

ІНСТРУМЕНТАРІЙ

Анастасія Стрелкова

ТРИ ПОНЯТТЯ БУДДІЙСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ: «МИСЛЕННЯ», «РОЗУМ», «СВІДОМІСТЬ» (ДО ПРОБЛЕМИ ПЕРЕКЛАДУ)

Manopubbaṅgamā dhammā, manosetthā manomayā.
Дгамми зумовлено розумом, їхня ліпша частина –
розум, з розуму їх створено.

«Дгаммапада» (вірш № 1)¹

楞伽經云。心生即種種法生。心滅即種種法滅。
У «Ланкаватара-сутрі» сказано: «З'являється сві-
домість – з'являється все розмаїття дгарм. Зникає
свідомість – зникає все розмаїття дгарм».

*Да-чжу Хуй-хай «Трактат про головне для вхо-
дження на шлях до раптового просвітлення»²*

«Усі дгарми» (санскр. *sarvadharmāḥ*)³, а в більш вільній інтерпретації «всі речі» – це буддійський вислів на позначення буття в цілому в усіх його проявах. Зрештою, його можна перекласти й зовсім стисло словом «усе». Тож, «усе», згідно з буддійським вченням, зникає й виникає завдяки свідомості, залежить саме від свідомості. Зважаючи на це, важко недооцінити значення цього поняття для буддійської філософської думки, більше того, у цьому розумінні буддійську філософію в цілому можна назвати «філософією

© А. Стрелкова, 2021

¹ Текст оригіналу наводимо за [CSCD], переклад В. Н. Топорова в перекладі українською цитуємо за: [Рерих 1960: 59].

² Автор «Трактагу про головне для входження на шлях до раптового просвітлення» (頓悟入道要門論) Да-чжу Хуй-хай 大珠慧海 (n.d.) був учнем відомого наставника чань Ма-цзу Дао-і 馬祖道一 (709–788). Текст оригіналу наводимо за: [SDZ: 63.1223.0018a12-13].

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

³ Більш стислим і поширеним, ніж сполучення «種種法» (букв. «усілякі [види] дгарм», «дгарми усіх різновидів») є стандартне кліше 諸法 (кит. *чжу фа*, санскр. *sarvadharmāḥ*, букв. «усі дгарми»). У вузькому своєму значенні термін «дгарма» є дуже точним і конкретним технічним терміном і його не може бути замінено на слово «речі», однак у буддійських текстах часто-густо стикаємося з його вживанням у значно більш довільному розумінні, а час від часу в аналогічних за змістом висловах ієрогліф «дгарма» відверто замінюють на ієрогліф «речі», приміром: 萬法 (кит. *вань фа*) «десять тисяч дгарм» = 萬物 (кит. *вань у*) «десять тисяч речей», що вказує на можливість і доречність у відповідному контексті інтерпретації сполучення «всі дгарми» як «усі речі». Свого часу на це вказував і О.О. Розенберг [Розенберг 1991: 99].

свідомості»⁴. Звісно, ця філософія має бути своєрідною, несхожою на західну, бо виникла незалежно від неї. Водночас у східній й західній філософії свідомості не може не бути багато спільного, адже це спільне, насамперед, їхній предмет – людське мислення.

Що ж до відмінностей, то перша з них лежить на поверхні і є цілком очевидною: це власне буддійська філософська термінологія. Однак, відрізняється не лише західна і східна термінологія, але й східна термінологія всередині самої буддійської традиції. Адже буддійські мислителі та перекладачі буддійських текстів упродовж двох з половиною тисячоліть історії буддизму створили декілька канонів мовами тих географічних регіонів, куди він потрапляв, поступово поширюючись з Індії до сусідніх країн. У результаті найбільше значення мають: канон мовою палі (буддизм так званої Малої Колісниці (*zīnāyana*), представлений сьогодні школою тхеравада), китайський буддійський канон (буддизм Великої Колісниці (*magāyana*), який є базовим також для інших країн Далекого Сходу – Кореї та Японії) і тибетський буддійський канон. Канон на санскриті не зберігся в повному обсязі, так само як і жодна з ранньобуддійських шкіл, у межах яких він формувалася (що пов'язано значною мірою з тим, що буддизм був витіснений зі своєї батьківщини Індії). Парадокс же полягає в тому, що базова буддійська термінологія є саме санскритською, як от: «нірвана», «карма», «чакра» тощо. Навіть попри те, що канон мовою палі зберігся значно краще й дотепер живить потужну буддійську традицію в країнах Південної Азії, палійські аналоги «ніббана», «камма», «чакка» є вживаними зазвичай лише стосовно традиції палі. Коли ж ідеться про буддизм у цілому прийнято послуговуватися саме санскритськими термінами.

Історично склалося так, що ми користуємося саме санскритською термінологією, але якраз тексти на санскриті збереглися найгірше. Так лише у XX ст. було виявлено санскритський манускрипт унікального за своїм значенням і авторитетом абгідгармічного трактату «Абгідгармакоші» (*Abhidharmakośa*, «Скарбниця Абгідгарми», межа IV–V ст.) Васубандгу – енциклопедії буддійського вчення, яка є одним з наріжних каменів магайської філософської традиції. До цього відкриття цей текст ретельно вивчали в перекладі – за текстами китайського та тибетського канонів.

Для дослідника буддизму цей факт має непересічне значення. Адже китайські та тибетські переклади з часом фактично перестали бути перекладами, а самі перетворилися на оригінали. Так у буддизмі над санскритським філософським лексиконом постає шар китайської, а згодом і тибетської термінології, які починають відігравати вже не вторинну, а первинну роль у смислотворенні. Цьому процесу сприяло ще й те, що значну частину санскритських текстів було втрачено й вони дійшли до нас лише в перекладі (китайською чи тибетською). Отже, поняття «оригіналу» розширюється, а структура технічної філософської термінології починає нагадувати щось на кшталт багатоповерхового будинку, де кожен поверх зайнятий текстами й термінами однієї з «мов буддизму»

⁴ Через буддійську специфіку його розуміння, не завжди можливо чітко визначитися з перекладом цього поняття, однак робочим терміном у цій статті для нас буде термін «свідомість», хоча, як буде зрозуміло з її подальшого змісту, можливі й інші варіанти, присутні, зокрема, уже в назві статті («мислення», «розум», «свідомість»). Оригінально вийшов з положення О. П'ятигорський, який часом просто послуговується усіма трьома термінами одразу, що, як ми побачимо нижче, не є просто примхою, а має вагомі підстави у текстах першоджерел. Водночас, там, де такий розгорнутий вжиток недоречний, він послуговується якимось одним з цих термінів, причому в більш спеціалізованому значенні це буде термін «свідомість», приміром, «теорія свідомості» (англ. «theory of consciousness») тощо [Пятигорский 2020: 19].

(санскрит, палі, китайська, тибетська тощо). При чому зведення цієї будівлі триває: найвищі її поверхи добудовуються англійською, німецькою, французькою та іншими західними мовами, і нарешті, у XXI ст. починається робота зі зведення її українського «поверху». Тож проблема осмислення і перекладу буддійської термінології набуває наразі неабиякого значення, водночас спеціальних досліджень термінологічного апарату з цієї тематики в Україні досі бракує.

