

Київський національний університет імені Тараса Шевченка

Філософський факультет

Кафедра історії філософії

**ПРИНЦИП НЕ-ДУАЛІЗМУ В ДЗЕН-БУДДІЙСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ НА
ПРИКЛАДІ ВЧЕННЯ ДОГЕНА / PRINCIPLE OF NON-DUALISM IN ZEN-
BUDDHISM PHILOSOPHY ON THE EXAMPLE OF DOGEN'S STUDY**

Кваліфікаційна робота за освітньо-науковою програмою “Філософія”

за спеціальністю 033 Філософія

на здобуття освітнього ступеню бакалавра філософії

Студентка-виконавець:

Кірпікової Лілії Іванівни

IV курс, ОС – Бакалавр

Науковий керівник:

Гнатовська Ганна Василівна

кандидат філософських наук

Допущено до захисту:

На засіданні кафедри історії філософії

протокол № _____ від _____ 2022 р.

Зав. кафедри історії філософії,

доктор філософських наук, доцент

Кононенко Тарас Петрович _____

Київ 2022

ЗМІСТ

ВСТУП	3
РОЗДІЛ І. ГОЛОВНІ ПОЛОЖЕННЯ ДЗЕНУ	5
РОЗДІЛ ІІ. ВІХИ ЖИТТЯ ТА ВЧЕННЯ ДОГЕНА.....	9
РОЗДІЛ ІІІ. ПРИНЦИП НЕ-ДУАЛІЗМУ	16
ВИСНОВКИ	22
СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ	23

ВСТУП

Актуальність теми дослідження: Доген – один з найвидатніших мислителів японського буддизму, що цілком виправдано заслуговує на увагу дослідників філософської думки східної Азії. Без реконструкції його поглядів неможливо здійснити цілісне і аргументоване дослідження філософської думки Японії в цілому.

Нагальність і суперечливість питань методології дослідження історії японської філософії та, хоч і маргіналізована, та все ж й досі чинна для багатьох, проблема визнання самого факту філософії на Сході в цілому і в Японії зокрема, лише аргументують актуальність кожної розвідки, присвяченої науковому дослідженню духовної традиції дзен-буддизму. Визнаючи самотність та особливість предмету нашого дослідження, розуміючи усі перестороги щодо застосування терміну філософія в даному контексті, ми, тим не менше, ризикнемо в якості наукової гіпотези, визнати доречним словосполучення японська філософія та японська філософія дзен-буддизму.

Актуальність теми даного дослідження також аргументує те, що дзен є цілком сучасною і популярною течією, а її традиція цікавить не лише фахівців, але й широкий загал у більшості країн, як Сходу, так і Заходу.

До числа найбільш знаних фахівців з філософії Догена належать: Бодіфорд В., Кім Хі Джін, Окубо Дошу, Танахаші Кадзуакі, Мюллер Р., Абе Масао, Клірі Т., Хамфріз К. Серед вітчизняних дослідників спадщини Догена варто відзначити доробок Стрелкової А.

Предметом дослідження принцип не-дуалізму (не-дуальності) в філософії Догена.

Об'єктом дослідження є філософська спадщина Догена («The Shobogenzo»).

Метою дослідження є з'ясування ключових характеристик принципу не-дуалізму у вченні Догена.

Успішна реалізація заданої мети передбачає розв'язання наступних **завдань**:

- показати ключові риси дзен-буддизму;
- розкрити головні аспекти загального вчення Догена;
- пояснити особливості принципу не-дуалізму.

Методи дослідження: застосовано загальнонаукові методи аналізу, дескрипції, синтезу, узагальнення і порівняння, абстракції, аналогії, та методики історико-філософського дослідження у сходознавстві і буддології. Використано спеціальні методи герменевтики, лексикографії, етимології, історико-культурного, генетичного та концептуального аналізів. Реалізовано принцип історизму та поліісторичного і міждисциплінарного підходів.

Структура дипломної роботи: робота складається зі вступу, трьох розділів, висновків та переліку використаних джерел.

Розділ I. ГОЛОВНІ ПОЛОЖЕННЯ ФІЛОСОФІЇ ДЗЕНУ

Дзен – це одна з течій буддизму, що сформувалася в Китаї на межі V-VI ст. н.е. у процесі синтезу махаяни та китайських традиційних вчень. В епохи Нара та Хейян окремі японські монахи, що вивчали буддизм в Китаї, почали розповсюджувати це вчення на території Японії, але до XIII ст. воно було маловідоме. Найбільш відомими течіями дзену є школа Ріндзай, яка була заснована Ейсаєм (1140-1215), та Сото, засновником якої є Доген (1200-1253). Пік розквіту дзену та його сильнішого впливу на духовну культуру припадає на XIV-XVI ст., однак і надалі дзен зберігатиме потужні позиції.

