

Буддійський ідеал нірвани в інтерпретації Нагарджуни

Стрелкова А.Ю., кандидат філософських наук, докторантка Інституту
філософії імені Г.С. Сковороди НАН України

У статті на матеріалах першоджерел проаналізовано тлумачення поняття нірвани одним з найвидатніших буддійських мислителів, засновником мадг'ямаки Нагарджуною (II ст.). З'ясовано філософські міркування, які лежать в основі його твердження про порожність нірвани, тотожність сансари та нірвани, а також показано, що з точки зору Нагарджуни нірвана має сенс лише як реальна практика.

Ключові слова: буддизм, Нагарджуна, мадг'ямака, шуньята, порожнеча, нірвана.

Усі школи буддизму магаяни вшановують як одного з найвизначніших буддійських патріархів індійського філософа та релігійного діяча Нагарджуну (II ст.). Він є засновником мадг'ямаки, першої філософської школи магаяни, яка власне стала підґрунтям для усієї Великої Колісниці. Без знання філософських міркувань цього мислителя неможливо збагнути смил вчення усіх більш пізніх шкіл буддизму, які розвинулися на території Китаю, Японії, Кореї та інших країн поширення магаянської версії буддизму. Особливо шанують його в Тибеті, де найбільш священними вважають чотири історичні постаті – Будду Шак'ямуні, Нагарджуну, Цонкапу та Далай Ламу [1, с. 5]. Авторитет Нагарджуни є настільки великим, що його навіть називають другим Буддою.

Згідно з вченням Нагарджуни та сутр праджняпараміти, які були його філософським підґрунтям, у світі не існує нічого абсолютного. Всі речі насправді є нереальними, ілюзорними, порожніми – звідси інша назва його школи, *шунья-вада*, тобто «вчення про порожнечу». Водночас, нірвана з точки зору буддиста є цариною абсолютної досконалості. Незважаючи на це, Нагарджуна стверджує, що нірвана також є порожньою. Завданням нашої статті буде поглянути на це протиріччя з точки зору Нагарджуни і з'ясувати, які філософські міркування лежать в основі тлумачення ним нірвани – остаточної мети буддійського Шляху.

Дослідженню філософії Нагарджуни та його школи у зарубіжній буддології присвячено чимало наукових праць, найвідоміші з яких належать таким вченим, як Т.Р.В. Мурті, Х. Накамура, К.В. Раманан, Р. Робінсон,

Ф. Стренг, К.К. Инада, Дж. Туччі, Й.В. де Йонг, М. Хан, Е. Джонстон, А. Кунст, Ф. Тола, К. Драгонетті, А.К. Уордер, Д.С. Руегг, Чжен Сюе-лі, К. Ліндтнер, Д. Калупагана та інші. Російською мовою одну з праць Нагарджуни переклав ще у 1904 р. Ф.І. Щербатської [2, с. 71], але початок фундаментального нагарджунознавства на теренах країн СНД пов'язаний насамперед з іменами І.М. Кутасової та В.П. Андросова. Їм належить репрезентативна низка перекладів, та значні наукові праці з цієї тематики.

Загалом в історії вивчення мадг'ямаки Є.О. Торчінов виділяє чотири основні інтерпретації *шунья-вади*: нігілістичну, релятивістську, абсолютистську та критичну [10, с. 83–84]. Перша з них вже не є релевантною у сучасній науці, решта ж інтерпретцій тією чи іншою мірою залишається присутньою у працях сучасних дослідників, адже філософське вчення Нагарджуни є надто витонченим і складним, а джерела не завжди надійними та аутентичними, що часом не дозволяє остаточно з'ясувати справжню думку самого мислителя. Зазначені чотири інтерпретації *шунья-вади*, попри свою несхожість, мають одну спільну рису – вони є «поглядом ззовні». Відтак, аби з'ясувати справжній стан речей, ми звернемося безпосередньо до текстів Нагарджуни мовою оригіналу.