У зарубіжній буддології ця тема не є новою й розглядалася різними дослідниками в різних контекстах, тим більше, що жодна праця з буддійської філософії не може уникнути звернення до проблеми свідомості (мислення, розуму), адже вся філософія буддизму є нічим іншим як філософією *свідомості*. Зі спеціальних робіт з цієї тематики можна згадати відому статтю Р. Йогансона [Johansson 1965], в якій він докладно розглядає контекст вжитку термінів *citta*, *mano*, *viññāṇa* безпосередньо на матеріалі першоджерел мовою палі. Відзначимо також низку статей, присвячених проблемі розуму та свідомості в буддійській думці у виданні «A Companion to Buddhist Philosophy» (розділ «Philosophy of Mind», автори статей:) [Emmanuel 2013].

У російськомовній буддології в найбільш концентрованій і систематичній формі опис понять «чїтта», «манас», «віджняна» подибуємо у фундаментальному енциклопедичному виданні «Философия буддизма: энциклопедия», де кожному з них присвячено значні за обсягом і змістом статті, авторкою яких є відома дослідниця індійської та буддійської філософії В. Г. Лисенко [Степанянц 2011]. Особливістю цих статей є те, що вони спираються насамперед на палійські та санскритські першоджерела й не торкаються китайських і тибетських. Лише на палійські та санскритські джерела спирається також О. П'ятигорський у своїй англійській праці, переклад якої якраз нещодавно вийшов російською під назвою «Буддийская философия мысли» (англійське видання «The Buddhist Philosophy of Thought» побачило світ у 1984 р.)⁵, на жаль вже без участі самого філософа [Пятигорский 2020].

У цій статті ми торкнемося проблеми перекладу українською мовою зазначених трьох термінів з урахуванням порівняльного аналізу санскритсько-палійських термінів та їхніх ієрогліфічних відповідників у китайському каноні. Це важливо, адже значну частину буддійської філософії зберігали й передавали (у випадку втрати санскритських оригіналів), створювали (у випадку виникнення нових шкіл та розвитку старих) поза межами ареалу поширення індо-європейських мов. А це означає, що перекладаючи буддійські терміни, які є спільними для всіх буддистів, надто важливо враховувати їх семантичні особливості, зокрема в їхній китайській репрезентації.

Крім того, з точки зору філософського аналізу, тут ми поглянемо на проблему осмислення перекладних понять буддизму під кутом буддійської «філософії порожнечі», при чому в розширеному її розумінні⁶, яке передбачає три невіддільні складові, які можна умовно назвати «порожнечою речей», «порожнечою понять» та «порожнечою свідомості» (смісл цих назв буде розкрито нижче в тексті).

Що ж саме ми маємо на увазі, коли говоримо про «свідомість», «розум», «мислення» в контексті буддійської філософії?

Якщо ми здійснюємо переклад буддійського тексту з китайського оригіналу, словом «свідомість» може бути перекладено будь-який з трьох ієрогліфічних термінів,

⁵ Передмову до видання написав Д. С. Руер, один з провідних сучасних буддологів, якого О. П'ятигорський називає в числі найважливіших для становлення власної системи мислення друзів і колег.

⁶ Докладніше див. [Стрелкова 2015] або ж друге видання (2020 р.).

прив'язаних до відповідних термінів у санскриті (та палі): «сінь» 心 (санскр. *citta*), «ши» 識 (санскр. *vijñāna*) та «ї» 意 (санскр. *manas*)⁷. Утім, далеко не завжди вони є синонімами, а нерідко якраз навпаки. Там же, де ці терміни відверто протиставлені одне одному за смыслом, перекладач не може уникнути необхідності підібрати для кожного терміна оригіналу окремий переклад.

Найважливішим у цьому ряду є термін, який на санскриті та палі звучить як «чїтта» (*citta*)⁸, китайською «сінь» 心⁹, японською «сін» або «кокоро». Крім того, слід додати, що в китайській мові ієрогліф *сінь* 心 має буквальне значення «серце», і тому китайці перекладали ним не лише санскритське *citta*¹⁰, а й санскритське *hṛdaya*, яке в санскриті теж має буквальне значення «серце», як, приміром, у назві славетної «Сутри серця» 心經 (кит. Сінь цзін, санскр. *Hṛdaya-sūtra*), яка завдяки надзвичайній стислості і глибині змісту стала для багатьох буддистів традиції магани щоденною медитацією. У даному випадку «Сутра сеця» – це скорочення від «Сутра серця [праджняпараміти]» і слово «серце» тут слід розуміти як «сутність», «серцевину» змісту обширного корпусу текстів праджяпараміти.

Згідно з буддійською теорією дгарм, людське «я» (санскр. *ātman*, палі *attā*, кит. 我) не є реальним суб'єктом мислення, а є лише ілюзією, яка не має реального існування. Натомість реальне існування притаманне психо-фізичним елементам – дгармам, які утворюють струмінь свідомості (*saṃtāna*), зміст якого ми і приймаємо за власне «я». Це вчення, відоме як вчення про «не-я» або про «відсутність “я”» (санскр. *anātman*, кит. 我無), було виголошено Буддою в одній із перших його проповідей і, таким чином, від самого початку є головною доктринальною настановою буддизму.

Попри те, що дгарми прийнято називати «психо-фізичними» елементами, насправді всі без винятку дгарми є дгармами *свідомості*. Частина дгарм є «фізичними» лише в тому розумінні, що ці дгарми стосуються власне нашого чуттєвого досвіду (зорове, слухове, тактильне сприйняття тощо)¹¹. Тож статус свідомості в буддизмі є надзвичайним: абсолютно все (з онтологічними наслідками включно) залежить лише від того, як ми скеруємо цей струмінь дгарм.

Буддійське вчення про не-«я», починається з деконструкції людського «я», однак на цьому не зупиняється. Адже, як ми знаємо з текстів першоджерел, вислів «не мати “я”» (або рівноцінний за смыслом вислів «бути порожнім», санскр. *śūnya*) вживають також стосовно будь-яких речей, незалежно від того, чи є вони живими істотами чи ні. Тобто «я» (*anātman*, 我), що його відкидає буддизм, це не «душа» у звичайному розумінні слова, адже неживим речам вона може бути притаманна хіба що метафорично. Наразі «я» – це незмінна, абсолютна сутність, яку ми вбачаємо як у собі самих, так і в речах світу, що нас оточує. Однак у світі немає нічого абсолютного й самодостатнього: усі

⁷ Про ці три терміни у школі сарваствіва див.: [Dhammajoti 2007: 273–275].

⁸ Автори «Принстонського словника буддизму» перекладають *citta* як «“mind,” “mentality,” or “thought”» [Buswell & Lopez 2014: 194].

⁹ У китайському каноні подибуємо також фонетичну транскрипцію *citta* як 質多 (кит. *чжидо*, яп. *mimma/cimma*).

¹⁰ Санскритське *citta* теж можна перекласти як «серце» («heart, mind») [Monier-Williams 2008: 395].

¹¹ Протиставлення «тіла» та «душі» в буддизмі також існує. «Тілесні» дгарми – це чуттєві дгарми класу «рупа» (санскр. *rūpa*, кит. *се* 色 – «форма», «чуттєве», «чуттєві форми»), а в перекладах деяких авторів навіть «матерія»). Утім, згідно з теорією дгарм, воно не має онтологічного характеру. У даному контексті «форма» (*rūpa*) є антонімом «порожнечі-простору» (*ākāśa*), яка є її реальною субстанцією.