Всесвітньо відомий японський філософ та дослідник дзену Д. Т. Судзукі визначив головні особливості дзен-буддизму. Перша – це відсутність і незалежність від будь-яких авторитетних джерел. Друга – неможливість вираження істини словесними засобами. Третя – спрямування на досягнення внутрішньої сутності людини. І четверта – дорівняння до досконалості рівня Будди. Дзен не є релігією, бо не має бога, якому потрібно було б поклонятися. Людина сама може обрати собі ідола, наприклад квітки камелії. Кожен послідовник може мати індивідуальні доктрини, яким слідуватиме. «Какие бы учения ни содержались в дзэне, они исходят только из умов их создателей. Мы сами себе создаём учения. Дзэн только указывает путь» [30, I, 2].

Задачею наставника є вести свого учня до пробудження (*саторі* 悟り), яке позначає миттєве осягнення своєї сутності, а також єдність з усіма речами. Для цього важливо було вийти за межі свого звичного усвідомлення світу. Потрібно кинути свої звичайні розумові звички, як визначають повсякденність людини і лише обтяжують її. «По моему убеждению, жизнь в дзэне начинается с проявления сатори» [30, III, 1]. Саторі можна визначити як інтуїтивне проникнення в природу речей. Усі протилежності і протиріччя зливаються в єдине ціле. Пізнати саторі можливо навіть за одиничного його успішного досягнення. Як підкреслює Судзукі, саторі у дзені має бути пов'язаним із самим

життям, оскільки є революцією, а також переоцінкою себе у плані духовної єдності [там само].

Дзен лише вказує шлях до досягнення просвітлення, а все інше залежить від самої людини, тобто вона сама, без чужої допомоги, повинна досягти мети. Незалежно від вчителя, учень ніколи не досягне саторі, якщо по-справжньому не буде внутрішньо готовий до цього. «Подобно тому, как мы не можем заставить лошадь пить воду, если она этого не хочет, мы не можем заставить другого постичь высшую реальность» [там само].

Судзукі виділяє головні характеристики саторі:

- іраціональність: саторі неможливо описати логічними судженнями, це не висновок, до якого приходить розум;
- інтуїтивне прозріння: містичний досвід завжди має елемент розуму, тому саторі – це досягнення знання, яке за своєю природою відмінне від звичного нам;
- незаперечність: знання, яке відкривається у саторі, неможливо спростувати будь-якими логічними доказами;
- ствердження: те, що досконале і незаперечне, не може бути негативним, оскільки заперечення не має ніякої цінності;
- почуття потойбічного: особисте переживання спрямовується у щось вище і нерозгадане; індивідуальність, яка звикла існувати у строгих рамках, розщеплюється у чомусь невимовному;
- безособовий характер;
- миттєвість: саторі є несподіваним і короткочасним переживанням. [30, III, 2]

Також дослідник наголошує на певних факторах, які визначають досвід дзену: наявність розумової підготовки, яка сприяє дозріванню нової свідомості, наявність сильного бажання перевершити самого себе (тобто прагнення дзену вивільнитися від обмежень), на допомогу зазвичай приходить вчитель, зрештою відбувається переворот, який сягає корінням в область саторі [30, III,3].

Дзенські наставники єдино прийнятним способом вважали інтуїцію, причому особливе значення надавалося особистому досвіду, унікальному і тому невиразному словами. Найбільш ефективними засобами підготовки учня до відмови від мислення в словах і виходу на принципово новий рівень сприйняття вважалися такі: бесіди з учителем (*мандо*), заняття сидячою медитацією (*дзадзен 座禪*), а також вирішення парадоксальних алогічних завдань (*коанів 公案*). Останні були суперечливими реченнями, сенс яких неможливо розкрити логічно: «дай мені почути хлопок однієї руки»; «якщо в тебе немає палиці, я заберу її в тебе, а якщо є, я дам тобі її» та ін. Коани ставили за мету показати невимовність конкретних ситуацій, миттєвості (*соккон 即今*). Злиття з дійсністю, «зупинка» миті та перебування в миті як у вічності — ось бажаний результат саторі. «Коан имеет целью искусственное или систематическое развитие в последователях дзэна того, что древние учителя открывали в себе непосредственно. Он также позволяет передать опыт дзэна большому количеству умов, на что, в отсутствие этой системы, учитель дзэна не мог бы и надеяться. Таким образом, коан стремится к популяризации дзэна и в то же самое время сделался средством сохранения опыта дзэна во всей его подлинности» [30, IV, 2].

