

УДК 16(091)+294.3(091)

С. С. Пхиденко – кандидат філософських наук, доцент
кафедри філософії і релігієзнавства Волинського
національного університету імені Лесі Українки

Логіко-філософські засади концепції Татхагатагарбхі в китайському буддизмі

*Роботу виконано на кафедрі філософії
і релігієзнавства ВНУ ім. Лесі Українки*

Охарактеризовано історію становлення й особливості китайського буддизму, вплив традиційної філософії Китаю на формування визначальних положень Махаяни. Проаналізовано основні принципи спасіння (пробудження) шляхом аналізу та трансформації свідомості, дотримання настанов із медитації і правильного мислення, долучення до *дхармового тіла* Будди як універсальної, абсолютно чистої, сповна пробудженої свідомості, головними ознаками якої є гальмування розподільного мислення й усунення усвідомлення власного “Я”.

Ключові слова: китайський буддизм, Татхагатагарбхі, Махаяна, алая – віджняна, праджня – параміта, *істинна свідомість, хибне мислення, манас, дхармове тіло, скандхі, рупа й чітта.*

Пхиденко С. С. Логико-философские основания концепции Татхагатагарбхи в китайском буддизме.

В статье рассматривается история становления и особенности китайского буддизма, влияние традиционной философии Китая на формирование определяющих положений Махаяны. Исследуются основные принципы спасения (пробуждения) путем анализа и трансформации сознания, соблюдения наставлений по медитации и правильному мышлению, приобщения к Дхармовому Телу Будды как абсолютно чистому и сполна пробужденному сознанию, главным признаком которого являются торможение разделяющего мышления и устранение осознания собственного “Я”.

Ключевые слова: китайский буддизм, Татхагатагарбхи, Махаяна, алая – виджняна, праджня – парамита, *истинное сознание, ложное мышление, манас, дхармовое тело, скандхи, рупа и читта.*

Pkhydenko S. S. The Logical and Philosophical Fundamentals of the Tatkhatagarbkhī Teaching in a Chinese Buddhism. The essay focuses on the logical and philosophical fundamentals of the Tatkhatagarbkhī Teaching in a Chinese Buddhism. Under consideration are the characteristics of a Chinese Buddhism and the history of its formation. The author the impact of the explores traditional philosophy of China on the inception of ontological Tenets of the Mahayana. The research is also concerned with the basic principles of salvation (awakening) through analysis and transformation of consciousness, observance of the precepts of meditation and correct thinking, administration of the sacrament to the Dharma Body of Buddha as an absolute and completely awoken consciousness. The primary symptoms of the latter are inhibited divisional thinking and eliminated awareness of ones own “Self”.

Key words: Chinese buddhism, Tatkhatagarbkhī, Mahayana, alaya-vidzhnyana, pradjhnyana-paramita, True consciousness, fallible thinking, manas, Dharma Body, skandkhi, rupa and chitta.

Постановка наукової проблеми та її значення. Сьогодні помітно зростає інтерес науковців до проблем буддизму загалом і китайського – зокрема, адже саме останній став історичною основою для всього далекосхідного буддизму. Цей інтерес зумовлений щонайменше двома причинами: по-перше, Європа відкрила для себе феномен релігійно-філософського вчення Будди та його послідовників, яке значною мірою відрізняється від християнської релігії; по-друге, буддизм швидко здобув світове визнання великої кількості населення багатьох азійських й інших країн. Однак логіко-філософська й морально-етична інтерпретації вчення Будди мають бути значно кращими, зокрема в роботах вітчизняних дослідників.

Особливо обмаль досліджень буддизму другої хвилі – Махаяни, яка торувала собі шлях через Китай, а згодом – Корею, В’єтнам, Японію, до сучасних Європи й Америки. Значний інтерес для філософів-дослідників і буддологів становить *логіко-філософська основа китайського буддизму*. Вона містить у собі особливості, які певним чином уплинули на аналіз свідомості й логічного мислення філософських шкіл китайського буддизму.

Саме дослідження цієї проблеми – **мета** цієї статті.