речі залежать від інших речей і є взаємозумовленими. Тому починаючи із заперечення існування «я» в людині, буддизм одразу переносить цю ідею на всю решту речей. Це базова складова буддійської філософії «порожнечі», яку ми називаємо умовно «порожнечю речей». У буддійській традиції «порожнеча речей» представлена, насамперед, термінами *анатма-вада* («вчення про відсутність “я”», санскр. *anātma-vāda*), *пратітья-самутпада* («зумовлене виникнення [речей]», санскр. *pratītya-samutpāda*) і *шуньята* («порожнеча [речей]», санскр. *śūnyatā*).

Виявлення «порожнечі речей» привело буддійських мислителів до необхідності ретельно розвинути теорію дгарм – елементів, що ним ілюзорні, «порожні» речі утворені насправді. Так виникла потужна література Абгідгарми, що в ній здійснюється докладний аналіз дгарм і вибудовується їх спеціальна класифікація. При чому перелік дгарм, що входять до неї, дещо варіюється залежно від його шкільної приналежності: найбільш відомими є класифікації шкіл сарваствівада та йогачара: на 75 та 100 дгарм, відповідно. Водночас усередині загального переліку з 75/100 дгарм (які, як ми знаємо, усі без винятку, за визначенням, є субстратом свідомості) представлено п'ять класів дгарм, один з яких має назву «чїтта-дгарма» (санскр. *citta-dharma*, кит. *сїнь фа* 心法), тобто клас «дгарм свідомості». У сарваствівадинському переліку із сімдесяти п'яти дгарм до дгарм цього класу належить лише одна дгарма – свідомість-*сїнь* (心, санскр. *citta*). Натомість у переліку зі ста дгарм, що належить школі йогачара, відомій також за назвою «віджжняна-вада» («вчення про свідомість»), яка підкреслює важливість для цієї школи проблеми свідомості, до класу «свідомості» (心) входять уже вісім дгарм: 1) *caḥsur-vijñāna* 眼識 (кит. *янь ши*) – «свідомість ока (зорового сприйняття)», 2) *śrotra-vijñāna* 耳識 (кит. *ер ши*) – «свідомість вуха (слухового сприйняття)», 3) *ghrāṇa-vijñāna* 鼻識 (кит. *бі ши*) – «свідомість носа (нюхального сприйняття)», 4) *jihvā-vijñāna* 舌識 (кит. *ше ши*) – «свідомість язика (смакового сприйняття)», 5) *kāya-vijñāna* 身識 (кит. *шень ши*) – «свідомість тіла (тілесного сприйняття)», 6) *mano-vijñāna* 意識 (кит. *і ши*) – «свідомість розуму (нечуттєвого, розумового сприйняття)», 7) *manas* 末那識 (кит. *мона ши*) – «манас», свідомість-розум, 8) *ālaya-vijñāna* 阿賴耶識 (кит. *а лай є ши*) – «алая-віджжняна», свідомість-скарбниця.

Перші шість «свідомостей» прийнято називати «емпіричними свідомостями», оскільки вони працюють з органами чуття (кількість і характер яких теж, щоправда, не повністю збігається із західним уявленням). Решта ж дві «свідомості» становлять оригінальний філософський доробок йогачари. Тож до класу дгарм свідомості-*чїтта* (心) належать (у переліку зі ста дгарм): шість свідомостей-*віджжняна* (識), один розум-*манас* (意), а також найвища свідомість – свідомість-скарбниця (*алая-віджжняна*).

Як бачимо, коли йдеться про один з п'яти класів у класифікації дгарм, два інші наші терміни розум-*манас* (意) і свідомість-*віджжняна* (識) входять до обсягу узагальнюючого щодо них поняття *чїтта* (心). Це означає, що саме *чїтта* (心) є онтологічним субстратом і для розуму-*манаса*, і для свідомості-*віджжняни*. Власне мислення-*чїтта* і є реальним суб'єктом мислення в буддизмі, який заперечує існування людського «я», але не мислення як таке.

У цьому значенні доречно перекладати *чїтта* найбільш загальним терміном «мислення». Однак, оскільки в українській мові «мислення» може позначати як суб'єкта, так і процес, то користуватися цим перекладом не завжди зручно. Ще одним поширеним

варіантом перекладу цього слова є «думка» (thought)¹², однак «думка» – це теж не лише суб'єкт мислення (як от, «плодська думка»), а й його об'єкт (як у сполученні «висловити думку»), що також часом ускладнює сприйняття перекладного тексту. Тому в реальній практиці, коли не йдеться про докладну деталізацію значення, зручніше все ж використовувати слова «свідомість» та «розум»¹³, які однозначно відсилають саме до «суб'єкта» мислення.

Особливістю ж «суб'єкта» мислення є те, що він має реальний онтологічний субстрат або, говорячи мовою буддійських текстів, є субстанцією 體 (кит. *ti*, букв. «тіло»; санскр. *dravya*), яка за своєю природою є нічим іншим як «порожнечою». При чому, у даному випадку, мається на увазі вже не порожнеча-шуньята (санскр. *śūnyatā*, палі *suññatā*, кит. *кун* 空), а порожнеча-акаша (палі *ākāsa*, санскр. *ākāśa*, кит. *сюйкун* 虛空; букв. «простір», «небо»), адже шуньята є лише принципом пізнання, але не субстанцією, і, відповідно, такої дгарми як «шуньята» немає ані в переліку з 75, ані в переліку зі 100 дгарм. Цю складову буддійської філософії порожнечі ми окреслюємо як «порожнечу свідомості», що могло б звучати і як «порожнеча мислення/розуму/думки» тощо.

Таким чином, згідно з наведеною нами вище схемою абгідгармічної класифікації дгарм, з точки зору реальності *चित्ता*, *манас* та *віджняна* є цілковито тотожними. Про це в трактаті Дгармашрі «Абгідгарма-грідая» (*Abhidharma-hṛdaya*, кит. Апітаньсін-лунь 阿毘曇心論, «Серце Абгідгарми»)¹⁴, який є одним з класичних сарвастівадинських підручників з абгідгарми, сказано:

心者意。意者識。實同而異名。[Т: 1550.28.0810b28] Мислення (心) – це розум (意), розум – це свідомість (識): реальність одна, назви різні.

Або ж в іншому, не менш авторитетному першоджерелі абгідгармічної традиції сарвастівади «Магавібгаші» (*Mahāvibhāṣā*, «Великий коментар», близько I–II ст. н.е.), текст якої на санскриті теж не зберігся, але дійшов до нас у кількох китайських перекладах, читаємо:

一心法有三種名 [1546] [Т: 1546.28.0281b18] Одна *चित्ता*-дгарма має три назви.

¹² О. П'ятигорський у назві своєї книги також надав перевагу англійському «thought»: «The Buddhist Philosophy of Thought», що російською переклали як «Буддийская философия мысли» [Пятигорский 2020].

Щодо перекладу англійською (у даному випадку – з мови палі) Р. Йогансон зазначає, що: «*Citta* найчастіше перекладають як: thought(s), mind, heart, mood, emotion, idea, reasoning, attitude, consciousness».

Mano: mind, thought, inner sense.

Vīññāṇa: consciousness, discriminative consciousness, rebirth-consciousness, /relinking/ consciousness, cognition, intellect, intellection, intelligence» [Johansson 1965: 165].

Цікаво, що Ньянатілока у тексті свого словника палійських буддійських термінів передає *citta* як mind, consciousness, heart, а словом thought послуговується у значенні «думка/думки» (приміром, «слова та думки» – «words and thoughts» [Nyantiloka 1980: 343]) і, зокрема, закріплює його як переклад для палійського *vitakka* (дискурсивна діяльність суб'єкта, відсутня на вищих медитативних щаблях) [Nyantiloka 1980: 332, 378].