Пензлю Нагарджуни належить низка праць, найголовнішою з яких є «Корінні строфи про серединність» (санскр. «Муламадг'ямака-каріка», кит. «Чжун-лунь»). Цей текст покладено в основу китайської мадг'ямаки, так званої «школи трьох трактатів» (*саньлунь-цзун*), разом з двома іншими трактатами, а саме: ще один твір самого Нагарджуни – «Трактат про дванадцять аспектів [порожнечі]» (санскр. «Двадаша-нікая-шастра», кит. «Шиермень-лунь») та «Трактат ста [віршів]» його учня Ар'ядеви (санскр. «Шата-шастра», кит. Бай-лунь). Усі три трактати було перекладено Кумарадживою з санскриту на китайську мову на початку V ст.

У цьому дослідженні ми спиратимемося, у першу чергу, на дві праці Нагарджуни: «Корінні строфи про серединність» та «Трактат про дванадцять аспектів [порожнечі]» в їх китайській версії. Тексти Нагарджуни були

первинно написані ним на санскриті, але історія впорядкувала їх долю так, що значна кількість його текстів дійшла до нас лише в тибетському чи в китайському перекладі. Зокрема «Трактат про дванадцять аспектів [порожнечі]», будучи одним з трьох трактатів, які в перекладі Кумарадживи стали основою китайської мадґ'ямаки, зберігся лише в цьому китайському перекладі і не всіма дослідниками визнається як аутентичний. Однак у питанні авторства «Двадаша-ніка-я-шастри» ми поділяємо історико-культурологічний підхід В.П. Андросова (див. [1, с. 62–63]) і розглядаємо цей трактат як «нагарджуніанський», адже за змістом і за місцем, яке він посідає в буддійській традиції, він безпосередньо пов'язаний, сприймається і вшановується як важливий твір Нагарджуни. Засновник школи *саньлунь* Цзі-цзан, приміром, поціновує цей текст на рівних з головним твором Нагарджуни «Корінні строфи про серединність»: «“Трактат про дванадцять аспектів [порожнечі]” та “Корінні строфи про серединність” хоча й різняться за назвами, але у відженанні хвороб та відкритті Шляху їхнє значення однаково велике» [10]¹.

Будда Шак'ямуні першим почав проповідувати Чотири шляхетні істини та інші доктрини, які стали основою буддизму, говорячи словами буддійської історіографії він вперше обернув Колесо Дгарми (Вчення). Сутри ж праджняпараміти та Нагарджуна змусили Колесо Дгарми зробити наступний оберт. Буддійська філософія зазнала радикальних змін, адже тепер вона заперечувала те, що стверджував первинний буддизм: що дгарми (психофізичні елементи, які утворюють струмінь буття) існують *реально*. Адже Будда Шак'ямуні у найперших своїх проповідях розкрив зміст та причину страждання: вона полягає у вірі в існування та прив'язаності до нашого власного «я» і до речей як до реально існуючих сутностей. Будда шляхом філософського аналізу показав, що «я» є лише назвою, якій в реальності нічого не відповідає, насправді ж існують лише дгарми, психофізичні

¹ Якщо не зазначено інше, цитати з першоджерел наведено в перекладі авторки з мови оригіналу за зазначеним першоджерелом.

елементи, які і утворюють потік нашої свідомості, подібно до того як дерева утворюють ліс, але фактично існує не «ліс», а лише реальні дерева, натомість «ліс» – це просто *порожня* назва, з точки зору реальності його просто немає. Якщо ж «я» є ілюзією, то його страждання також є ілюзією – коли людина усвідомлює, що джерело страждання знаходиться в лише у її способі мислення, вона стає на шлях звільнення від страждання, на шлях до нирвани.

Однак буддизм магаяни був логічно послідовним, коли продовжив деконструкцію «я», здійснену гінаяною, і виголосив, що дгарми, з яких складаються речі, є так само порожніми й ілюзорними, як і самі речі (як і ліс, дерева так само реально не існують – це теж лише слова). Але у цьому разі поставало питання про докорінні зміни у всій буддійській онтології та сотеріології, адже «порожніми» були проголошені і Чотири шляхетні істини, і навіть мета буддійського шляху – нирвана.