Якщо коротко сформулювати основи філософії дзену, вони зводяться до наступного. Першооснову світу становить Пустота (*ку 空*), або Ніщо (*му 無*), яка в той же час не є голим запереченням, а тотожна «природі Будди» (*буссан 仏性*). Тому небуття здатне породити світ ілюзій, феноменів. Насправді ж немає справжньої різниці між народженням і смертю, суб'єктом та об'єктом, цим і тим. Завдання індивіда у тому, щоб усвідомити не-дуальність світу. Уявне існування протилежностей зникне, коли людина усвідомлює свою глибинну причетність до всього суцього і водночас досягне стану не прив'язаності до конкретного світу речей. Усвідомлення у собі самому природи Будди настає раптово, подібно до спалаху блискавки. Тоді реальність стане незабрудненою, як

чисте дзеркало, поза нашими пристрастями і побажаннями. Саме в такому стані людина вільна від тиску зовнішнього світу. Дзен не сприймає песимістичного погляду на світ як на обитель страждань, а також заперечує аскетизм, самокатування та меланхолію. Людські бажання повинні не придушуватись, а прямувати у духовне русло. Найпростіші форми життя можна і треба перетворити на реалізацію духовності, наповнити їх духовним змістом.

РОЗДІЛ II. ДОГЕН: ВІХИ ЖИТТЯ ТА ВЧЕННЯ

Ейхей Доген (також відомий як Доген Кіген) народився у 1200 році у Кіото, ймовірно, у аристократичній сім'ї. Рано став сиротою. У віці тринадцяти років він вирушив до гори Хіей, яка була розвиненим центром тогочасного буддизму. Там же отримав посвяту від Коена, голови школи тендай.

У 1214 році повернувся до Кіото, аби вчитися у майстра Ейсая у монастирі Кеннін. Коли у 1219 році Ейсай помер, Доген продовжив навчання у його учня Мьодзена. У 1221 році Мьодзен здійснив передачу дхарми Догену, тобто визнання того, що останній повністю засвоїв вчення. І у 1223 році вони обидва вирушили у Китай.

Доген відвідав найбільші монастирі південного Китаю. У більшості з них майстри слідували практиці навідних питань та алогічних фраз – гуньанів (*яп.* коанів), які мали стимулювати розум учня, - як єдиний шлях розкриття дзену. Догена це розчаровувало, та після двох років пошуку унікального вчителя для себе, вже хотів вертати до Японії. Однак 1225 року вирушив до вчителя Жуцзіна – монаха на горі Тянь-тун. Жуцзін називав своє вчення «великим шляхом усіх будд» і заперечував навіть назву «школа дзену». Він стверджував, що великий шлях не має ні зовнішнього, ні внутрішнього. За Жуцзіном, вчення дзен полягає в тому, що треба відкинути тіло і розум, що учні не мають займатися такими видами практики як повторення імені Будди, читанням сутр чи обрядами каяття. Він вчив практиці дзадзен – сидінню із сконцентрованим розумом, під час якого людина не намагається вирішити будь-які проблемні питання або досягти саторі.

У 1227 році Доген отримує від Жуцзіна свідоцтво про передачу наслідування, яке свідчить про досягнення пробудження. Після цього він повернувся до Японії, де зупинився у кіотському монастирі Кенніндзі. Там він написав свій перший твір китайською «Відверта похвала дзадзен», де пояснив, що має намір зосередитися на дзені як вченні про дзадзен, а не на змішаних практиках, як вчив Ейсай.

У 1230 році майстер був вимушений переселитися із Кіото у Фукакусу через розбіжності у поглядах з переважаючою на той час школою тендай, яка намагалася придушити розвиток течій буддизму, що будувалися на одноосібній практиці (дзен, школа Чистої Землі). Першим твором Догена японською став твір «Про зусилля на Шляху», написаний у 1231 році, в якому наголосив, що хотів поширювати дзен у Японії. Також він не підтримав ідею, що буддхадгарма поділяється на періоди істинної дгарми, наслідувальної дгарми та дгарми, що розпадається. За Догеном, всі люди можуть прийти до Шляху, незважаючи на епоху, в яку народилися. У 1233 році він починає писати свою головну роботу – «Сьобогендзо», тобто «Скарбницю ока істинної дгарми».

В тому ж році Доген заснував невеликий храм Каннондорі. Після цього він завершив роботу над текстами «Прояв початкової сутності» та «Керівництво з вивчення Шляху». У 1237 році він написав «Наставлення для тендзо», яке було збіркою правил, які Доген встановив для власного храму. Період 1240-1242 рр. були найбільш плідними для майстра: він написав більше двадцяти текстів, які увійшли до складу «Скарбниці».

Через постійну критику ієрархії тендай з центром на горі Хіей Доген був змушений перевести свій храм з Кіото до провінції Етідзен неподалік у 1243 р. Там був заснований монастир Дайбуцу (який пізніше перейменують на Ейхейдзі). У цей час він вів бесіди у підніжжя гори Ямасі або у старому монастирі Йосіміне, копії яких видав його учень. Також весь цей час Доген продовжував писати тексти та збірки правил для монахів. Остання версія «Скарбниці» з сімдесяти п'яти текстів датована 1246 роком.