¹³ Можна натрапити також на варіант перекладу «дух» (spirit) або «душа» (soul), коли йдеться про антонімічну пару «дух – тіло». Приміром, у вислові японського наставника дзен Дзюгена «тіло та дух суть не-два» 身心不二 (яп. *сіндзін-фуні*).

¹⁴ Трактат було перекладено китайською у IV ст., санскритський оригінал не зберігся.

У хрестоматійному визначенні цих трьох термінів в «Абгідгармакоші» («Енциклопедія Абгідгарми») Васубандгу теж розглядає їх як три боки мислення як такого (II.34):

cittam mano `tha vijñānam ekārtham
cinoṭṭi cittam | manuta iti manaḥ | vijñātīti vijñānam | [TLB]

Чітта ж, *манас* і *віджжняна* мають один смисл.

Нагромаджує (*чіноті*) – *чітта*. Мислить (*манута*) – *манас*. Розпізнає (*віджанаті*) – *віджжняна*.

Васубандгу пов'язує значення термінів з однокорінними дієсловами. Дієслово з коренем *ci* має значення «нагромаджувати», «накопичувати», «збирати», звідси – *citta*. Зрозуміло, що в китайській мові цей етимологічний момент цілковито втрачається й визначення втрачає цей смисловий відтінок. З китайської це місце можна перекласти так:

偈曰。心意識一義。

釋曰。心以增長爲義。能解故名意。能別故名識。 [Т: 1559.29.0180c02–04]

Вірш: *Чітта*, *манас* і *віджжняна* – мають один смисл¹⁵.

Коментар: Мислення-*чітта* – бо означає «зростати». [Воно] має здатність розуміти, тому [його] називають розумом (*манас*). [Воно] має здатність розрізняти, тому [його] називають свідомістю (*віджжняна*).

Хоч з якого боку ми поглянемо на суб'єкт мислення – він лише один. Це подібно до того, як людину, коли вона ловить рибу, називають рибалкою, коли перепливає річку – пловцем, коли їде потягом – пасажиром, однак, хоч скільки б назв ми вигадали, перед нами весь час одна й та сама людина.

Цікаво відзначити, що відомі дослідники В. І. Рудой та О. П. Островська у своєму фундаментальному багатотомному перекладі «Абгідгармакоші» з санскриту, перекладаючи ці три терміни, вдалися до певного термінологічного «зсуву»:

Сознание, манас и восприятие обозначают одно и то же.

Сознание – то, что аккумулирует; манас – то, что познает; восприятие – то, что различает [Васубандху 1998: 467].

Як бачимо, термін «манас» тут залишено взагалі без перекладу, натомість решту термінів перекладено, але не зовсім звично: *чітта* як «свідомість» («сознание»), а *віджжняна* – як «сприйняття» («восприятие»). Тобто замість трійці «мислення-розум-свідомість», ми отримуємо трійцю «свідомість-манас-сприйняття». Існує ще один російськомовний переклад «Абгідгармакоші», цього разу з тибетського оригіналу. Переклад здійснили Б. В. Семічов і М. Г. Брянський, в їхньому перекладі це місце звучить більш звично:

Термины «йид», «сем» и «нам-шэ»

Однородны по смыслу. ...

¹⁵ В іншому китайському перекладі це місце звучить так (переклад Сюань-цзана):

心意識體一 ...

論曰。集起故名心。思量故名意。了別故名識。復有釋言。 [Т: 1558. 29.0021c18–21]

Тут санскритське «ekārtham» Сюань-цзан передає не як «мають один смисл», а як «є однією субстанцією» (обидва варіанти перекладу можливі).

В священному писанні сказано: «Они (эти три термина) определены такими словами метафорически». ... При анализе – мысль («сем»), при познании – интеллект («йид»), при осознании («нам-бар-шэ-ба») ¹⁶ [Васубандху 1980: 94].

Тибетські відповідники вони перекладають як «думка-інтелект-свідомість» («мысль-интеллект-сознание»). Цей варіант перекладу майже співпадає з найбільш усталеною, на наш погляд, версією, яку ми подибуємо й у О. П'ятигорського, котрий послуговується трійцею «думка-розум-свідомість» («мысль-ум-сознание», в оригіналі англійською – *thought-mind-consciousness*), при чому, що примітно, нерідко, у своєму власному мовленні й усіма трьома термінами одразу ¹⁷. За винятком терміна «манас» цей переклад збігається з перекладом цієї трійці, представленим в чотиритомному англійському перекладі «Абгидгармакоші» Л. Прудена ¹⁸:

The names mind (*citta*), spirit (*manas*), and consciousness (*vijñāna*) ¹⁹ designate the same thing.

The mind is termed *citta* because it accumulates (*cinoti*); it is termed *manas* because it knows (*manute*) and it is termed *vijñāna* because it distinguishes its object (*ālabanam vijñānāti*) ²⁰ [La Vallée Poussin 1988–1990: 205].

Найменш однозначним виявляється переклад терміна «манас», натомість, щодо решти термінів перекладачі в цілому однотайні. Єдиним винятком є підхід Рудого-Островської. Однак, чим він зумовлений і чи є він виправданим? Справді, перекладаючи цей термін, учені звертають увагу на те, що *віджняна* працює з даними органів чуття, і вважають за доречне відобразити це в перекладі «розпізнавання», «сприйняття» (зорового, слухового тощо) або також «усвідомлення» цих даних. Однак, якщо поглянути на це питання в більш широкому контексті, то на наступному кроці ми стикаємось з серйозною проблемою: якщо, перекладаючи з китайської, ми вирішили перекладати «心» як «свідомість» і «識» як «сприйняття», то як у такому разі перекладати ієрогліф «覺» (кит. *цзюе*), який ми наразі якраз і перекладаємо як «сприйняття» (того ж таки звуку чи запаху)? Можливо, тоді варто перекладати ієрогліф *цзюе* як «відчуття»? Але слово «відчуття» нами вже задіяно для перекладу іншого важливого терміна – *vedanā* (кит. *шоу* 受). Тобто внаслідок заміни перекладу «свідомість» на «сприйняття» – за принципом доміно – зміщується весь ряд термінів і руйнується вся послідовність пов'язаних понять. Тож важливо розуміти, що не завжди можливо змінити лише один окремо взятий термін, адже ця заміна може змусити перебудувати всю систему термінів у цілому. Цей приклад свідчить про те, що насправді ми повинні говорити не про переклад окремо взятих термінів українською мовою, а про побудову цілої системи понять буддійської

¹⁶ Тут бракує слова «сознание», що ним, як зрозуміло далі з тексту, послуговуються перекладачі у цьому місці.

¹⁷ Приміром: «... особенности абхидхаммического подхода к мысли – уму – сознанию ...» [Пятигорский 2020: 24] (англ. оригінал: «*thought-mind-consciousness*») [Piatigorky 1984: 4], «... какого типа и характера *знание* о сознании, мысли и уме содержится в этих текстах?» [Пятигорский 2020: 26] («*consciousness, thought and mind*») [Piatigorky 1984: 5].

¹⁸ Текст «Абгидгармакоші», створений Васубандху у 1-й пол. I тис. нашої ери на санскриті, було перекладено у VII ст. китайською Сюань-цзаном, з китайського тексту Л. де Ла Валле-Пуссенном було зроблено переклад французькою (1923–1931 рр.), і, нарешті, Л. Пруден на базі французького видав англійський переклад «Абгидгармакоші» (1988–1990 рр.).