Виклад основного матеріалу й обґрунтування отриманих результатів дослідження. Із часів проникнення буддизму (Махаяни) до Китаю, де відбулася його реінтерпретація на китайський манер, за основу було взято вчення йогачарів (віджнянавадинів). Це давало можливість зберегти основи

індійського буддизму, надавши йому нового обличчя. На думку відомого російського буддолога Є. О. Торчинова, цей процес “пов’язаний з розквітом в Китаї теорії *Татхагатагарбхі*” [1, 6].

Назва цієї теорії складається з двох слів. Перше – “*Татхагата*” – епітет самого Будди; друге – “*гарбхі*” – має кілька значень: “умістище Будди”, “зародок Будди”. Згідно з теорією, кожна жива людина має в собі зародок Будди, вона потенційно наділена такою ознакою. Її ж реалізація залежить від самих людей, які прагнуть стати відродженими. Така концепція лягла в основу китайського буддизму, а з певними відмінностями, – і тибетського.

Саме пробудження залежить від природи ума (*चित्ति*), який присутній в усіх актах свідомості. Його вплив і значення настільки важливі, що в уяві китайських провідників Махаяни було популярним гасло: “Наш ум (*चित्ता*) є самий Будда”, із тією різницею, що ум того, хто прагне пробудження – Будда із затьмареною свідомістю. А людина в стані “буддовості” – істота із чистою свідомістю Будди, позбавленою всіляких афектів. Саме такий ум й отримав назву *Татхагатагарбхі* як своєрідне вмістище. Воно і є тим зародком Будди, властивим кожному, хто прагне переродження та звільнення.

Поєднання теорії чистої свідомості з *гарбхі* є основою китайської філософської інтерпретації вчення віджнанавадинів (йогачарів). Їхній зв’язок виразився навіть у тім, що в теорію *алая-віджнана* була додана ще одна – дев’ята модифікація свідомості – *амала-віджнана* (незатьмарена свідомість), яка дорівнювала самому *тілу* Будди. Унаслідок такого поєднання двох видів свідомості змінилася і сама сутність *алая-віджнани*. Теоретики індійської йогачари вважали, що існує безліч *алая-віджнани*, оскільки є багато людей. Китайська інтерпретація сутності цієї свідомості заперечила безліч свідомостей. *Алая-віджнана* стала тлумачитись як єдина, універсальна, духовна субстанція, як *єдиний абсолютний ум*, до якого і слід прагнути.

Китайський варіант віджнана-вади полягав не лише в такій інтерпретації свідомості. На думку інтерпретаторів китайської буддистської філософії, логіку мислення потрібно доповнити й підкріпити конфуціанським ученням про те, що людина за своєю природою є добра й наперед наділена морально досконалими чеснотами. Такий підхід цілком відповідав вимогам *Татхагатагарбхі*. Водночас, він давав можливість поєднати логіку мислення з моральними цінностями практичної діяльності людини в душі Конфуція.

Не стояло осторонь китайської інтерпретації буддистської теорії свідомості і вчення конфуціанців та даосів про “сердечне” мислення. Воно також було органічно вплетено в теорію *Татхагатагарбхі* й ще більше надавало китайській оригінальності класичній філософії буддизму.

З огляду на такі ознаки, філософія китайського буддизму була своєрідним поєднанням світоглядних концепцій, основних принципів та ідей буддизму, конфуціанства й даосизму.

Найбільше вплинули на формування китайської інтерпретації філософії та логіки буддизму праці “Трактат про пробудження віри в Махаяну”, “Про начала людини”, “Про основи вдосконалення свідомості”, написані, очевидно, у середині першого тисячоліття нашої ери. Якщо першу з них приписують індійському мислителю Ашвагхоші, – хоча й існують сумніви в його авторстві, – перекладену китайською мовою проповідником буддизму Парамартхою, то дві останні праці написали китайські буддисти. Усі три трактати й заклали основи теорії *гарбхі*.

