/texts/kopia_lokalna/soothill-hodous.html
- Stepaniants, M. T. (Ed.). (2011). *Philosophy of Buddhism: encyclopedia*. [In Russian]. Moscow: Vostochnaya literatura.
- Strelkova, A. Yu. (2020a). Buddhism and Nietzsche: philosophical parallels. *Shidnij svit*, 1, 109-126. <https://doi.org/10.15407/orientw2020.01.109>
- Strelkova, A. Yu. (2020b). *Buddhism: philosophy of emptiness*. [In Ukrainian]. Kyiv: VD “Kyyevo-Mohylyans’ka akademiya”.
- Williams, P. (1998). *Altruism and reality: studies in the philosophy of the Bodhicaryāvātāra*. Richmond, Surrey: Curzon.

Received 08.11.2021

Anastasia Strelkova

The concept of «suffering» in Buddhism: ontological problematics

Unlike the most common in the modern studies – the psychological, ethical, socio-cultural – approaches to the problem of suffering, in this paper the philosophical problematics of ontological dimension of the suffering in the Buddhist philosophy is raised.

Many modern scholars are inclined to think that a more adequate translation for the Sanskrit term *duḥkha* is “unsatisfactoriness”. However, from the material presented in the article follows that this rendering does not feel the sense of the notion of *duḥkha* when it is examined in the ontological plane, and thus the traditional translation “suffering” in this sense remains more adequate. It is also shown that the etymology of the Sanskrit term *duḥkha* as a «improperly installed» axle of the wheel of a cart has strong connotations with the metaphor of the wheel and the symbol of swastika in the Buddhist cultural tradition (wheel of being, three turnings of the Wheel of Dharma etc.).

In this paper the main causes of suffering (self, body, ignorance, desire and other afflictions) exposed in Buddhist texts and scholarship are revised, and on the example of the *Cūḷasuññata-sutta* it is demonstrated that the real final cause of suffering in the Early Buddhism is our body and not our “self” and ignorance. While in the Mahayana Buddhism based on the philosophy of emptiness and the principle of nonduality, the dichotomy of soul and body is removed, the attainment of nirvana becomes possible in this body and the real cause and source of suffering becomes the ignorance. On the other hand, the paper argues that just the ontological view on the problem of suffering (under the angle of the principle of nonduality) provides us with understanding of the fact that the suffering can be overcome despite its indestructible ontological status.

Анастасія Стрелкова

Поняття «страждання» в буддизмі: онтологічна проблематика

На відміну від найбільш поширених у сучасних дослідженнях – психологічного, морально-етичного, соціо-культурного – підходів до проблеми страждання, у цій статті розкрито власне філософську проблематику, пов'язану з онтологічним виміром страждання в буддійській філософії.

Чимало сучасних дослідників дотримується погляду, що більш адекватним перекладом санскритського терміна *duḥkha* є «незадоволення» (unsatisfactoriness). Однак із наведеного в статті матеріалу випливає, що такий переклад не відповідає змісту поняття «духкха» при розгляді його в онтологічній площині, а отже, традиційний переклад «страждання» (suffering) у цьому розумінні залишається більш адекватним. Показано також, що етимологія санскритського терміна *duḥkha* як «погано встановленої» вісі колеса має потужні конотації, пов'язані з метафорою колеса і символом свастики в буддійській культурній традиції (Колесо буття, три оберти Колеса Дгарми тощо).

У статті переглянуто головні причини страждання («я», тіло, невідання, жадання та інші афекти), наведені в буддійських текстах та в дослідженнях, і на прикладі «Малої сутри про порожнечу» показано, що реальною кінцевою причиною страждання в ранньому буддизмі є наше тіло, а не «я» і невідання. Натомість у буддизмі магаяни, який постає на філософії порожнечі й на принципі неподвійності, дихотомія душі і тіла знімається, досягнення нірвани стає можливим у цьому тілі, а реальною причиною та джерелом страждання стає саме невідання. З іншого боку, у статті стверджується, що саме онтологічний погляд на проблему страждання (під кутом принципу неподвійності) дає розуміння того, що страждання можливо здолати попри його неусувний онтологічний статус.

Anastasia Strelkova, Doctor of sciences in Philosophy, Senior Research Fellow, H.S. Skovoroda Institute of Philosophy of NASU.

Анастасія Стрелкова, д. філос. н, с. н. с. Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України.

e-mail: anastasia3141@gmail.com