У тому ж році прийшов до влади новий сьогун – Токійорі Ходзьо, який запросив Догена читати лекції у Камакурі. Влітку 1247 р. Доген вирушив у подорож, та дав Токійорі світське посвячення. Навесні наступного року він повернувся до Ейхейдзі.

Тексти періоду 1247-1253 рр. не збереглися. Однак його учень Едзьо, який займався поширенням творів наставника, видав у період 1253-1255 рр. версію

«Скрабниці» з дванадцяти текстів, які за його словами були роботами нещодавно написаними. Тому можна припустити, що це були тексти цього втраченого періоду. В останніх роботах Доген звертає увагу на чернецьку практику в певному місці та на стан монаха.

Восени 1252 р. філософ захворів. Наступного року хвороба стала тяжчою, тому він вирушив до Кіото, аби знайти лікування. Влітку Доген помер в домі свого учня-мирянина у Кіото.

Як зауважує філософ Масао Абе, саме Догену вдалося заснувати дзен як незалежну школу без змішування з іншими формами буддизму [2, с. 694]. Головна риса школи тендай - це притримування думки, що усі люди від народження пробуджені, просвітлені. З цим Доген не погоджувався, він був послідовником позиції набуття просвітлення.

Філософ наголошував на важливості та необхідності практики. Водночас він відкидав ідею просто набутого просвітлення як неавтентичного буддійського вчення, яке розрізняє практику та пробудження, сприймаючи перше як засіб, а останнє як мету. Замість цього він проголошував єдність практики та досягнення. Відкиненням тодішніх поглядів на природу Будди від прорвався крізь відносність між «вродженим» та «набутим» пробудженнями та відкрив глибший ґрунт, який не є ні апіорним, ні апостеріорним. Цим ґрунтом є вроджене Пробудження в своєму абсолютному сенсі, тому що воно вище та вільне від будь-яких дуалістичних думок [2, с. 696].

Для Догена бездоганна природа Будди реалізовується через дзадзен, яку він називає «відторгненням тіла-розуму» (*сінздін дацураку*). Вроджене пробудження, як його розуміє Доген, не є пробудженням, на яке дивляться і на яке спрямовані з точки зору набутого пробудження. Скоріше, «вроджене пробудження» Догена глибше, ніж вроджене і набуте пробудження у їх відносному сенсі, і він сприймає їх як аспекти самого себе. Ось чому Доген наголошує: «Треба розуміти, що потрібно практикуватися в реалізації». Для Догена природа Будди проявляється незалежно від людських ілюзій і

просвітлення. Практика і досягнення, якщо вони бездоганні та вільні від людських намірів, це не два, а одне. Це усвідомлення єдності практики та досягнень є основою філософії та релігії Догена, що є вирішенням питання, відповідь на яке він не спромігся знайти у молодому віці [2, с. 696-697].

Масао Абе на основі базового принципу єдності практики та досягнення виділяє три головні напрямки його вчення: будь-яке буття є природою Будди; непостійність – це природа Будди; ідентичність часу та буття.

За махаянською традицією, усі розумні істоти мають в собі природу Будди як потенціал стати буддою. Це означає, що незважаючи на те, що наразі усі живі істоти занурені у ілюзію, вони всі можуть стати просвітленими колись у майбутньому завдяки їх потенційному стану будди. Природу Будди тут розуміють як об'єкт, яким володіє суб'єкт і спрямований на його усвідомлення. У цьому розумінні маються на увазі дихотомії суб'єкта й об'єкта, потенційності й актуальності, всередині й зовні, теперішнього й майбутнього тощо. Це призводить до серйозного нерозуміння основної точки зору буддизму. Традиційне розуміння природи Будди не тільки не представляє правильної Дхарми буддизму, якою Доген оволодів і підтвердив у собі, але фактично є її порушенням. Таким чином, Доген у своїх текстах навмисно писав «все буття є природою Бутти», а не просто «мають у собі».

Коли Доген підкреслює «усе буття» у зв'язку з природою Будди, він має на увазі, що людина може бути належним чином і повністю звільнена від сансари, але не у «чуттєвому», а у «буттєвому» вимірі. Доген знаходить основу для звільнення людини в повністю космологічному вимірі, який є повністю трансантропоцентричним. Оскільки «все буття» і «природа Будди» недуалістичні, природа Будди не є ні іманентною, ні трансцендентною (або одночасно іманентною, і трансцендентною) по відношенню до всіх істот [2, с. 697].

