

НЕВЕРБАЛЬНЕ ТА ПОНЯТТЄВЕ:
ТРИ ФРАГМЕНТИ «ДХАРМАЧАКРА-ПРАВАТАНА СУТРИ»

У статті проаналізовано деякі фундаментальні поняття Дхармачакра-правартана сутри, показано спрямованість їх смислу до сфери невербального та трансперсонального досвіду практики дхарми, звернуто увагу на проблематичність їх перекладу рівно як і на проблематичність їх дискурсивного осмислення.

Ключові слова: невербальний досвід, дхарма, Буддизм, Тхеравада.

Rosryslav Yakuts. The Non-verbal and the Conceptual: Third Fragments of Dharmachakra Pravartana Sutra. *In this article some fundamental concepts of Dhammacakkavavattana sutra are analyzed. The intention of that concepts sense to non-verbal and transpersonal experience of dharma's practice is shown. Also the problematical status of translation, discursive thinking and comprehension of those concepts are indicated.*

Keywords: dharma, Theravada, Buddhism, non-verbal experience.

Маючи справу з такими текстами як сутри Палійського канону, слід врахувати ряд важливих особливостей. Тріпітака – це збірник текстів, записаних значно пізніше, аніж ці тексти виникли. Довгий час дхарма передавалась в усній традиції, тому складно встановити реальне авторство текстів та конкретизувати час їх написання. Історія в цьому випадку тісно переплітається із легендами. Та це не повинно насторожувати. Часом легендам слід вірити більше, аніж історії, а маючи справу з раннім буддизмом у нас не залишається вибору. До речі, подібний підхід знаходимо у М. Гайдегера щодо легендарного Геракліта: «Ці історії, навіть якщо вони видумані (або якраз тому), мають в собі істину споконвічнішу аніж ті достовірні відомості, отримані в результаті історіографічного дослідження» [1, с.22]. Історія буддизму має куди більше темних плям, тому перекази неминуче залишаються важливим матеріалом.

Згідно із переказами, через рік після параніббани Будди Шак'ямуні, у столиці царства Магатхі Раджагрісі відбувся перший собор його учнів та послідовників, серед яких був відомий Ананда. Саме йому приписують усне передання канону, незважаючи на те, що він став послідовником Просвітленого лише через рік, після першої проповіді у Варанасі і, таким чином, не міг бути присутнім при цій проповіді, однак переказує її на «канонічному» рівні. Подібних дивних деталей можна зустріти чимало, тому залишається довіритись традиції.

Якщо вірити сінгальським хронікам «Діпаванса» і «Махаванса» IV-V ст., то запис усної версії Тріпітаки був зроблений при царі Ваттагамані на о.

Шрі-Ланка близько 29 р. до н.е. При чому, мовою запису не був санскрит. Так сутра Вінаяпітаки Куллавагга (V.33.1) розповідає про те, як два брахмани Ямелу і Текула попросили дозволу у Будди викладати його слово у строфах (на санскриті), аби учні різного походження не спотворювали Дхарму, інтерпретуючи її своїми говорами. На що Будда відповів: «*Anujānāmi bhikkhave sakāya niruttīyā buddhavaśanaṃ pariyaṇitum*». (Т.В. Піс Девіс та Г.Ольденберг цей фрагмент перекладають так: «I allow you, o Bhikkhus, to learn the word of the Buddhas each in its own dialect», тобто «Я дозволяю тобі, о Бхікшу, навчати слову Будди на кожному діалекті») [2, с.151]. Крім того, вже в ранній період виникнення буддизму існувало різне прочитання та тлумачення сутр. Тріпітака – це версія слів Будди лише напрямку Тхеравада, крім якого існувало щонайменше 18 інших шкіл, а отже й версій.