Крім них, тоді в Китаї була низка сутр, особливо в стилі “праджня-параміта”. Його основне призначення – висвітити премудрість, яка “перевозить” на той берег людського існування, спасаючи шляхом відродження. Це передусім тексти, у яких ідеться про інтуїтивну мудрість, інтуїцію пустоти. Вони пропитували вчення Нагарджуни про шуньяваду. Особливо популярною з них, зокрема, була “Сутра серця праджня-параміта”, Незважаючи на те, що це був твір “вужкої колісниці” – хінаїани, він популярно й емоційно пропитував шлях “на той берег” – до нирвани. Наступна сутра – “Ваджрачхедика праджня-параміта”, відома як “Алмазна сутра”. Цей твір у руслі вимог махаяни зробив чимало для підготовки теорії *гарбхі*. У ньому ідеалом, за словами Будди, стає не архат, який досяг нирвани, а бодхісаттва (пробуджений), який, заради спасіння інших, відмовляється від нирвани. У сутрі Будда заперечує свої фізичні ознаки як людини. Будду неможливо відчувати, його можна лише наслідувати, оскільки його треба розуміти тільки як синонім істинної реальності, долучитися до якої може кожен шляхом оволодіння своєю свідомістю. Зрештою, надзвичайно впливовим на формування китайського буддизму був трактат Асанги “Компендіум Махаяни”.

Слід відзначити, що на тоді й потім єдиного вчення Татхагатагарбхі в Китаї не було. Натомість з'явилася низка філософських шкіл, які постійно сперечалися одна з одною, доказуючи власне бачення філософії свідомості буддизму як найбільш істинне й найкорисніше.

Є. О. Торчинов, цілком справедливо вважає, що такі школи й течії мали передусім атомарний характер. Наприклад, школа *Лунь* займалася коментарями філософії та логіки мадх'яміка, йогачара – основних шкіл індійської махаяни. Деякі інші надавали перевагу працям знаменитих теоретиків і реформаторів буддизму – індійським мислителям Нагарджуни й Васубандху. Однак ці школи, надавши певного імпульсу в поживленні китайської філософії буддизму, зійшли з арени. Вони надмірно пропагували теорії автентичного індійського буддизму, не ставлячи його на китайський релігійно-філософський ґрунт.

Найбільшу роль у формуванні теорії Татхагатагарбхі відіграли школи *Тяньтай* – (згодом у Японії – *Тендай*) і, особливо, – *Хуаянь* і *Чань* (японське – Дзен).

Школа *Тяньтай*, на перший погляд, коментувала трактати теоретика махаяни Нагарджуни. Однак, насправді, вона створила китайський варіант індійської “широкої колісниці”, узявши за основу власне вчення про гарбхі. Філософська доктрина Тяньтай ґрунтувалася на двох ідеях – концепції “єдиного ума” і доктрині, яку називали “В одному акті свідомості – три тисячі світів” (2, 187). Усі три тисячі світів існують і об'єктивно, і як зміст свідомості істот, проте лише за умови, що всі вони ґрунтуються на *єдиному умі будди* – абсолютній свідомості. Вона і є справжньою реальністю Все-світу й кожної істоти. Ця концепція китайського варіанта буддистського пантеїзму суттєво відрізнялася від учення і Нагарджуни, і інших китайських філософських шкіл. Усі вони вважали, що природою Будди наділені тільки істоти, а не природна дійсність. Школа *Тяньтай*, навпаки, намагалася в абсолютній свідомості Будди поєднати суб'єкт й об'єкт пізнання, обґрунтувати на китайський даоський зразок органічну єдність того, що мислить, і того, про що мислиться, і, отже, забезпечити в межах буддизму вихід на “космічне” мислення одну із “родзинок” китайської логіки.

Важливий аспект учення цієї школи – концепція потрійної істини. Зовні вона нагадувала вчення Нагарджуни про дві істини. Перша істина школи *Тяньтай* гласить, що кожне явище є беззмістовним і позбавленим глузду, адже воно несамосуще, оскільки породжене якоюсь причиною та певними умовами, які й передають йому свою сутність. Ще Нагарджуна називав таку істину “істиною пустоти”. Школа тяньтай, інакше кажучи, не змогла обійти проблему відношення причини й наслідку, яка завжди стояла в центрі уваги багатьох класичних даршан, а також шкіл раннього буддизму.

Друга істина – істина про хибне. За каламбуром цих логічних понять криється прагнення оригінально тлумачити складні й суперечливі відношення між поняттями “істинне” та “хибне”. Істина, на думку теоретиків школи, не може існувати, з огляду на те, що вона є лише умовною. Оскільки всі явища спричинені, вони позбавлені власної сутності, яка, і лише вона, може бути необхідним підґрунтям істинності. Тому всі явища нагадують ілюзорні утворення, породження фантазії. Отож там, де говорять про істину, існує тільки ілюзія істини. Єдиною істиною може бути твердження про наявність хибного, звідси – й істинність хибного.