Аби зробити недуалістичну та динамічну єдність «усього буття» і «природи Будди» зрозумілою, Доген йде далі, говорячи, що мудзьо 無常

(непостійність) є природою Будди. У буддизмі підкреслювалася непостійність явищ на відміну від незмінності природи Будди. А завдання буддизму — звільнитися від непостійності (сансари) і увійти в нірвану, досягнувши природи Будди. Однак, якщо нірвана шукається просто як стан поза мінливістю, це не є справжньою нірваною, тому що вона протистоїть непостійності і, таким чином, все ще пов'язана з непостійністю та обмежена нею. Справжня нірвана досягається лише шляхом звільнення навіть від нірвани як трансценденції непостійності. Тобто, це реалізується шляхом повного повернення від нірвани до світу непостійності через звільнення, як від непостійності, так і від постійності, від так званої сансари і так званої нірвани. Тому справжня нірвана є не що інше, як усвідомлення непостійності просто як непостійності.

«У цій справжній і динамічній нірвані усвідомлення непостійності є усвідомленням природи Будди, і навпаки. Для Догена сама непостійність є проповіданням непостійності, практика непостійності й усвідомлення непостійності, а це, як воно є, є проповіданням, практикою і усвідомленням природи Будди» [2, с. 698].

Щодо концепції часу-буття, то Доген не просто зрівнює час і буття. Їх спільною рисою є непостійність, змінність. Для Догена всі живі істоти без винятку є непостійними. Саме з цієї причини всі істоти є природою Будди, бо він виносить незмінну природу Будди за межі непостійності. Доген змінив звичне розуміння природи Будди. Таким же чином Доген змінює розуміння часу, який для нього не просто тече. Він проходить і не проходить; це безпрохідний прохід:

«Буття-час має перевагу безпрохідності. Воно робить безпрохідний перехід із сьогоднішнього дня на завтра, із сьогодні у вчора, із вчора до сьогодні, із сьогодні у сьогодні, із завтра у завтра. Це тому, що безпрохідний прохід – це чеснота часу... Оскільки я й інші є часом, практика й реалізація — це час; входити в грязюку, входити у воду (милосердна праця, щоб привести неосвічених до спасіння) однакові у часі» [2, с. 699].

У Догена, безпрохідний прохід як «минаючий-не минаючий» завжди є теперішнім, в якому проявляється природа Будди. Інакше кажучи, природа Будди завжди проявляється як час, конкретно – як теперішній.

Для Догена повна перервність часу, тобто заперечення темпоральності, не є простою просторовістю часу, а скоріш необхідним елементом для повної реалізації самого часу. Тільки за усвідомлення повної перервності часу і незалежного моменту, тобто тільки при запереченні темпоральності час стає реальним часом. Для Догена немає часу, яке було б повнотою часу. Якщо вже є час, природі Будди не потрібно приходити. Тому час, що вже настав, сам по собі є безпосереднім проявом природи Будди. Ще ніколи не було часу, що не настав. Не може бути природи Будди, яка не є природою Будди, проявленою прямо тут.

У Догена непостійність Всесвіту і безперервний плин часу нероздільні. Посередницькою точкою цього є постійна практика та усвідомлення. Його уявлення про єдність буття і часу та повноту часу в кожному мить ґрунтуються на суворій релігійній практиці, особливо дзадзен. Через дзадзен просвітлюються всі істоти у Всесвіті, і в усі часи історії проявляється вічність. Але це відбувається тут і зараз в абсолютному сьогоденні. Окрім тут і зараз, окрім «відкидання тіларозуму» в сьогоденні, цього не може бути. Час проходить від теперішнього до теперішнього. Речі у Всесвіті взаємопроникають, причому Я та інші не диференційовані, але різні. Це світ прояву природи Будди за Догеном. Однак для Догена це не просто мета, а відправна точка буддійського життя [2, с. 699].

Школа Сото, засновником якої є Доген, для досягнення просвітлення покладається не тільки на систему коанів, але й методу «просто сидячи» (сікан таза). Цей метод відрізняється відсутністю будь-якого егоцентричного інтересу або бажання, тобто медитація залишається незаплямованою. Такий тип медитації ґрунтується на вірі в те, що практикуючий займається практикою у розпалі вродженого пробудження. В такий спосіб Доген нівелює різницю між потенційним та дійсним, між тим, що було до та після пробудження. Відповідно, різниця між набутим (сікаку) та вродженим (хонгаку) пробудженням також

стирається. Таким чином, практика і реалізація не-дуальні один до одного, вони «не два».