Велика частина сутр дійшли до наших днів лише у китайськомовному перекладі з палі, або у вигляді перекладу з китайської на санскрит, не кажучи вже про такі мови як ардхамагатхі, бодскад, бенгалі, панджабі, сингалі та десятки інших мов та діалектів. Тому зрозуміла наявність транслітерованих понять. Крім цього, ці поняття пов'язані із практикою дхарми, а отже не можуть бути однозначно та достовірно передані при перекладі, їх не досягнути лише на теоретичному рівні, чого так пристрасно прагне читач.

У межах даної статті ми зможемо звернутися лише до Дхармачакра-правартана сутри і спробуємо доторкнутися до «мовчазних» натяків деяких фрагментів. Ця сутра вважається першою проповіддю Будди Шак'ямуні, виголошеною перед першими п'ятьма бхікшу: Каундінья, Ашваджита, Башпа, Маханамана і Бхадріка [3, с.158]. Місце проповіді – Рішіпатана поблизу Варанаса у Мрігадайї.

Перед проповіддю Будда витримав спокуси бога Мари витримав сім днів мовчанки, адже цей досвід словами не передає, крім того, слова можуть невірно зрозуміти, більшості людей, для яких ідеальне взагалі позбавлене цінності, слова не принесуть користі, а мудрі самі можуть відкрити істину, тому непотрібно їх позбавляти такої можливості. Аргументи логічні і вперті. Брахма Сахампаті явився просвітленому у вигляді самітника та попросив проповідувати тим небагатьом, хто вже почав звільнятися від ілюзій матеріального світу. Будда, будучи переповненим милосердям до всіх живих істот, вирішив почати проповідувати. Своім божественним оком Будда побачив п'ятьох бхікшу, тих самих, з якими так довго практикував його, які покинули його, коли він відмовився від виснажливої та смертельно небезпечної аскетичної практики умертвіння плоті. Саме про цих вже згаданих п'ятьох аскетів йдеться у Дхармачакра-правартані сутрі.

Наведені перекази (ці сюжети можна прослідкувати у Махавагга сутрі, Аріяпарієсана сутрі, Лалітавістарі сутрі) згадані не випадково, адже спершу їх

потрібно осмислити, аби наблизитись безпосередньо до Дхармачакра-правартани сутри.

Те, що саме бог Мара спокушує Будду вказує на специфічний статус цього бога: він персоніфікує водночас смерть, яка розгортається через прив'язаність до матеріального, тілесні жадання та насолоди, брехню, заздрість, нищість, духовну убогість. Саме Мара єдиний, хто не зацікавлений у просвітленні Гаутами Сідхартхи. Коли ж просвітлення настало, то останньою спокусою Мари стала параніббана – те, до чого власне і має прагнути кожен аскет. У цій спокусі Мара ніби визнає свою поразку, визнає силу і висоту духу Просвітленого. Однак, це і є той момент, коли слова істини та брехні тотожні, тому ймовірність їх розрізнити дуже мала. Більше того, сам розум, тверезий глузд, сприяє спокусі, співдіє з нею, не даючи жодних шансів, адже нелогічно відмовлятися від того, чого ти прагнув, на що витратив життя, особливо якщо залишився лише один незначний крок. Але Просвітлений зумів побачити пастку Мари. Не так параніббана тепер стає його метою, як повернення до світу людей, щоб проповідувати. Просвітлений наважується на неможливе та абсурдне, принципово суперечливе, а саме: поділитися невербальним досвідом за допомогою слів. Саме в цьому проявляється вихід за межі логіки, елементарного тверезого глузду. Повернення Будди назад, до аскетів-невдах, зрештою до світу грішників та дурнів, виявляється правильним кроком, благородним кроком, а відтак – насправді рухом вперед. Тут мимоволі приходять на думку слова Г. В. Ф. Гегеля з «Науки логіки»: «Рух вперед є поверненням назад» [4, с.127]. Тільки тепер виявилась справжня суть спокуси Мари, тобто вихід у параніббану позбавить інших істот можливості уникнути страшної сили цього хитрого бога. Та Мара не врахував, що Будда керується не здоровим глуздом, а вищою мудрістю Просвітленого Бодхісатви: милосердям. Усі логічні аргументи, наведені Просвітлений після семи днів мовчання, насправді працювали на єдиний результат – мовчання, нерозповсюдження дхарми, і були спокусою хитрого Мари, що підступно та несподівано перебував у мисленні. Милосердя долає логіку; милосердя мудріше і благородніше, відтак логічніше, як це не парадоксально.