¹⁹ Французькою: *pensée, esprit, connaissance* («думка», «дух», «свідомість») [Vasubandhu. 1923: 176].

²⁰ Має бути «*vijñāti*».

філософії. Адже часом переклад, який на перший погляд, міг видатися вдалим, на другому кроці виявляється непридатним для використання в парі з іншими термінами.

Отже, як ми мали змогу побачити вище, усі три терміни («мислення-розум-свідомість») справді відсилають до однієї реальності. У перекладах ця синонімія виражена особливо яскраво – деякі терміни в різних перекладачів можуть навіть мінятися місцями, як це відбулося зі словом «свідомість», яке в даній трійці зазвичай закріплене за *віджняною*, а в перекладі Рудого та Островської «перейшло» на *чїтту*.

Подекуди в буддійських текстах можна натрапити навіть на потрійний термін «мислення-розум-свідомість» (心意識), який, щоправда, частіше має негативне смислове забарвлення й позначає хибну розумову діяльність суб'єкта.

Однак у буддійській філософії присутній і інший погляд на проблему. У відповідному контексті буддійські мислителі чітко розділяли й навіть протиставляли ці три поняття, приділяючи цьому окрему увагу у своїх текстах:

薄伽梵處處經中說。心意識三種別義集...

如入楞伽頌說。藏識說名心。思量性名意。能了諸境相。是說名為識。釋云。雖通八識皆名心意識。而隨勝顯。第八名心。為一切現行熏集諸法種現行為依。種子識為因。能生一切法故。是起諸法。第七名意者。因中有漏唯緣我境。無漏緣第八及真如。果上許緣一切法故。餘六識名識。於六別境體是龜動有間斷法。了別轉故。[T: 2016.48.0721c23–27]

Бгагаван у сутрах часто говорить: «Мислення, розум і свідомість (心意識) – їх три й вони мають різний смисл...

Як сказано в гаті з «Ланкаватара-сутри»: «*Алая-віджняну* називають *мисленням* (*чїтта*, 心). Властивість розмірковувати зветься *розумом* (*манас*, 意). Здатність розрізняти ознаки (форми) предметів отримала назву свідомості (*віджняна*, 識)». Коментар: Хоча вісім свідомостей всі разом називають «мисленням-розумом-свідомістю» (心意識), однак *par excellence*, восьму з них називають *мисленням* (*чїтта*, 心), бо в ній зберігаються всі теперішні відбитки-*васани*, які є підґрунтям для [яви] теперішніх зерен дгарм. Для зерен свідомість[-скарбниця] є причиною, бо вона здатна породжувати всі дгарми. Вона з'являє всі дгарми. Сьома, та, що зветься *розумом* (*манас*, 意), через те, що всередині вона є забрудненою, спричиняє лише [яву] царини «я». Незабруднене спричиняє [яву] восьмої [свідомості] та *тамхати*. Бо в результаті стає можливою поява всіх дгарм. Решту шість свідомостей називають [власне] *свідомостями* (*віджняна*, 識), оскільки в субстанції шістьох емпіричних царин вони розрізняють грубу [речовину], рух та наявність проміжків.

«Ланкаватара-сутра» (санскр. Laṅkāvatāra-sūtra, кит. 楞伽經, кит. Жу ленце цзін, IV ст.) є одним з наріжних доктринальних текстів школи йогачара, яка, як ми зазначали вище, розрізняла «вісім свідомостей» (八識): шість емпіричних свідомостей, свідомість-«розум» (*манас*) та свідомість-скарбницю (санскр. *ālaya-vijñāna*; кит. *алайє ши* 阿賴耶識 або *цзан ши* 藏識). З наведеного уривка ми бачимо, що саме *алая-віджняну* (яка сама, зауважмо, є *віджняною*!) йогачари вважали *чїттою* (心). Адже їй, знову ж таки, відводили фундаментальну роль у будові суб'єкта мислення. Отже, у своєму вузькому йогачарівському розумінні термін *чїтта* (心) позначає восьму свідомість-«скарбницю» (*алая-віджняна*).

Вісім же звичайних *віджнян* лише обслуговують наші звичні потреби: допомагають орієнтуватися в просторі, розрізнявати звуки й запахи тощо, розуміти слова й думки –

їхнє головне завдання й водночас проблема – це розрізнення (кит. *феньбе* 分別, санскр. *vikalpa*). Навіть в етимології терміна «віджняна» присутня ідея роз'єднання: префікс *vi-* = «від» має значення «відділяти», корінь *jñā* означає «знати», «сприймати», що можна доволі близько передати дієсловом «роз-пізнавати». Розрізнення (санскр. *vikalpa*) ж перешкоджає пізнанню істинної реальності як вона є.

Свідомість-віджняна, у вузькому розумінні, може працювати лише з «формами», які сама ж і створює. Насправді всі поняття, ідеї, думки, погляди є порожніми – як міражі, галюцинації, небесні замки, шерсть черепахи, роги зайця, дитина кам'яної баби²¹, як все, що лише здається нам реально існуючим, але насправді не відсилає до того, за що ми його приймаємо. Усі ці ілюзорні об'єкти називають у буддизмі «формами». Оскільки йдеться про дискурсивні структури свідомості, то й «форми» є лише «порожніми [від власної реальності]» формами свідомості. Увесь комплекс міркувань навколо цієї тематики, який пов'язано насамперед з сутрами праджняпаріміти й *шунья-вадою* («вченням про порожнечу», санскр. *śūnya-vāda*) Нагарджуни, ми називаємо «порожнечено поняття».

Свідомість розрізняє, але звідки береться розрізнення? Розрізнення це щось, що перебуває на стороні суб'єкта, визначається суб'єктом, зумовлене ним. Сам факт *зумовленості* є в філософії буддизму в буквальному розумінні «смертельним вироком», адже все, що колись народилося, виникло, колись неминучо загине, зникне. Однак, насправді, важливо не лише *хто* розрізняє, але, *як* він це робить. Якщо той, хто розрізняє, є жертвою прив'язаності до власного «я», він неминучо проєктує його на об'єкт пізнання, чим мимоволі порушує його. Це подібно до того, коли, бажаючи роздивитись щось у дзеркалі, ми виявляємо, що не можемо цього зробити, бо бачимо там самих себе.

У вченні йогачари розум-*манас* якраз і є тим руйнівним щодо істинного пізнання фактором: саме він збирає наше «я», через яке виникає поняття «мого», яке спричиняється до виникнення прив'язаності до всього «мого», прив'язаність же позбавляє нас можливості адекватно пізнавати реальність і ми опиняємося в стані незнання-*авідьї* (санскр. *avidyā*). *Авідья* ж є першою з дванадцяти ланок ланцюга зумовленого виникнення (санскр. *pratīya-samutpāda*), який, зрештою, й утворює нескінченну круговерть сансари (протилежності нірвани).

З іншого боку, як ми мали змогу побачити з наведеного уривка з «Ланкаватара-сутри», попри усталене в буддійській традиції негативне значення «свідомості» як «розрізняючої свідомості», не лише термін «мислення»-*चितта* (心), але й термін «свідомість»-*віджняна* (識) цілком може бути узагальнюючою назвою для трійці «心-意-識» (*चितта-манас-віджняна*). Адже, коли в ученні йогачари йдеться про «вісім свідомостей» (八識), узагальнюючим терміном для всіх проявів мислення виявляється вже не *चितта* (心), а саме *віджняна* (識).