Третя істина *тяньтай* властива більшості буддистських шкіл, які схилилися до логічного кредо, що істинними не можуть бути протилежності. Істина – посередині між ними. Цей погляд став для китайських філософів-буддистів абсолютною істиною, адже вона “приписується” самому Будді Шак'ямуні. Проголосивши істину єдиним шляхом до спасіння, він повчав: “Стверджувати, що все існує, – це одна крайність, стверджувати, що ніщо не існує, – це друга крайність. Уникаючи крайнощів, мудрець проповідує середнє положення” [3, 80].

Із трьох видів істини школа *Тяньтай* визнає справді істинною третю. Перші дві спрямовані на те, щоб доказати, що неадекватне пізнання природи породжує лише хибність. Її підґрунтям є відсутність тотожності чуттєвого природного світу й абсолютної свідомості Будди. Світ у своїй реальності можна відтворити лише в єдності з *єдиним умом*. Досягнення цієї мети здатна забезпечити тільки спеціальна психопрактика, розроблена школою Тяньтай, в основі якої лежала йогівська практика. На основі такого підходу ґрунтувалася теорія про тотожність сансари й нирвани.

Чи не найбільше доклала зусиль для формування філософії та логіки Татхагатагарбхі школа *Хуаянь*. Характерна її особливість полягала в тім, що вона висувала на передній план теоретичні обґрунтування, забуваючи часто релігійно-практичну сторону справи.

Девізом школи стало одне із чотирьох положень – “усе в одному, і одне у всьому”. Цей філософський принцип побудовано на міфологічній основі. У “Гандав’юха сутрі” змальовано образ бога Індри у вигляді мережі, сплетеної з коштовних каменів. Кожен із них висвічувався в усіх каменях, а всі – у кожному з них. Завдяки такій метафорі теоретики школи Хуаянь тлумачили дхармову особливість світу та його цілісність. У кожному камені-елементі криється весь світ, а світ як ціле, становить єдність елементів. У такій формулі ставилась і вирішувалась логіко-філософська проблема відношення частини й цілого, загального й одиничного. Ця проблема поставлена задля її всебічного аналізу у вигляді прямої і оберненої формули: 1. Усе в одному. 2. Одне в усьому. 3. Усе в усьому. 4. Одне в одному [2, 191].

Ці максими вимагають розгадки. Мислителі школи Хуаянь за допомогою ключових понять “принцип” і “феномен” розгорнули навколо них філософсько-логічну й релігійну систему вчення. Воно сягає своїми коренями в глибини стародавньої китайської філософії. У творах Сюнь-цзи (III ст. до н. е) згадано поняття “принцип” (*лі*). Фундатори школи Хуаянь зробили його головною категорією своєї системи, яку й назвали “принципологією”.

Визначальна ознака цього поняття спочатку була пов’язана з упорядкуванням й оформленням усього суцього. Згодом його стали тлумачити як “правило”, “норма”, “принцип”, “розумність”, як раціональний, смислоутворюючий принцип, що відповідає основним вимогам *лі*.

Поняття-феном (*ші*) набуло значення уявлення про речі, сутності, дхарми. Якщо *лі* тлумачилось як сталість і стабільність, то *ші* – тимчасовість, минучість, змінюваність. У такій інтерпретації обидва поняття були вплетені в буддійський контекст. Беручи до уваги концепцію махаяни про тотожність нірвани й сансари, хуаянські філософи трактували “принципи” і “феномени” (речі) як тотожні. Феномени набули статусу проявів принципу, без якого реально не існували, вони стали йому тотожні. Увесь світ речей оголошено взаємозв’язаним єдиним принципом: “у кожній піщинці Ганга містяться всі світи”, – і навпаки.

Як сучасне порівняння, дослідник китайського буддизму Є. О. Торчинов наводить приклад голограми, кожен сколок якої містить у собі інформацію про ціле. На його думку, принцип голографічності набуває нині ознак головних принципів побудови нової наукової парадигми з погляду методології науки. Світ у його справжній реальності також – єдина система “принципу”, який проявляється в речах, кожна з яких, у свою чергу, несе в собі решту всіх. Цей світ і є *тіло* та *великий ум* Будди, які існують лише за умови проявів в одиничних умах (серцях) істот.