Просвітлений йде до Рішіпатани – місця «падіння мудреців». Це у ті часи був ліс, у якому ріші практикували йогу. Рішіпатана – не випадкове місце. Будон Рінчендуб наводить наступне пояснення назві міста. За дванадцять років до народження Гаутами Сідхартхи боги та девапутри звернулись до пратьєкабудд Джабудвіпи з такими словами: «Через дванадцять років Бодхісаттва буде зачатий в череві; тому ви повинні покинути цю землю, (так як вам нічого більше робити). Це почув пратьєкабудда Матанга, який перебував на пагорбі Голангулапарівартана поблизу Раджагріхи, і він пішов у нирвану, залишивши відбитки ступенів на

камені. У Варанасі п'ятсот пратьєкабудд віддалились елементові вогню. І після (того, як вони були знищені вогнем) померли, їх попіл впав (на землю). Через це те місце отримало назву Рішіпатана – “Місце, де впали мудреці”» [3, с.136]. Також слід врахувати специфіку самого Бенареса – це водночас священне місто, центр паломництва, з іншого боку, – ще в ті часи Бенарес був відомий своєю південною частиною, – це величезний цвинтар, де спалюють трупи або через бідність залишають їх просто неба чи скидають у священний Ганг. Високе існує поруч з нищим, безсмертне поруч зі смертним. Для вчення Будди – це важливий момент, адже свідомість стає на шлях дхарми обов'язково включаючи також факт смерті. Невипадково у Дхармачакра-правартана сутрі розповідається про момент чистого бачення бхікшу Каундіні: «*Imasmim sa pana veuuyākaṇasmim bhaññamāne āyasmato Koṇḍaññassa virajāṃ vītamalaṃ dhammacakkhum udapādi*|| "yaṃ kiñci samudayadhammaṃ sabbaṃ taṃ nirodhadhammaṃ ti||» [5, с.423]. («Коли проповідь була прочитана у достойного Конданні відкрилось незаплямоване, чисте бачення Закону, і він промовив: “Все народжене не уникне знищення”» [6, с.41-42]. Здавалося би – це тривіальна фраза. Невже аби висловити ці слова Каундіні довелось так довго йти виснажливою аскетичною дорогою і слухати проповідь Будди? Та справа тут власне у самому розумінні. Розуміння як і знання просвітленого справжнє, онтологічне, те, яке дійсно змінює свідомість. Знання та розуміння всіх решта людей – поверхнєве, а отже несправжнє, удаване, яке не має онтологічної складової, воно нічого не міняє у людині. Це важко вловима різниця, але одна і та ж фраза в устах просвітленого і в устах не однакова. Більшість людей чинить, турбується, живе так, ніби ніколи не помре, а отже живе і діє, виключаючи факт смерті зі свого мислення. І справді, реальне розуміння неминучості кінця життя спонукає людину мислити, ставити питання про смисл життя, абстрагуватись від матеріальних цінностей. Смерть руйнує будь-який аргумент, а також те, чим може важити людина, тому не слід гаяти час та сили на боротьбу зі смертю чи втечу від неї. Єдине, що смерть не забере – це пустка, яка і є справжньою незмінною реальністю, яку не слід плутати з небуттям. Навпаки, пустка – те, що є насправді по той бік ілюзій. До речі, це одна з найважчих для розуміння тем раннього буддизму Тхеравади.