Більше того, навіть термін «розум»-*манас* (意), який, як ми щойно зазначили, може мати й більш спеціалізоване значення, яке в йогачарі взагалі є відверто негативним («розум» = «забруднений розум»)²², може так само, як і «мислення»-*चितта* та «свідомість»-

²¹ Це традиційні буддійські метафори ілюзорності.

²² Слід зауважити, що у палійських канонічних текстах термін *манас* використовують більш широко й насамперед у позитивному значенні, як от у відомих рядках найпершого вірша славетної палійської «Дхаммапади», яка починається саме зі слова *manas*: «Manopubbaṅgamā dhammā, mano setthā manomaṇā [CSCD] (Дхамми обусловлены разумом, их лучшая часть – разум, из разума они сотворены)» [Дхаммапада 1960: 59].

віджняна, виступати узагальноючим терміном для всіх трьох, якщо йдеться про доктринальну класифікацію дгарм на дванадцять *аятана* («дванадцять баз/входів» – шість органів чуття та їхні шість предметів, які є підґрунтям для виникнення шістьох свідомостей відповідного чуттєвого або нечуттєвого досвіду) (*Saṃyuktāgama-sūtra*, кит. Цза ахань цзін 雜阿含經):

佛告比丘。意內入處者。若心意識非色。不可見無對。是名意內入處。[Т: 0099.02.0091с08–10] Будда мовив до ченців-бгїкшу: «[Що таке] внутрішня *аятана* розуму (意). Мислення-розум-свідомість є нечуттєвими, їх неможна побачити й відчутти на дотик – це називають внутрішньою *аятана* розуму (意)».

Таким чином, можна стверджувати, що в найбільш загальному своєму значенні терміни «мислення»-чїтта, «розум»-манас та «свідомість»-віджняна є синонімами. У цьому випадку вони є взаємозамінними. Щоправда, якщо, приміром, у «Дгаммападі» «розум»-манас є повноправним членом цієї трійці, то в китайському буддійському лексиконі розум-«манас», перекладений ієрогліфом «意», стоїть дещо осторонь і в позитивному сенсі фігурує лише з відсилкою до своїх конкретних абгїдгармічних значень (як у попередній цитаті). Прикладом цього може бути назва другої філософської традиції Великої колісниці – йогачари, яка стверджує, що існує лише свідомість, і тому відома також як *чїтта-матра* («[вчення про] лише свідомість»; санскр. *citta-mātra*, кит. *вей сїнь* 唯心) або *віджняна-вада* («вчення про свідомість»; санскр. *vijñāna-vāda*, кит. *вей ши лунь* 唯識論): як бачимо, власне для йогачаринів *чїтта* (心) і *віджняна* (識) були в цьому відношенні взаємозамінними (це також зрозуміло й із наведеної вище цитати з «Ланкаватара-сутри») ²³.

Водночас, мірою появи й розвитку в Китаї нових шкіл, зокрема школи чань-дзен, і «розум», і «свідомість» дедалі частіше протиставляли «мисленню» як дуальні, розрізняючі суб'єкти – недуальному. Тому при роботі з китайським каноном (особливо, якщо йдеться про тексти, створені власне китайцями і які, зрозуміло, не мають санскритських оригіналів) слід враховувати ще один відтінок смислу й можливого перекладу для терміна «мислення»-сїнь 心 (тобто ієрогліф, що ним переклали термін мислення-*чїтта*). Адже «сїнь» (心) китайською, як ми вже зазначали вище, буквально означає «серце». Тобто китайським перекладачам буддійських текстів видалося за найкраще передати санскритське *чїтта* саме відповідником «серце» (心). Цей термін в очах буддиста ніколи не втрачав зв'язку зі своїм санскритським оригіналом, і під ним розуміли не емоційне осереддя людської особистості, а саме мислення/розум/свідомість-*чїтту*. Однак, коли на текстах мадг'ямаки та йогачари постала власна потужна традиція китайського буддизму, ієрогліфічний переклад «серце» набув особливого смислу насамперед для власне китайців. У цьому випадку, приміром, при перекладі українською таких джерел, як чаньська поезія чи притчи, може бути цілком доречним також переклад «серце».

Що стосується ієрогліфа 意 (абгїдгармічний термін – «манас»), то в китайській традиції спектр його значень дещо змінюється: він набуває стійких додаткових значень

²³ Як приклад можна навести також філософську формулу вчення йогачари «три світи – це лише свідомість, десять тисяч дгарм – це лише свідомість», яка трапляється у двох рівноцінних редакціях: 三界唯心、萬法唯識 та 萬法唯心、三界唯心, які, за винятком перестановки порядку, відрізняються лише тим, що замість свідомості-ши (識) у першій, вжито «свідомість»-сїнь (心) у другій, що вказує на їхню взаємозамінність.

«сенс» та «намір», не притаманних санскритському терміну²⁴. У збірці чаньських коанів «Записи Лінь-цзі» 臨濟錄 («Лінь-цзі лу», §80) наведено відомий коан:

問如何是西來意。

師云。若有意。自救不了。[Т: 1985.47.0502a08]

Хтось запитав:

– Яким був намір (意) [Патріарха Бодгідгарми], що прийшов з Заходу?

Наставник відповів:

– Якби в нього був намір (意), він не врятував би й самого себе.

Насправді учень запитує у свого наставника, зовсім інше: «який *сенс* (意) приходу з Заходу», тобто з Індії, напівлегендарного засновника школи чань і її першого патріарха Бодгідгарми. Однак наставник, використовуючи гру слів «сенс»-«намір», удає, що не зрозумів запитання, з метою вказати учневі саме на неприпустимість наявності *наміру* в практиці дзен. Фактично, у школі чань-дзен вислів «мати намір» синонімічний вислову «мати “я”». Той же, хто має «я», *a priori* не зможе збагнути філософію «не-“я”» (філософію «порожнечі»), яка є основою буддизму як такого.

Буддизм, відкидаючи «я» (*ātman*) як суб'єкт мислення через його афективну природу, яка унеможлиблює пізнання істинної реальності, говорить натомість про «мислення/свідомість/розум» у чистому вигляді. Вільне мислення, мислення без «я», відповідає найвищому його стану – порожнечі (*акаша*), яку буддійські мислителі порівнюють із небом, що ним вільно літає птах, або з дзеркалом, що в ньому безперешкодно відбиваються будь-які речі – «усі дгарми» або все суще. З іншого боку, про все суще ми повинні знати, що «всі дгарми є порожніми (*шунья*)» або «порожнеча (*шуньята*) є ознакою всіх дгарм» (諸法空相, санскр. sarvadharmāḥ śūnyatālakṣaṇā), адже з точки зору реальності вони не мають власного незалежного буття, бо їхнім онтологічним субстратом є свідомість.

Отже, перекладаючи буддійську філософську термінологію, ми повинні, наскільки це можливо, враховувати її значення в різних мовних (санскрит, палі, китайська, тибетська тощо) та історичних (ранній буддизм, мадг'ямака, йогачара, чань-дзен тощо) контекстах. До того ж, необхідно відзначити, що кожен з трійці термінів, розглянутих у цій статті, має власний спектр значень, з яких ми згадали лише базові для нашого дослідження. Водночас погляд під кутом «філософії порожнечі» дає змогу, так би мовити, розмістити весь розглянутий матеріал по полицях і розставити різні поняття на свої місця.