За школою сото, медитативна практика, коли її розглядають як процес відкриття, є процесом поглиблення усвідомлення вродженого просвітлення з розширенням відповідних йому досвідних горизонтів, і з цієї причини її називають школа «поступового просвітлення» або «тихого просвітлення». З іншого боку, школу Рінзай, найближчого ідейного опонента школи сото, називають школою «раптового просвітлення», оскільки вона не визнає процес, що веде до просвітлення, як щось гідне особливої уваги; має значення лише досвід саторі. Незважаючи на те, що існує вищенаведена різниця в підходах між школами Рінзай і Сото, результат є однаковим для обох, що виражається у втіленні набуття мудрості та співчуття.

РОЗДІЛ ІІІ. ПРИНЦИП НЕ-ДУАЛІЗМУ

Не-дуалізм (також не-дуальність, «не два») – це поняття, яке виражає розуміння того, що множинність явищ є ілюзорною, а також співвідносний із цим розумінням стан свідомості. Його головним положенням є те, що не існує суб'єкт-об'єктних відношень. Сам термін «не-дуалізм» пішов як переклад від санскритського *адвайта* (अद्वैत), «не два», «одне без другого».

У буддійській традиції не-дуальність (*адвая* अद्वय) тісно пов'язана із вченням про взаємозалежність і порожнечу (*шуньята*) та теорією Мадг'ямаки про неподвійність двох істин, абсолютної та відносної. Ці вчення, які були поєднані із доктриною про Природу Будди, були дуже впливовими не лише в межах Індії, а й у далекосхідному буддизмі, зокрема у чань-буддизмі (дзени) та ваджраяні. Варто зазначити, що ці ідеї властиві лише магаянському буддизму.

Природа Будди (або татхагата-гарбха) – це те, що дозволяє живим істотам ставати Буддами. Усі живі істоти є або ж володіють татхагата-гарбхою, яка є неподвійною сутністю (Дгармакаєю). Ця реальність перевищує «подвійність я і не-я», «подвійність форми і порожнечі», «два полюси буття і небуття». [11, с. 101]

У Мадг'ямаці (шуньяваді) адвая вказує на те, що дві істини не є окремими або такими, що дуже сильно відрізняються. Також, вона наголошує на тому, що нирвана та сансара мають неподвійний зв'язок. Адвая показує те, що всі речі непостійні, позбавлені Я, вони «безсутнісні».

Абсолютна істина мадг'ямаки – це порожнеча, неіснування речей, що існують за своєю суттю, «порожнеча порожнечі», бо порожнеча сама по собі не є абсолютною реальністю. Речі існують, але насправді вони «порожні», бо не мають жодного об'єктивного існування самі по собі.

Для самого дзену характерні дихотомії «природа Будди-шуньята», «абсолютне-відносне», «поступове і раптове прояснення». Сутра Серця, яка

була дуже вшанованою у китайському суспільстві, підкреслювала не-дуальність форми і порожнечі: форма є порожнечею, порожнеча є формою. Абсолютна реальність була присутня у реальному світі відносної реальності [17, с. 9].

Однією з ранніх пам'яток, в якій окреслюється питання не-дуалізму, є «П'ять рангів» або «П'ять стадій» китайського ченця Доншаня Лянчже (*яп.* Тозан Рьокай). Це п'ять коротких віршів, які показують п'ять стадій усвідомлення взаємодії відносної і абсолютної істини.

Перший ранг описує Абсолют, проникнення в порожню природу або «безречевність» всього. Усі речі та події однаково безформні та порожні. Порожнечу не порушує жоден суб'єкт. За Хакуїном, це є першою стадією розуміння дзену, однак не слід розуміти Абсолют як кінцеву стадію дзену [6, с. 298].

Другий ранг описує розпізнавання Абсолюту серед безлічі різноманітних ситуацій у дії; ви бачите все перед очима. Тобто, на відміну від занурення першого рангу, яке можна легко порушити, другий ранг має більшу сталість перед обличчям відволікаючих факторів. Однак бачення абсолюту у відносному не поширюється на поведінку людини щодо інших. Хакуїн описує, що на даний момент людина «не знає ні поведінки бодхісаттви, ні причинно-наслідкових умов для країни Будди. Хоча він має чітке розуміння універсальної та істинної мудрості, він не може змусити сяяти дивовижну мудрість, яка осягає безперешкодне взаємопроникнення різноманітних дхарм» [6, с. 299].

Третій ранг описує поведінку просвітлених. Вони не живуть у стані результату, якого досягли, однак вони здатні проявити сильне співчуття.

Четвертий ранг описує «бодгісаттву незламного духу». Це потужна просвітлена поведінка. Як порівнює Хакуїн, «Це те, що називається бути в дорозі, не виходячи з дому, виходячи з дому, не будучи в дорозі» [6, с. 303-304].

П'ятий ранг описує зрілість свідомості. Людина досягла пробудження.