Однак повернемося до початку Дхармачакра-правартани сутри: «*Evaṃ me sutam*» («Так я чув»). З цих слів починаються сутри канону; у них міститься вказівка на те, що текст передавався усно, і що таке передання є автентичним. Відчувається натяк на те, що все вже сказано, нічого у сфері мислення, філософії, дхарми нового нема. У сутрах шкіл Сарваствіади та Віджнянавади течії Махаяна, які відзначаються надзвичайною глибиною рефлексії невинково знаходимо розповіді про безліч Будд та Бодхісатв, про

пустотність всіх дхарм. І справді, якщо пуста – істина всіх дхарм, то що нового можна відкрити у дхармі?

Будда розпочинає проповідь словами: «||Dve me bhikkhave antā pabbajitena na sevitabbā|| Katame dve|| ||Yo saṃyāṃ kāmesu kāmesu khallikānuyogo hīno gammo pothujjanīko anariyo anattasamhito ||yo cāyaṃ attakilamathānuyogo dukkho anariyo anattasamhito|| || Ete te bhikkhave ubho ante anupakamma majjhimā paṭipadā Tathāgatena abhisambuddhā cakkhukaraṇī ñāṇakaraṇī upasamāya abhiññāya sambodhāya nibbānāya samvattati||» [5, с.421]. («Дві, о бхікшу, є крайності, яких має уникати паббаджіт. Які дві? Одна – тілесні чуттєві задоволення, задоволення пристрасних бажань, це – низько, бридко, вульгарно, неблагогородно та нерозумно. Друга – практика тілесного самовиснаження, яка мордує, яка неблагородна та нерозумна. Ці обидві крайності, о бхікшу, обійшов Татхагата і пізнав серединний шлях, що веде до бачення та знання, затухання, надзнання, просвітленню та ніббані сприяє» / Перекл. з палі мій. – Р.Я.). Спершу слід розрізнити два поняття: *bhikhu* і *pabbajita*. Під *bhikhu* розуміють монахів, що живуть на подаяння і є членами санghi. Поняття *pabbajita* позначає аскета, який назавжди покинув світське та сімейне життя. Поставимо акцент на модусі «назавжди», адже у ньому покладений предикат «справжній». Саме *pabbajita* – той, ким слід стати п'ятьом бхікшу, яких вибрав Будда, не говорячи про звичайних людей. Влучно з цього приводу зазначає А.М. П'ятигорський: «Получается, что Благородные личности – это исключение не только из людей, но и из отшельников, что они как бы исключение из исключения» [7, с.19]. Отже, справжній аскет, який раз і назавжди покинув світське життя, уникає двох крайнощів: *saṃyāṃ kāmesu kāmesu khallikānuyogo* – прив'язаності до тіла та потуранню чуттєвим пристрастям; *cāyaṃ attakilamathānuyogo* – зусилля тілесного самовиснаження. Обидві крайності характеризуються двома тотожними оцінками: *anariyo anattasamhito* – неблагогородно та нерозумно. Слово *anattasamhito* складається з двох частин: *anattha* – нерозумно, *samhito* – неперекладний прислівник, який у мові палі використовується як друга частина складних слів, дослівно ж *samhito* – означає з'єднаний, пов'язаний з чимось. (Порівн. із санскр. *संहिता* – зібране до купи). Щодо інших оцінок, то цікавим є таке слово як *pothujjanīko*, від *putthu* – багато, *jana* – люди, тобто простонародно, вульгарно, як всі. (Порівн. із санскр. *पृथग्जनः* – простак, холоп, дурень.) Бути таким, як всі, має виключно пейоративне значення з позиції дхарми. Для всіх характерно саме віддаватись тілесним задоволенням, пристрастям. Інше оціночне слово – *dukkha*, що означає мука, тягар, страждання (Порівн. із санскр. *दुःख* – страждання). Страждання має також пейоративне значення, але лише в даному контексті. Якщо самодисципліна