Підхоплюючи ідеї перших маганських текстів, сутр праджняпараміти, про ілюзорність дискурсивних структур, Нагарджуна у трактаті «Сімдесят строф про порожнечість» говорить: «Немає ніякої ні самоті, ні несамоті, ні самоті та несамоті водночас, і нічого іншого [у тім же роді]. [Ти питаєш], чому так? Усі слова, що позначають самотійне існування (*свабгава*), є порожніми, подібно до [слова] “нірвана” [1, с. 343]». Слова є лише тимчасовими, умовними назвами: позначаючи речі, вони не є їхньою реальною сутністю (*свабгава*), слова залишаються, а речі зникають, неначе вислизаючи зі своїх назв і залишаючи їх таким чином порожніми. Тож з точки зору Нагарджуни, нирвана, насправді є лише «порожньою» назвою, за якою не стоїть ніякої самотійної реальності (санскр. *свабгава*, кит. *цзи сін*, яп. *дзісьо*).

З іменем Нагарджуни пов'язують також славетне твердження про те, що сансара – це і є нирвана [9, с. 88–89]. Погляньмо ж більш уважно на міркування мислителя щодо того, яким чином нирвана може бути порожньою (ілюзорною) і навіть, більше того, бути своєю протилежністю, світом страждання – сансарою?

Різні школи буддизму гінаяни по-різному розуміли співвідношення

сансари та нирвани: це могли бути дві окремі, істинна та неістинна реальності (вайбгашики), або ж реальність могла визнаватися лише за сансарою, припиненням якої вважали нирвану (саутрантики). Але буддизм магаяни зробив рішучий крок, який перевернув всю попередню буддійську філософію – він визнав, що нирвана є присутньою в самій сансарі, що абсолют є іманентним феноменам. Вчення мадг'ямаки не ще не виголошує відверто цієї ідеї як такої, але вже готує підґрунтя для неї, руйнуючи нездоланну межу між світом істини та звичайним світом.

У «Вішеша-чінті-браhma-паріпріччха-сутрі» сказано (переклад Д. Судзукі): «Сутність усіх речей насправді є вільною від прив'язаності, властивостей та бажань; тому вони є чистими, і, оскільки вони є чистими, ми знаємо, що сутність народжень-та-смертей² – це сутність нирвани, і що сутність нирвани є сутністю народжень-та-смертей. Іншими словами, нирвану не слід шукати за межами цього світу, який, не зважаючи на свою мінливість, у реальності – ніщо інше як сама нирвана» [8, с. 345]. Хоча Д. Судзукі дає не точний переклад, а радше переказ цього місця, але сутра справді говорить, що «сутність сансари – це нирвана, сутність нирвани – це сутність всіх речей» [6].

Не виключено, що Нагарджуна має на увазі цю ж таки «Вішеша-чінті-браhma-паріпріччха-сутру», коли у «Корінних строфах про серединність» пише: «Нирвана існує невіддільно від сансари. Якщо справді так, то як же їх розрізнити! [Коли йдеться] про справжню реальність (*ши сян*) всіх дгарм у вищому розумінні не стверджується, що нирвана існує окремо від сансари. Як сказано у сутрі: «Нирвана – це і є сансара. Сансара – це і є нирвана». Тож говорячи про справжню реальність всіх дгарм, як можна стверджувати, що це сансара, а це нирвана?!» [3]. Відомим є також інше його висловлювання з цього приводу: «Між нирваною та сансарою немає ані найменшої відмінності. І між сансарою та нирваною також немає ані найменшої відмінності. ... Справжня царина нирвани та царина сансари: так дві царини ані на волосинку

² «Народження-та-смерті» – це переклад слова «сансара» китайською, а також японською мовами.

не відрізняються» [3].

Між нірваною та сансарою немає ані найменшої вимінності, бо світ сансари насправді є ілюзорним, це лише тінь реальності, а не сама реальність – такими є всі речі (дгарми) феноменального світу. Але якщо всі вони є лише ілюзією, то насправді нічому народжуватися та гинути, а вічний світ, де ніщо не змінюється, а отже ніколи не зазнає страждання, це і є світ нірвани. Таким чином у сансарі насправді не відбувається ніяких змін, іншими словами немає страждання, а це власне і є головною ознакою нірвани. Тож розрізнення сансари і нірвани є лише ілюзорним.