«Порожнеча свідомості». Через весь буддизм проходить уявлення про чистий суб'єкт мислення, як правило позначений терміном *चितта* (китайською *сін* 心), який найточніше буде перекладати як «мислення», адже це поняття є найбільш загальним і охоплює абсолютно всю мисленнєву діяльність суб'єкта. Його природою (性) або субстанцією (體) є порожнеча-*акаша* або нірвана (*ī ākāśa*, *ī nirvāṇa/nibbāna* належать до незумовлених дгарм у класифікації відповідних шкіл). Отже, якщо ми маємо на увазі нічим не зумовлене мислення, яке є субстанцією, яка за своєю природою є «порожнечю-простором»-*акаша*, то в такому разі терміни *चितта-манас-*

²⁴ Щодо значення «намір», то *manas* все ж може мати це значення, але у буддійській абгідгармі він не несе того спеціалізованого термінологічного навантаження, що його він набув у школі чань-дзен.

віджнана, їхні китайські відповідники *сін-і-ши* (心意識), а також відповідні перекладні терміни – «мислення-розум-свідомість» – будуть взаємозамінними. Адже всі вони є в цьому значенні синонімами.

«Порожнеча понять». Те, з чим стикається чистий суб'єкт (порожнеча – *акаша*), у буддизмі найбільш узагальнено зветься «формою» – це будь-які дискурсивні структури: поняття, ідеї, уявлення, слова, образи тощо. Однак усі ці «форми» не мають власної реальності (субстанції), адже вони є нічим іншим як структурами самої свідомості, поза якою вони не існують (як відображення не існують поза поверхнею дзеркала). Відповідно, суб'єкт, який працює з «формами» або, інакше, з «розрізненням [форм]» – це розрізняюча свідомість (або ж розрізняюче мислення/розум). Насамперед, це *віджнана*. Проблема полягає в тому, що в цьому режимі свідомість приймає поняття за реально існуючі, а це не відповідає дійсності. Ще одна помилка розрізнення полягає в тому, що розрізнення привносить в реальність те, чого в ній немає й не дає змоги побачити реальність «як вона є». Ці помилки є причиною появи страждання, і тому цей стан свідомості відповідає сансарному буттю. Лише збагнувши «порожнечу понять» (*шуньята*), можна реалізувати «порожнечу свідомості» (*акаша*).

«Порожнеча речей». Це первинний шар філософії порожнечі (*шуньята* = *пратітья-самутпада*), який необхідний, аби подолати уявлення про те, що в речах і людині є незмінна, абсолютна сутність, яка існує насправді. Якщо «порожнеча понять» вказує на небезпеки розрізнення, то «порожнеча речей» – на найголовнішу небезпеку, яка, згідно зі вченням буддизму, чатує на нас, а саме – прив'язаність до нашого «я» та до речей світу. Ця ідея і змусила буддистів відмовитися від «я» як суб'єкта пізнання. Суб'єкт, який не реалізує «порожнечу речей», подібний до дзеркала, яке не відпускає відображення.

Таким чином, якщо ми говоримо про нашу трійцю термінів у ключі «порожнечі» як ілюзорності (а не істинної реальності), то в цьому значенні всі три терміни будуть своїми ж антонімами в значенні «порожнечі» як істинної реальності. Але терміни «розум» та «свідомість» частіше використовують в негативному сенсі, а «мислення»-*чінна* – у позитивному. Тож у такому контексті їх можна вважати антонімами.

ПЕРЕЛІК СКОРОЧЕНЬ

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

SDZ – *Shinsan Dainihon zokuzōkyō* 正新纂大日本續藏經. In CBETA Chinese Electronic Tripitaka Collection. Taipei: Chinese Buddhist Electronic Text Association. <http://cbeta.org>

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

- Васубандху. (1980). *Абхидхармакоша. Гл. I и II.* (Семичов, Б. В., & Брянский, М. Г., Пер.). Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во.
- Васубандху. (1998). *Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша)* (т. 1). (Островская, Е. П., & Рудой, В. И., Пер.). Москва: Ладомир.
- Пятигорский, А. (2020). *Буддийская философия мысли.* Москва: КоЛибри, Азбука-Аттикус.
- Рерих, Ю. Н. (Ред.). (1960). *Дхаммапада.* (В. Н. Топоров, Пер.). Москва: Изд-во восточной литературы.
- Розенберг, О. О. (1991). *Труды по буддизму.* Москва: Наука.
- Стрелкова, А. Ю. (2015). *Буддизм: філософія порожнечі.* Київ: ВД «Києво-Могилянська академія».
- Степанянц, М. Т. (Ред.). (2011) *Философия буддизма: энциклопедия.* Москва: Восточная литература.
- Apitan piposha lun 阿毘曇毘婆沙論. [In Chinese]. In *T* (vol. 28, no. 1546, pp. 1-415).
- Ásvaghoṣa 馬鳴菩薩. Dasheng qi xin lun 大乘起信論. [In Chinese]. In *T* (vol. 32, no. 1666, pp. 575-583).
- Buswell, R. E., & Lopez, D. S. (2014). *The Princeton dictionary of Buddhism.* Princeton and Oxford: Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400848058>
- Chaṭṭha Saṅgāyana CD.* Vipassana Research Institute. <https://tipitaka.org>
- Dazhu Huihai 大珠慧海. Dunwu rudaoyao men lun 頓悟入道要門論. [In Chinese]. In *SDZ* (vol. 63, no. 1223, pp. 18-24).
- Dhammajoti, K. L. (2007). *Sarvāstivāda Abhidharma.* Hong Kong: The University of Hong Kong.
- Dharmaśrī 法勝. Apitanxin-lun 阿毘曇心論. [In Chinese]. In *T* (vol. 28, no. 1550, pp. 809-833).
- Emmanuel, S. M. (Ed.). (2013). *A companion to Buddhist philosophy.* Oxford: Wiley-Blackwell. <https://doi.org/10.1002/9781118324004>
- Hui-ran 慧然. Zhenzhou lin-ji hui-zhao chanshi yulu 鎮州臨濟慧照禪師語錄. [In Chinese]. In *T* (vol. 47, no. 1985, pp. 495-506).
- Johansson, R. E. A. (1965). Citta, mano, vinnana - a psychosemantic investigation. *University of Ceylon Review*, 23(1-2), 165-215.
- La Vallée Poussin, L. de. (1988-1990). *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu* (vol. 1-4) (L. M. Pruden, Transl.). Berkeley: Asian Humanities Press.
- Monier-Williams, M. (2008). *Sanskrit-English dictionary: etymologically and philologically arranged with special reference to cognate Indo-European languages.* Delhi: Munshiram Manoharlal.
- Nyanatiloka. (1980). *Buddhist dictionary. Manual of Buddhist terms and doctrines.* Kandy: Buddhist Publication Society.
- Piatigorsky, A. (1984). *The Buddhist philosophy of thought.* London: Curzon Press.
- Shinsan Dainihon zokuzōkyō 卅新纂大日本續藏經.* In CBETA Chinese Electronic Tripitaka Collection. Taipei: Chinese Buddhist Electronic Text Association. <http://cbeta.org>
- 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.1.u-tokyo.ac.jp/SAT/>
- Thesaurus Litteraturae Buddhicae.* University of Oslo. <https://www2.hf.uio.no/polyglotta/>
- Vasubandhu 尊者世親. Apidamo jushe lun 阿毘達磨俱舍論. [In Chinese]. In *T* (vol. 29, no. 1558, pp. 1-159).
- Vasubandhu 婆薮盤豆. Apidamo jushe shilun 阿毘達磨俱舍釋論. [In Chinese]. In *T* (vol. 29, no. 1559, pp. 161-310).
- Vasubandhu. (1923). *L'Abhidharmakośa. Premier et deuxième chapitres.* (L. de La Vallée Poussin, Trad.). [In French]. Paris: Geuthner.
- Yan-shou 延壽. Zongjing lu 宗鏡錄. [In Chinese]. In *T* (vol. 48, no. 2016, pp. 415-957).
- Za ahan jing 雜阿含經. [In Chinese]. In *T* (vol. 2, no. 99, pp. 1-373).