стає недисциплінованою, самообмеження стає необмеженим, самостимування стає неспинним, то воно також є крайністю. Це й пояснює Будда п'ятьом бхікшу, які довгий час були заручниками другої згаданої крайності. А тепер їхні страждання виявилось безплідними; Будда вмить розвіяв ілюзію монахів, а взамін розповідає про серединний шлях – *majjhimā paṭipadā*. Саме це поняття є одним з найістотніших у Дхармачакра-правартана сутрі. Тож звернімо увагу і те, що у тексті словосполучення *majjhimā paṭipadā* пов'язане з *Tathāgatena abhisambuddhā* – Татхагата, тобто той, що сам себе остаточно пробудив. Це означає, що серединний шлях не може існувати до того моменту, поки на ньому хтось не буде перебувати, йти ним. Серединний шлях не може бути відстороненою, абстрагованою від практики теорією. Тому якщо існує серединний шлях, то й існує той, хто вже на ньому – Татхагата. Читач має право запитати: а як перекладається з палі *Tathāgata* і чому це слово подається в транслітерації? Річ у тім, що *Tathāgata* – слово, що при перекладі розщеплюється на два протилежні значення: той, хто так приходить; той, хто так відходить. Ці значення, взяті окремо, перестають передавати істинний смисл – Татхагата – це той, хто приходячи відходить і відходячи приходить, а також це один з найрозповсюдженіших у сутрах епітетів Будди. Саме ж поняття *tathā* означає *так*, причому незрозумілим залишається власне «як саме». Від слова *tathā* утворюється важлива категорія буддиської онтології – *tathāta* – *такість*. Татхагата, перебуваючи на серединному шляху, має також інші атрибути: *sakkhukaraṇī* – (надприродна) здатність бачити (крізь час та простір), від *sakkhu* – око, погляд, також всевидяче око, божественний погляд; *ñāṇakaraṇī* – здатність знати, від *ñāna* – знання (порівн. із санскр. *ज्ञान*); *abhiññāya* – надприродне знання (дослівно надзнання).

Ще одне питання, яке може виникнути у читача: куди веде серединний шлях? Відповідь на це питання дають поняття: *sambodhā* – пробудження, (порівн. із санскр. *संबोधि* – просвітлення); *nibbānā* – ніббана, (порівн. із санскр. *निर्वाण* – нірвана). Навіть якщо останнє слово ми перекладемо як згасання, завершення, внутрішній смисл цього слова залишиться не розгорнутим. Можливо смисл у тому, що самого смислу там вже не передбачається, адже згадаймо, що ми маємо справу із феноменом невербального досвіду, який парадоксально вербалізується у тесті Дхармачакра-правартана сутри.

Наступне пояснення, яке дає Будда, стосується самого серединного шляху, його специфіки та сходинок. «*Katamā ca sā bhikkhave, majjhimā paṭipadā Tathāgatena abhisambuddhā sakkhukaraṇī ñāṇakaraṇī upasamāya abhiññāya sambodāya nibbānāya samvattati*|| *||Ayam eva ariyo aṭṭhaṅgiko maggo*||

seyyathīdam|| sammādiṭṭhi sammāsaṅkappo sammāvācā sammākammanto sammāājīvo sammāvāyāmo sammāsati sammāsamādhi||» [5, с.421]. («Яким, о бхікшу, є цей шлях, який Татхагата пізнав і який веде до бачення та знання, затуханню, надзнанню, просвітленню та ніббані сприяє. Це такий благородний восьмиступеневий шлях, ось він що: правильне бачення, правильний намір, правильне мовлення, правильний вчинок, правильне життя, правильне зусилля, правильне розпізнавання, правильна зібраність». / Перекл. з палі мій – Р.Я.)

Спочатку звернімо увагу на *ariyo aṭṭhaṅgiko maggo*. У цьому фрагменті бачимо слово *maggo*, яке також означає шлях (порів. зі санскр. *मार्ग*) як і *paṭipadā*. Шлях передбачає вісім сходинок, які ведуть до ніббани. Саме вісім спиць тому є у символі буддизму – колесі дхарми. Підведення *aṭṭhaṅgiko maggo* під категорію *ariyo* додатково вказує на благородний статус того, хто став на шлях дхарми. Черговий раз підкреслюється, що цей шлях не для всіх, навіть не для всіх бхікшу.