До проблеми сансари і нірвани можна підійти й з іншого боку: як слова так і речі – все виникає у взаємному зв'язку. Тому негативна діалектика Нагарджуни є усепроникною, ніщо не вислизає з-під її гострого і безжального леза. Метод Нагарджуни простий: всі речі встановлюються одна відносно іншої, а отже не мають самостійного існування. Так і нірвана існує лише завдяки сансарі, а отже реально не існує: «Через наявність п'яти скандг, дванадцяти аятана, вісімнадцяти дгату – зумовлених (*самскріта*) дгарм говорять про існування «я». ... Але якщо скандги, аятана та дгату порожні, то немає більше ніякої речі (дгарми), яку можна було б назвати «я». ... Як сказано в сутрі: «Будда мовив до ченців-бг'ікшу: «Завдяки «я», існує «мое», якщо «я» не буде, то не буде і «мого»». Так зумовлені (*самскріта*) дгарми є порожніми, а відтак, знай, що й незумовлена дгарма нірвана теж є порожньою. Чому? Коли зникають ці п'ять скандг і більше ніяких інших п'яти скандг не виникає – це зветься нірваною. Але п'ять скандг самі порожні од самого початку, зникнення чого ж тоді зветься нірваною? До того ж «я» теж є порожнім, то хто ж тоді досягає нірвани?» [4]. Незумовлене є припиненням зумовленості, а, отже, не може існувати без свого об'єкту, тому викривши ілюзорність речей зумовленого світу, ми вимушені визнати ілюзорність намагання звільнитися з їхніх тенетів.

Втім, якщо придивитися уважніше, зумовлені дгарми є порожніми також з точки зору звичайної логіки. П'ять скандг, дванадцять аятана,

вісімнадцять дгату – це способи класифікації дгарм з точки зору процесу сприйняття. З іншого боку, всі дгарми поділяються на зумовлені (*самскріта*) та незумовлені (*асамскріта*). Ось як Нагарджуна пояснює, що таке зумовлені дгарми: «Запитання: що таке зумовлені (*самскріта*) дгарми? Відповідь: ... подібно до того, як голова, очі, живіт, спина, плечі, руки, долоні, ноги є ознаками людини, так *народження, перебування та знищення* [є ознаками зумовлених дгарм]»³ [4].

Існування *самскріта*-дгарм справді нелогічне. Чому? Як ми побачили, *самскріта*-дгарми – це ті дгарми, яким властиві три ознаки: *народження, перебування та загибель* (тому це мінливий світ, що в ньому панує страждання – це сансара). Але *народження, перебування та загибель* самі по собі теж є *самскріта*-дгармами (див. класифікацію на 75 чи 100 дгарм [5, с. 227]). Тож кожна з них, за визначенням, також повинна мати три згадані ознаки – *народження, перебування та загибель*. Народження має мати своє *народження, перебування і загибель*, народження народження також має мати свої *народження, перебування та загибель* і так до нескінченності (те саме можна сказати і про перебування та знищення). Таким чином Нагарджуна спостеріг логічну суперечність, присутню в класифікації дгарм, яка підриває з середини уявлення про наріжний для буддизму поділ дгарм на *самскріта* та *асамскріта* (зумовлені та незумовлені дгарми). У «Двадаша-нікая-шастрі» читаємо: «Якщо народження – це зумовлена дгарма, то воно повинне мати три ознаки [– *народження, перебування і загибель*]. Ці три ознаки також повинні мати три ознаки і так повторюється до нескінченності. Так само з перебуванням та знищенням» [4].

Тож існування зумовлених дгарм виявляється неможливим. Але цим все не обмежується, адже тут вступає у дію принцип взаємозумовленості: «Завдяки тому, що ми *розрізняємо* народження, перебування та знищення, є народження. Незумовлені ж дгарми не можуть бути об'єктом розрізнення,

³ Зазвичай називають не три, а чотири ознаки зумовлених дгарм: народження перебування, змінення та загибель. На разі «змінення» включено в процес «загибелі».