Школа Хуаянь претендувала на найповніше висвітлення філософії буддизму в обох варіантах як *єдина колісниця*. Засновник школи Фа-цзан у праці “Трактат про п’ять вчень” розглядає зв’язок народного буддизму, а також обох течій – хінаяну і махаяну – із власним ученням. Основною ознакою такої єдності та специфіки він бере співвідношення “Я” і не “Я” (дхарми), тобто свідомість, суб’єкт, з одного боку, і предмети, об’єкти, множинність – з іншого. Наслідки порівняння виглядають так:

- 1) народний буддизм – є “Я” і є “дхарми”.
- 2) Хінаяна – “Я” не існує, є лише “дхарми”.
- 3) Махаяна (йогачара) – “Я” є, “дхарми” не існують.
Махаяна (мадхьяміка) – немає ні “Я”, ні “дхарм”, існують лише відношення між ними.
- 4) Школа Хуаянь – є “Я” і є “дхарми”. Між ними немає протиставлення.

На думку Є. О. Торчинова, у цій схемі є важливими два моменти. Перший – діалектичність відношень. Спочатку визнаються обидві тези, з тим почергово – якась одна з них. Потім здійснюється заперечення існування обох, зберігаючи при цьому реальність відношення між ними. І, нарешті, знову стверджуються обидва принципи, заперечуючи контрарні відношення між ними.

Другий – ключові поняття “Я” і “дхарма” наповнені майже новим змістом, що суттєво відрізняється від уживання цих термінів у класичній абхидхармі та значно наближений до йогачари. Згідно з ученням останньої, “Я” ототожнювалося з атманом, під яким розумівся емпіричний суб’єкт і якому відповідав емпіричний об’єкт – дхарми. Відношення між ними тлумачилось як зв’язок одиничного та множинного, між якими виключається протиставлення.

Згодом філософія школи Хуаянь трансформувалась у філософське вчення школи Чань. Вона відібрала найголовніше, що містилося в інших школах китайського буддизму, і стала своєрідною основою всього східного буддизму – Японії, Кореї, В’єтнаму тощо.

Слово Чань походить від санскритського *дхьяна*, що означало споглядання, медитація, тобто такі психологічні прийоми і процеси, які лежали в основі логічних орієнтацій буддизму. Чань швидко стала популярною, адже автором її вчення було проголошено самого Будду. В основу зародження базової ідеї школи її адепти помістили так звану “Квіткову проповідь Будди”. Очевидно, вона була короткою і звелася лише до жесту, який усе визначав. Будда підняв перед учнями квітку й посміхнувся. Ніхто, крім одного учня, не зрозумів смислу такого дійства. Він, відповідаючи Будді, теж підніс квітку й посміхнувся. У цей момент учень відчув своє відродження. Інтерпретація школою Чань такого міфу полягала в тому, що відродження може передаватися безпосередньо, без усіляких настанов і сентенцій учителя, духовного наставника в усному чи письмовому вигляді. Достатньо було імпульсів серця вчителя, які зловило серце здібного й підготовленого до пробудження учня. Формула “від серця до серця” відтоді стала головною в теорії та практиці школи *Чань*. Звідси висновок: не потрібні ніякі філософські теорії. Причина стану прозріння – безпосередній вплив пробудженого вчителя на психіку учня. Будда, як особливий стан свідомості, властивий кожній істоті, його треба хотіти і вміти проявити. Будди поза тобою ніде не існує. Будда – це твоє власне серце. Ось що треба кожному збагнути, хто прагне пробудження.

Власне, процес прозріння може бути викликаний не лише певними йогівськими позами учня, а й у повсякденній будь-якій діяльності, навіть під час сну. Задля активного впливу на свідомість учня в школі *Чань* практикувалася своєрідна логіка мислення, особливий аутотренінг свідомості, який давав можливість зосередитися. Така логіка полягала в незвичній постановці запитань і відповідей, їхня особливість – в алогічності та парадоксальності. Наприклад, “усім відомо, що таке оплески двох долонь. А як звучать оплески однієї долоні?”, “Яке було твоє обличчя, перш ніж народилися твої батьки?”, “Нічого не стверджуючи й не заперечуючи, скажи, у чому полягає смисл вчення Чень?” і т. д.