Одержано 8.01.2021

REFERENCES

- Apitan piposha lun 阿毘曇毘婆沙論. [In Chinese]. In *T* (vol. 28, no. 1546, pp. 1-415).
- Aśvaghōṣa 馬鳴菩薩. Dasheng qi xin lun 大乘起信論. [In Chinese]. In *T* (vol. 32, no. 1666, pp. 575-583).
- Buswell, R. E., & Lopez, D. S. (2014). *The Princeton dictionary of Buddhism*. Princeton and Oxford: Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400848058>
- Chaṭṭha Saṅgāyana CD. Vipassana Research Institute. <https://tipitaka.org>
- Dazhu Huihai 大珠慧海. Dunwu rudaο yaomen lun 頓悟入道要門論. [In Chinese]. In *SDZ* (vol. 63, no. 1223, pp. 18-24).
- Dhammajoti, K. L. (2007). *Sarvāstivāda Abhidharma*. Hong Kong: The University of Hong Kong.
- Dharmaśrī 法勝. Apitanxin-lun 阿毘曇心論. [In Chinese]. In *T* (vol. 28, no. 1550, pp. 809-833).
- Emmanuel, S. M. (Ed.). (2013). *A companion to Buddhist philosophy*. Oxford: Wiley-Blackwell. <https://doi.org/10.1002/9781118324004>
- Hui-ran 慧然. Zhenzhou lin-ji hui-zhao chanshi yulu 鎮州臨濟慧照禪師語錄. [In Chinese]. In *T* (vol. 47, no. 1985, pp. 495-506).
- Johansson, R. E. A. (1965). Citta, mano, vinnana - a psychosemantic investigation. *University of Ceylon Review*, 23(1-2), 165-215.
- La Vallée Poussin, L. de. (1988-1990). *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu* (vol. 1-4) (L. M. Pruden, Transl.). Berkeley: Asian Humanities Press.
- Monier-Williams, M. (2008). *Sanskrit-English dictionary: etymologically and philologically arranged with special reference to cognate Indo-European languages*. Delhi: Munshiram Manoharlal.
- Nyanatiloka. (1980). *Buddhist dictionary. Manual of Buddhist terms and doctrines*. Kandy: Buddhist Publication Society.
- Piatigorsky, A. (1984). *The Buddhist philosophy of thought*. London: Curzon Press.
- Piatigorsky, A. (2020). *The Buddhist philosophy of thought*. [In Russian]. Moscow: KoLibri, Azbuka-Attikus.
- Reich, Yu. N. (Ed.). (1960). *Dhammapada*. (V. N. Toporov, Transl.). [In Russian]. Moscow: Vostochnaya Literatura.
- Rozenberg, O. O. (1991). *Works on Buddhism*. [In Russian]. Moscow: Nauka.
- Shinsan Dainihon zokuzōkyō* 新纂大日本續藏經. In CBETA Chinese Electronic Tripiṭaka Collection. Taipei: Chinese Buddhist Electronic Text Association. <http://cbeta.org>
- Stepaniants M. T. (Ed.). (2011). *Philosophy of Buddhism: encyclopedia*. [In Russian]. Moscow: Vostochnaya literatura.
- Strelkova, A. Yu. (2015). *Buddhism: philosophy of emptiness*. [In Ukrainian]. Kyiv: VD “Kyyevo-Mohylyans’ka akademiya”.
- 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/>
- Thesaurus Literaturae Buddhicae*. University of Oslo. <https://www2.hf.uio.no/polyglotta/>
- Vasubandhu. (1980). *Abhidharmakośa. Chap. I and II*. (B. V. Semichov, & M. G. Briansky, Transl.). [In Russian]. Ulan-Ude: Buriat. kn. izd-vo.
- Vasubandhu 尊者世親. Apidamo jushe lun 阿毘達磨俱舍論. [In Chinese]. In *T* (vol. 29, no. 1558, pp. 1-159).
- Vasubandhu 婆薮盤豆. Apidamo jushe shilun 阿毘達磨俱舍釋論. [In Chinese]. In *T* (vol. 29, no. 1559, pp. 161-310).
- Vasubandhu. (1998). *Encyclopedia of Abhidharma (Abhidharmakośa)* (Vol. 1). (E. P. Ostrovskaya, & V. I. Rudoy, Transl.). [In Russian]. Moscow: Ladomir.
- Vasubandhu. (1923). *L'Abhidharmakośa. Premier et deuxième chapitres*. (L. de La Vallée Poussin, Trad.). [In French]. Paris: Geuthner.
- Yan-shou 延壽. Zongjing lu 宗鏡錄. [In Chinese]. In *T* (vol. 48, no. 2016, pp. 415-957).
- Za ahan jing 雜阿含經. [In Chinese]. In *T* (vol. 2, no. 99, pp. 1-373).

Received 8.01.2021

Anastasia Strelkova

**Three concepts of Buddhist philosophy: «thought», «mind», «consciousness»
(the problem of translation)**

The paper analyses the three main concepts of Buddhist philosophy of consciousness and considers the problem of their translation into Ukrainian. The author shows that it is necessary to compare the terms related to different Buddhist traditions' (Pali, Sanskrit, Chinese and al.) in order to adequately translate them into modern languages. The analysis of a passage (II.34) from Vasubandhu's *Abhidharmakośa* in various translations points out the necessity to translate a whole system of Buddhist terminology, but not the separate terms taken individually, in order to avoid the incompatibility of translated terms with each other.

The study uses the author's original approach to the Buddhist «philosophy of emptiness». The Author interprets it in a wider sense as a union of three constituents: «emptiness of things», «emptiness of concepts» and «emptiness of consciousness». The paper demonstrates that all three terms, in their primary meaning, refer to the «thought-mind-consciousness» as substance, whose ontological substratum is «emptiness»-ākāśa. At the same time every one of these terms has a range of its own meanings and nuances which either do not overlap or even are antonymous by sense.

Анастасія Стрелкова

**Три поняття буддійської філософії: «мислення», «розум», «свідомість»
(до проблеми перекладу)**

Статтю присвячено філософському аналізу трьох головних понять буддійської філософії свідомості та проблемі їх перекладу українською мовою. Особливістю підходу, задіяного у цій роботі, є наголос на необхідності порівняння термінів різних мовних традицій (палійської, санскритської, китайської та ін.) для адекватного їх перекладу сучасними мовами.

На прикладі аналізу уривку (II.34) з «Абгідгармакоші» Васубандгу у різних перекладах, вказано на необхідність перекладати не окремо взяті терміни, а цілісну систему термінології буддизму, аби уникнути несумісності одних перекладних термінів з іншими.

Дослідження здійснено із застосуванням авторського підходу до буддійської «філософії порожнечі». Автор тлумачить її в широкому сенсі як сполучення трьох складових: «порожнечі речей», «порожнечі понять», «порожнечі свідомості». У статті показано, що всі три терміни, в основному своєму значенні, відсилають до «мислення-розуму-свідомості» як субстанції, онтологічним субстратом якої є «порожнеча»-*акаша*. Водночас кожен з цих термінів має низку своїх власних значень та відтінків, які або не перетинаються, або навіть є антонімічними за смыслом.

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