відтак вони не мають народження, так само, як перебування та знищення. Оскільки народження, перебування та знищення порожні (ілюзорні), то порожні і [всі] зумовлені дгарми. Оскільки зумовлені дгарми порожні, то так само порожні і незумовлені дгарми: адже зумовлені існують завдяки незумовленим. Оскільки і зумовлені дгарми, і незумовлені дгарми є порожніми, то [взагалі] всі дгарми є порожніми [адже цим охоплені всі дгарми]» [4]. Так Нагарджуна обгрунтовує славетну тезу сутр праджняпараміти про порожність всіх дгарм.

Знову ж таки, неможливо знищити те, чого і так немає. Тож якщо нірвана є знищенням зумовленості, а зумовлені дгарми реально не існують, то і сама нірвана є неможливою: «Оскільки народження, перебування, знищення, тобто ознаки зумовлених дгарм, не постають (不成), зумовлені дгарми є порожніми (ілюзорними). Оскільки зумовлені дгарми є порожніми, то і незумовлені дгарми є порожніми. Чому? Знищення зумовленого зветься незумовленим – нірваною. Відтак нірвана теж порожня (ілюзорна)» [4].

Нагарджуна звертає увагу на ще одну логічну проблему, пов'язану з нірваною. Ми пізнаємо речі за їхніми ознаками, але ознаки може мати лише те, що є виявленим. Нірвана як незумовлена дгарма не може належати до світу виявлених речей. Тому в буддійських текстах можна натрапити на твердження, що відсутність ознак (у сян) – це і є ознака (сян) нірвани. Проте Нагарджуна категорично не погоджується з цим твердженням: «Не-народження, не-перебування, не-знищення – це ознаки незумовленості. Але, якщо немає народження, перебування та знищення, то немає і дгарми (речі). Якщо немає дгарми (речі), то не може бути і ознак. Якщо сказати, що відсутність ознак – це ознака нірвани, то це не так. Адже, якщо відсутність ознак буде ознакою нірвани, то за якою ж ознакою ми дізнаємось, що вона не має ознак (у сян). Припустімо, що ми дізнаємося про відсутність у неї ознак за наявністю [певної] ознаки, тоді як це можна називати «відсутністю ознак»?! Якщо ж ми дізнаємося про відсутність ознак за відсутністю ознак, то «відсутність ознак» – це відсутність (ніщо) (у), а ніщо знати неможливо»

[4].

Абсурдність цієї ситуації автор пояснює ще наочніше за допомогою аналогії: «Це подібне до того, як різноманітні плаття всі мають [свої певні] ознаки, і лише одне не має жодних ознак (*у сян*), позаяк саме відсутність ознак є його ознакою. І вас прохають взяти плаття, яке не має ознак, і так вам треба розпізнати плаття без ознак і взяти його» [4]. Нірвана не має ознак, за якими її можна розпізнати, і тому в принципі не може бути об'єктом розрізнення, а відтак для розрізнюючого суб'єкта нірвана не існує взагалі. У площині дискурсивного мислення нірвана може бути лише порожньою назвою.

Таким чином, підсумовуючи, можна сказати, що Нагарджуна, підходячи до питання з різних точок зору, показує, що нірвана є порожньою: бо порожніми є всі назви, не виключаючи слова «нірвана», бо шляхом логічного аналізу її неможливо відрізнити від сансари, бо логічно суперечливим є існування зумовлених дгарм як таких, що у свою чергу позбавляє сенсу звільнення від них (нірвану), бо відсутність ознак не може бути ознакою нірвани, а також тому, що нірвана не може бути об'єктом розрізнення.

Однак, коли, здавалося б остаточно доведено, що нірвана є порожньою (ілюзорною), ми натрапляємо в «Корінних строфах про серединність» Нагарджуни на інше твердження: «Без цієї порожнечі – не було б і шляху до нірвани» [3]. Без порожнечі немає нірвани! Тож насправді Нагарджуна все ж таки не відмовляється від ідеалу нірвани. Саме в цьому сенсі *шуньята* (порожнеча) виявляється синонімом *татхати* (таковості). Не дарма традиція вшановує Нагарджуну не стільки як логіка, скільки як практика буддизму. Для практика ж нірвана завжди залишається найвищою метою. Знищення нірвани у Нагарджуни відбувається у метафізичній площині: нірвана як поняття є ілюзією. Осягнення порожнечі (ілюзорності) наших уявлень про реальність (і нірвану, зокрема) не знищує саму реальність, а, навпаки, так би мовити, розчищає шлях до неї. Реально нірвана існує лише для практикуючого, але не для розрізнюючого суб'єкта.