Логіка такого парадоксального мислення полягала у стимулюванні інтуїтивного прориву свідомості учня за межі всілякої подвійності з метою викликати в учня вміння бачити власну природу як природу Будди.

Хоч школа *Чань* намагалася ігнорувати всілякі філософські системи, остаточно здійснити послідовне відкидання теоретичних положень їй не вдалося. Довгий час вона використовувала філософське вчення школи *Тяньтай*.

Як уже зазначалося вище, майже всі філософські школи китайського буддизму розробляли свої теоретичні положення на основі принципів Татхагатагарбхі, які змінювали строкату палітру класичного індійського буддизму, влітаючи в його канву традиційні китайські елементи.

Не вся філософія стародавнього буддизму перебувала в полі зору китайських мудреців-буддистів. Їх здебільшого цікавила логіко-філософська концепція масового буддизму – Махаяни. Проте це зовсім не означає, що творці китайського варіанта буддистської філософії обходили осторонь філософські й логічні обґрунтування принципів положень класичної абхидхарми Васубандху, якого вважали “другим Буддою”. Вони чимало запозичили від хінаяни. Однак майже вся логіка їхніх міркувань була спрямована на китайський масовий буддизм, концепція якого згодом лягла в основу всього східного буддизму.

Одним із найбільш фундаментальних текстів китайського варіанта філософії буддизму є “Трактат про пробудження віри в Махаяну”. Основну мету його появи сформулював автор шляхом визначення восьми причин. Наприклад, перша з них – “...бажання звільнити істоти від усіх страждань...” [4, 46]. Друга – “...роз’яснити ґрунтовний зміст вчення Татхагати...” [4, 46]. Ці дві, а також третя, яка закликає стати лише на сторону Махаяни, і восьма причини підносять буддизм як найефективніший шлях особистого відродження. Решта причин написання трактату розкривають наміри автора навчити, як і яким чином слід спасатись. Головний вектор спасіння проходить через очищення свідомості від афектів, удосконалення нашого мислення.

Особливість творчого підходу автора трактату полягає в тому, що він уникає описовості в характеристиці самого шляху масового буддизму, і, навпаки, заглиблюється в теоретичні засади Махаяни як необхідну умову спасіння. Інакше кажучи, Махаяна показана не стільки як вчення, а більше як його об’єкт. Ось чому слово “Махаяна” в трактаті означає “істинну реальність”.

Махаяна – це передусім дхарма як свідомість істот [4, 48]. Вона охоплює собою дхарми тих, хто не прагне спасіння, і тих, хто відродився. Така свідомість наділена статусом істинної реальності, вона має властивості народження і зникнення, причинної зумовленості, нарешті, вона *єдина свідо-*

мість водночас і подвійна. Перший її аспект – істинно реальна, абсолютна свідомість – як пробуджений варіант *єдиної свідомості*. Вона також містить у собі емпіричну свідомість, якій властиві незнання, обмеженість. Обидва зумовлюють сансаричне буття людини (забруднену свідомість, народженість і смертність). Останній вид свідомості й підлягає очищенню, що є необхідною умовою відродження.

Причиною сансаричної свідомості, що органічно входить також до складу *єдиної свідомості* як *дхармового тіла*, під яким автор розуміє абсолютне “тіло” Будди у вигляді досконалої, пробудженої свідомості, яка і є абсолютно істинною реальністю, хибним мисленням, здатним будь-що розрізнити, і визнанням власного “Я”.

Річ у тім, що згідно з принципами Татхагатагарбхі, свідомість, як істинна реальність, – єдиний дхармовий світ (*дхармове тіло*), який об’єднує всі наявні дхарми й виступає для них єдиною субстанцією, котра є вічною, неподільною, невизначеною. Оскільки дхарми є акциденціями *абсолютної свідомості*, єдиної реальності, то і весь предметний світ, як породження цієї свідомості, має бути єдиним. Природа такої свідомості позбавлена будь-яких ознак, вона невиразна, не народжується і не гине. Щодо строкатості й розмаїття світу природи, то вони існують лише тому, що спираються на хибне мислення, яке здатне сприймати світ не як єдине ціле, а як суму розрізнених речей, наділених ознаками та властивостями. Ось чому стосовно пробудження кожної істоти стоїть найважливіше завдання – витіснити всі аспекти свідомості (котрі зумовлюють здатність розділяти), яка й лежить в основі розрізнювального мислення. Виконання такої вимоги означає успішний вихід на *дорогу*, яка веде до *дхармового тіла*.