Починається благородний шлях з *sammādiṭṭhi* – правильного бачення. Одразу слід зазначити, що *sammā* ми переклали як правильне умовно, бо у поняття «правильно» слід включити також оригінально, по-своєму (не як всі), істино, первинно. Слово *diṭṭhi*, крім смислу бачення, несе також натяк на спостереження, споглядання. Отож, що є критерієм правильності бачення? Відповідь у самому слові *sammā*. Правильне бачення – це справжнє, безпосереднє, своє, оригінальне та неповторне бачення, яке в собі покладає всі екзистенціально-феноменологічні та невербальні моменти. Коли має місце правильне бачення, то за цією сходинкою слідує інші. Сходинки шляху взаємопов'язані, бо це не окремі чесноти, одні з яких можна виконати, а інші – ігнорувати. Наприклад, правильний намір неможливий без правильного бачення, адже якщо ти не бачиш реальності, то й наміру правильного мати не можеш. Аналогічно не буде правильного мовлення без правильного наміру, правильного вчинку без правильного мовлення, правильного життя без правильного вчинку, правильного зусилля без правильного життя, правильного розпізнавання без правильного зусилля, правильної зібраності без правильного розпізнавання. Шлях – єдиний і не передбачає дискретності, відтак, не передбачає опису з абстрактної позиції. Кожна сходинка – максимально конкретна та екзистенційна. Особливою загадкою є останні дві сходинки шляху – *sammāsati* і *sammāsamādhi*. Умовність їх перекладу очевидна. Так *sati* включає в себе пам'ять, постійну роботу розпізнавання, впізнавання. Йдеться, в першу чергу, про інтроверсію душі, феноменологічне впізнавання слідів свого Я у внутрішньому світі, адже з цієї позиції іншого світу просто не існує. Коли мислення таким чином пізнає самого себе, а також заодно й світ, то залишається остання сходинка. Слово *samādhi* (на

санскр. समाधि – цілісність, поєднання, завершення, зібраність) вказує також і на максимальну концентрацію уваги, розуму, контроль за думками, зупинку хаотичного потоку думок, стан максимальної продуманості думки, яка затримується розумом.

Однак, що саме означає цілісність? Висловлюючись у традиціях аналітичної психології К.Г.Юнга, йдеться про трансперсональне переживання самості як цілісності людини, всі аспекти душі якої перебувають у гармонійній рівновазі, причому контролюється тривалість такої рівноваги. На завершення зазначу, що сьогодні самадхі і далі залишається загадкою не лише філологічною, філософською, а й медичною, психологічною та фізіологічною.

1. *Гайдеггер М.* Гераклит – СПб.: «Владимир Даль», 2011. – 507 с.; 2. *The Khullavagga (IV-XII) / The sacred books of the east. Translated from pali by T.W. Rhys Davis and Herman Oldenberg, edited by F. Max Muller. vol. XX, part 3. Clarendon press, Oxford, 1885. – 444 p.*; 3. *Ринчендуб Б.* История буддизма (Индия и Тибет). Пер. с тиб. Е.Е. Обермиллера, пер. с англ. А.М. Донца. – СПб.: Евразия, 1999. – 336 с.; 4. *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. Т.1. — М., Мысль, 1970. – 501 с.; 5. *Dhammacakkavattana (Samyutta-nikāya, part V, Mahā Vagga, LVI, 11 of the Suttapitaka) in: Pali Canon / Ed. by L.Feer. London.: Published for the Pali Text Society by Henry Frowde, Oxford university press warehouse, 1898. – 505 p.*; 6. Буддийская классика Древней Индии, Слово Будды и трактаты Нагарджуны, Пер. с пал., санск. и тиб. В.П. Андросова. – М.: Открытый Мир Ганга, 2008. – 512 с.; 7. *Пятигорский А.* Введение в изучение буддийской философии. – М.: Новое литературное обозрение, 2007. – 288 с.