Таким чином, якщо виділити в буддійській філософії порожнечі три шари (порожнеча речей, порожнеча понять та порожнеча свідомості)⁴, то цілком очевидно, що всі три шари є присутніми у Нагарджуни. Зазвичай з іменем Нагарджуни пов'язують саме «порожнечу понять», філософію «порожнечі» як ілюзорності будь-яких дискурсивних структур. Але «порожнеча понять» потрібна Нагардjunі лише для того, аби відкрити шлях до нирвани – царини, порожньої від дискурсивних структур, що власне і є «порожнечею свідомості».

Література

1. Андросов В.П. Буддизм Нагарджуны: Религиозно-философские трактаты. – М.: Издательская фирма “Восточная литература” РАН, 2000. – 799 с.
2. Андросов В.П. Нагарджуна и его учение. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. – 269 с.
3. Нагарджуна. Чжун лунь (Трактат про серединність, санскр. Муламадг’ямака-каріка) // Тайсьо сінсю Дайдзокьо. – Т. 30. – № 1564. – С. 1–39. (<http://www.l.u-tokyo.ac.jp/~sat/>)
4. Нагарджуна. Шиерменьлунь (Трактат про дванадцять аспектів [порожнечі]), санскр. Двадаша-нікая-шастра) // Тайсьо сінсю Дайдзокьо. – Т. 30. – № 1568. – С. 159–167. (<http://www.l.u-tokyo.ac.jp>)
5. Розенберг О.О. Труды по буддизму. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства “Наука”, 1991. – 295 с.
6. Сіі фатянь совень цзін (санскр. Вішеша-чінті-брагма-паріпріччхасутра) (пер. Кумарадживи) // Тайсьо сінсю Дайдзокьо. – Т. 15. – № 586. – С. 33–62. (<http://www.l.u-tokyo.ac.jp>)
7. Стрелкова А.Ю. Погляд крізь порожнечу (філософія «порожнечі» як основа буддизму) // Δόξα / Докса. Збірник наукових праць з філософії та філології. – Вип. 15. Універсальні виміри культури. – Одеса: ОНУ ім. І.І. Мечникова, 2010. – С.325–333.
8. Судзуки Д.Т. Основные принципы буддизма махаяны. – СПб.: Наука, 2002. – 382 с.
9. Торчинов Е.А. Введение в буддологию. Курс лекций. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – 304 с.
10. Цзі-цзан. Шиерменьлунь шу // Тайсьо сінсю Дайдзокьо. – Т. 42. – № 1825. – С. 171–212. (<http://www.l.u-tokyo.ac.jp>)

⁴ Детальніше про це див. [7].

БУДДИЙСКИЙ ИДЕАЛ НИРВАНЫ В ИНТЕРПРЕТАЦИИ НАГАРДЖУНЫ

А.Ю. Стрелкова

В статье на материалах первоисточников проанализировано толкование понятия нирваны одним из самых выдающихся буддийских мыслителей, основателем мадхьямаки Нагарджуной (II в.). Выяснены философские доводы, лежащие в основе его утверждения про пустоту нирваны, тождество сансары и нирваны, а также показано, что с точки зрения Нагарджуны нирвана имеет смысл только как реальная практика.

Ключевые слова: буддизм, Нагарджуна, мадхьямака, шуньята, пустота, нирвана.

THE BUDDHIST IDEAL OF NIRVANA IN THE INTERPRETATION OF NAGARJUNA

A.Yu. Strelkova

In this article on the basis of original sources is analyzed the interpretation of the notion of nirvana by one of the most famous Buddhist thinkers, founder of Madhyamaka Nagarjuna (II c.). The philosophical argumentation on which is based his assertion of emptiness of nirvana, identity of nirvana and samsara are brought to light. At the same time it is shown that according to Nagarjuna nirvana has sense only as real practice.

Key words: Buddhism, Nagarjuna, Madhyamaka, *sunyata*, emptiness, nirvana.