Отже, буддистська основоположна категорія “дхарма” продовжує залишатися головною в теорії Татхагатагарбхі, однак змінюється її тлумачення на основі концепції йогачарів (віджнянавадинів). Слід відзначити, що в буддизмі відсутня єдина концепція дхарми. Понад тридцять його філософських шкіл тлумачили її по-різному, часто аж до протилежних поглядів на неї. Єдине було непорушним: дхармова проблема в будь-якій школі буддизму залишалася визначальною. Не будучи найголовнішою категорією, вона ставала предметом філософського аналізу й у джайнізмі, який трактував її як одну із шести субстанцій об’єктивної матерії. У теорії джайнів дхарма означала рух і рухомість.

Васубандху в “Абхидхармакоші” (“Енциклопедія Абхидхарми”) обґрунтував її як головну категорію раннього буддизму – хінаяни (вайбхашика й саутрантика) [5, 80–82]. Задовго до нього сарвастивадини у трактаті “Віджнянакая” вели суперечку з одним із учнів Будди щодо темпоральної природи дхарм. На їхню думку, дхарми реально існують у трьох вимірах часу, їхній же опонент стверджував, що вони існують лише в теперішньому часі. Спільним для домахаянського буддизму було те, що дхарма здебільшого трактувалася як філософсько-логічна категорія, котра означала реально існуючі речі та явища, виступала об’єктом, субстанцією і навіть нірванюю.

На думку відомого російського буддолога О. Розенберга, поняття “дхарма” у філософії буддизму має настільки велике значення, що всю систему, об’єднану вченням Будди, можна назвати теорією дхарм. Із логіко-філософського погляду, значимість дхарми, на думку вченого-дослідника К. Жоля, полягає в тому, що вона “виступає як іманентний регулятор усіляких філософських спекуляцій і логіко-філософських конструкцій. Саме вона задає програму спекулятивної рефлексії щодо реальності” [6, 102]. У такому смислі дхарма виступає як головна категорія всього буддизму.

Починаючи з йогачарів, природа дхарм суттєво змінюється, їх змістом стає не природна реальність, а чиста свідомість, яка й набуває статусу справжньої реальності. Філософія йогачарів починає займатися лише одним – вивченням механізмів функціонування свідомості. Головне призначення цих механізмів – трансформація засміченої реальності свідомості в очищену свідомість бодхісатви. До шести видів “чуттєвої свідомості”, які виділяв Васубандху, йогачари добавили ще два. Одним із них – восьмим, який назвали *алая-віджняна*, захопився видатний мислитель буддистів Асанга. У праці “Компендіум Махаяни” він виділив головні властивості *алаї-віджняни* (свідомість – скарб, свідомість – сховище) [7, 256]. Алая-віджняна – корінна свідомість, оскільки в ній містяться всі інші види свідомості у вигляді зерен інформації. Постійне спілкування суб’єкта з емпіричною дійсністю, сила звички пізнавати й володіти нею, насправді, формують залежність від світу речей. Виникає ситуація сансарного буття людини і, як наслідок, – залежність та страждання. Щоб розпочати й закріпити процес відродження, йогину потрібно вичистити алая-віджняну від зерен інформації, які її засмічують. Тоді очищена свідомість буде спрямована лише на саму себе.

Така стисла подана філософська спадщина, яку, дещо змінивши, використали китайці-буддисти. Для них залишається важливою алая-віджнана, але, на їхню думку, уявлення про неї слід істотно змінити. Якщо Асанга зводив її до важливого моменту індивідуальної свідомості, то прибічники Татхагатагарбхі стали розуміти під нею чисту свідомість узагалі як істинну й абсолютну реальність, тотожну природній дійсності. Причому імпульси переважаючої сили в таких відношеннях тотожності сходять зі свідомості, а не предметної дійсності.