У дзенських текстах ми знаходимо цілий ланцюжок пар, які тим не менш, не є подвійними: сансара – це нірвана, неподвійність сутності та явлення

(природи та вияву) (сьосо фуні), неподвійність тіла та духу (сіндзін фуні), неподвійність практики та просвітлення (сюсьо фуні), неподвійність омани та просвітлення (мейго фуні), неподвійність добра і зла (дзен-аку фуні) тощо. «Тож дзен вимагає розрізнення і водночас наполягає на «не-подвійності» [29, с. 42].

Доген припускає, що вивчення усіх аспектів різних речей є початком вивчення буддизму. На цьому етапі функціонує розрізняюче спостереження: не помічаючи відмінностей між пробудженням та оманю, без бачення різниці між пробудженою людиною та тою, хто ще не пробудився, людина не здатна пробудити бажання просвітлення.

Як зазначає дослідниця Стрелкова, просвітлена людина – це та, яка не підвладна кармічному (тобто причинно-наслідковому) зв'язку. Однак звільнення від карми потребує не забуття неї, а повне втримання уваги на ланцюгах подій та їх можливих наслідках, «постійного утримання чіткого розрізнення» [29, с. 41].

За традиційних буддійських уявлень, немає Я як незмінної сутності. Це вчення, що «немає Я», лежить в основі поглядів Догена, що немає ні осягнення, ні омани, ні народження, ні смерті, ні будд і живих істот. Як вже було зазначено раніше, практика дзен не має наміру, бо намір – це звернення до власного Я. «Фактично, у школі чань-дзен вислів «мати намір» синонімічний вислову «мати “я”». Той же, хто має «я», а ргіогі не зможе збагнути філософію «не-“я”» (філософію «порожнечі»), яка є основою буддизму як такого» [23, с. 41].

«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»,

адже з точки зору реальності вони не мають власного незалежного буття, бо їхнім онтологічним субстратом є свідомість» [23, с. 41].

Із не-дуальністю пов'язано також вчення Догена і про нирвану та сансару. А. Стрелкова підкреслює, що Доген не приділяє багато часу розгляду поняття нирвани, а лише використовує його як метафору до просвітленої свідомості, яке вище всього, в тому числі і нирвани [26, с. 113].

Значно більше уваги присвячено розгляду сансари. У «Скарбниці» їй присвячено розділ «Народження та смерть (сансара)» («Сьодзі»).

На початку проголошується магаянська ідея про те, що нирвана і є сансарою: «Будь-хто, хто бажає бути звільненим від життя та смерті, має засвоїти цей принцип. Той, хто шукає Будду поза народженням та смертю [сансарою], той наче людина, що повернула свій човен на північ та сподівається знайти південну країну Ецу, або на того, хто повернувся лицем на південь та намагається побачити Полярну зірку. Це лише збільшує причини для сансари, допоки людина не зіб'ється зі шляху звільнення. Простіше кажучи, сансара – це те, що є нирваною, бо немає нічого, що слід зневажати у сансарі і чого слід бажати в нирвані.

...Народження та смерть [тобто цикл перероджень] – це і є цінне життя Будди. Якщо ми ненавидимо життя і прагнемо позбутися його, то це лише наша спроба викинути цінне життя Будди. І якщо ми не йдемо далі цього і хапаємося за життя і смерть, то це також є викиданням дорогоцінного життя Будди обмеженням себе поверховим виглядом Будди. Коли немає нічого, що ми ненавидимо та за що чіпляємося, тоді ми вперше входимо в Серце Будди.

Однак не використовуйте свій розум, щоб виміряти це, і не використовуйте свій голос, щоб вимовити це. Коли ми просто відпускаємо та забуваємо все про «моє тіло» та «мій розум», віддаючи їх Житті Будди та дозволяючи їм діяти з точки зору Будди, тоді, коли ми покладаємося на це, - слідуючи, куди Він веде, - не примушуючи тіло та не напружуючи розум, ми звільняємо себе від життя і смерті, і стаємо Буддою» [18, 93, с. 1086-1087].

Тобто, ми доходимо до того, що реальність переродження і реальність того, що не народжується і не вмирає, співпадають, а отже, перед нами лежить лише одна реальність, якій «властиві одночасно як народження, так не-народження, як смерть, так і не-смерть» [26, с. 114].

Таке зняття подвоєння реальності перестає сприймати її як поєднання феноменальної та ілюзорної сансари та абсолютної істинної нірвани. Доген використовує поняття сансари та нірвани для того, аби говорити про одну реальність, яка наявна, однак вона сама не є ні першим, ні другим.