Наступна новація, яка торкається алаї-віджнани, полягає в тому, що цей вид свідомості, тотожний *дхармовому тілу* самого Будди, одвічно містить у собі ту свідомість, яка потенційно пробуджується, і водночас забруднену свідомість. Інакше, як би слід було пояснити той принцип Татхагатагарбхі, що і грішні теж мають надію на спасіння, адже містять у собі Будду. Тому відповідь дається однозначно: кожен має шанс на відродження, просто не всі знають про це. Надію на таке спасіння і було закладено в зміст алая-віджнани: “ненароджувана й негінуча істинна свідомість, а також затьмарені форми свідомості, які народжуються і гинуть, – усі вони перебувають у гармонійній єдності й не є тотожними, і не відмінними; це і є алая-свідомість”, – так сказано в іншому трактаті китайських буддистів “Про начала людини”, автором якого вважають Цзун-мі [8, 189].

Майже дослівно подібне говорить і в “Трактаті про пробудження віри в Махаяну” [4, 52], який аналізували вище. Тут алая-віджнана трактується у двох аспектах: пробудженому й непробудженому. Істинна, вічна свідомість, яка охоплює пробуджений аспект, наглухо відділена від роз’єднуючого мислення, яке й складає основу неочищеної, непробудженої свідомості. Початок пробудження контролюється поступовим витісненням такого мислення: “Якщо жива істота може споглядати свідомість, позбавлену роз’єднуючої думки, це означає, що вона наближається до мудрості Будди” [4, 54].

Механізми такого контролю закладено в теорії школи *Чань*: постійна медитація за будь-яких умов – ходячи, сидячи, стоячи, лежачи (а не тільки сидячи в певних позах). Мета такої медитації – досягти чистої, істинної свідомості, яка одвічна. Такі думки й поради висловлені в “Трактаті про основи вдосконалення свідомості”. Тут проводиться теза, яку ніби висловив сам Будда: той, хто дивиться на його (Будди) зовнішність або, почувши голос, намагається відшукати його, той рухається хибним шляхом, він ніколи не зможе побачити Татхагату. Головне в пробудженні – дотримання одвічної чистої свідомості. Тоді хибне мислення ніколи не з’явиться, думки про наявність власного “Я” зникнуть і той, хто прагне спасіння, відродиться і стане таким, як Будда.

У трактаті є образ чистого та ясного Сонця задля роз’яснення природи чистої свідомості: “Світло Сонця не знищується, а лише затуляється хмарами й туманом. Такою ж є і чиста свідомість, якою володіють усі істоти, – вона тільки затьмарюється покривалом хмарин розрізнюючого мислення, хибних поглядів...” [9, 216].

Висновок. Такими є основні засади китайського буддизму, побудованого на принципах Татхагатагарбхі. Згодом їх було застосовано в школах буддизму Японії, Кореї, В’єтнаму й інших країнах Далекого Сходу.

Література

1. Торчинов Е. А. Буддийская философия в Китае / Торчинов Е. А. // Философия китайского буддизма : пер. с китай. Е. А. Торчинова. – СПб. : Изд. дом “Азбука – классика”, 2007.
2. Торчинов Е. А. Введение в буддологию. Курс лекций / Торчинов Е. А. – СПб. : Санкт-Петербург. филос. о-во, 2007.
3. Будда Шакьямуни. Путь к свободе. Книга максим и сентенций / Шакьямуни Будда. – М. : Старклайт, 2009.
4. Трактат о пробуждении веры в Махаяну // Философия китайского буддизма : пер. с китай. Е. А. Торчинова. – СПб. : Изд. дом “Азбука – классика”, 2007.
5. Васубандху. Энциклопедия буддийской канонической философии (Абхидхармакоша) / Васубандху. – СПб. : Изд-во Санкт-Петербург. ун-та, 2006.
6. Жоль К. К. Сравнительный анализ индийского логико-философского наследия / Жоль К. К. – К. : Наук. думка, 1981.
7. Асанга. Компендиум Махаяны // Е. А. Торчинов. Введение в буддологию. Курс лекций. – СПб. : Санкт-Петербург. филос. о-во, 2000.
8. Цзун-ми. О началах человека / Цзун-ми // Философия китайского буддизма : пер. с китай. Е. А. Торчинова. – СПб. : Изд. дом “Азбука – классика”, 2007.

9. Хун-Жень. Трактат об основах совершенствования сознания / Хун-Жень // Философия китайского буддизма : пер. с китай. Е. А. Торчинова. – СПб. : Изд. дом “Азбука – классика”, 2007.

Статтю подано до редколегії
11.11.2009 р.