В цьому ж невеликому розділі «Сьодзі» також наявна деяка теорія миттєвості. Існує тільки один теперішній момент, однак якщо в ньому не присутня нірвана, то нірвана не є дійсністю. Для того, аби бути реально існуючою, нірвана має бути присутньою в моменті, тобто разом із сансарою. Отже, людина живе одночасно і в нірвані, і в сансарі, тобто доводиться ідентичність сутностей нірвани та сансари. Немає нічого поза межами цієї миті. Існує лише те, що дано нам лише у даному моменті. Те, що не проявлено у теперішньому, не існує взагалі.

Працюючи над поняттям сансари, Доген трохи змінює його сенс, перетворюючи його у пару «народження-смерть». Тут сансара виступає способом реалізації нірвани.

У цьому світлі пробудження і означає бути тут і зараз. Якщо людина чогось бажає, то це означає, що вона прагне того, чого вже не існує, в тому числі і нірвани. Однак це працює і навпаки: коли людина перестає уникати сансари, то сансара вже не стає стражданням. В цьому випадку вона перетворюється у нірвану.

Тільки коли людина повністю відмовиться від себе, від своїх бажань та прагнень, вона по-справжньому знаходить себе і досягає те, що є спільним для неї та інших. Я розкривається у повній відсутності Я. Ця відсутність Я називається «істинним Я»; воно також описується як дещо сокровенне, найбільш близьке. Таким чином, вчення, що немає Я – не ствердження, що нічого не існує. Це

усвідомлення взаємозалежності усіх речей – реальність речей такими, якими вони є.

Спершу йде ствердження, потім заперечення цього ствердження, а після заперечення цього заперечення, яке в своїй основі є позитивним ствердженням, тобто воно вище простого заперечення чи ствердження.

Речі потрібно бачити за межами розрізнення та заперечення розрізнення. Таким є не-дуалізм.

ВИСНОВКИ

Дзен своєю метою має прагнення подолати дуалізм практикуючого, який лежить в основі повсякденного світогляду. Дзен заперечує відмінність між зовнішнім і внутрішнім світом, яка базується на чуттєвому сприйнятті, а також ставить під сумнів реальність речей, оскільки за основу цієї позиції приймається самодостатність і ізольованість людського Я. Головною метою практики є відмова людини від прийняття поділу «зовнішне-внутрішнє».

Дзен приділяє значну увагу конкретному життєвому досвіду. Така точка зору не перетворює людину на звичайного спостерігача, тобто людина не знаходиться «ззовні». Дзен постулює єдність та вкорінення в самій природі.

Головні методи практики дзен є *дзадзен* 座禪 (медитації) та бесіди наставника та учня (*мандо*) з використанням *коанів* 公案. Ці коани покликані допомогти учню подолати дуалістичність світу та вийти за його межі. Коан – це стисла передача досвіду вчителя до свого учня, оскільки зазвичай він не піддається адекватному вираженню словами.

Саторі 悟り – сама сутність дзену. Саторі покликане на миттєве осягнення своєї сутності та єдності із усіма речами. Навіть одного разу достатньо, аби почати життя в дзені. Саме воно позбавляє світ протиріч та об'єднує його у єдине ціле.

Не-дуалізм якраз і вбачає у собі усі ці характеристики: ідентичність об'єкту і суб'єкту, заперечення дуалістичного способу мислення, відкидання будь-яких дихотомій.

Вчення Догена глибоко зав'язано на цьому. Аби усвідомити себе, потрібно відмовитись від себе. Відсутність Я – це найвищий рівень пізнання Я. Я – це усі речі у взаємозалежності.

Список використаної літератури

1. Abe, Masao. A Study of Dogen: His Philosophy and Religion. – State University of New York Press, Albany, 1992.
2. Abe, Masao. Buddhism in Japan // Companion Encyclopedia of Asian Philosophy. Ed. by B. Carr and I. Mahalingam. – Routledge, London and New York, 1997. – 675-719 pp.
3. Bowring, Richard. Biography of Dogen // Brill’s Encyclopedia of Buddhism Volume II. – Brill, Leiden | Boston, 2019. – 1304 p. – 933-940 pp.
4. Cleary, Thomas. Shobogenzo: Zen Essays by Dogen, University of Hawaii Press, 1992.
5. Garfield, Jay. Empty Words: Buddhist Philosophy and Cross-cultural Interpretation, Oxford University Press, 2002.
6. Hakuin, The Five Ranks. // Classics of Buddhism and Zen. The Collected Translations of Thomas Cleary. Volume Three. Boston, MA: Shambhala, 2005. – 297-305 pp.
7. Heisig, James W., Thomas P. Kasulis, and John C. Maraldo (eds.). “The Zen Tradition” in Japanese Philosophy: A Sourcebook, Honolulu: University of Hawai‘i Press, 2020. - pp. 135–232.
8. Kahn, Susan. The Two Truths of Buddhism and The Emptiness of Emptiness // <https://emptinessteachings.com/2014/09/11/the-two-truths-of-buddhism-and-the-emptiness-of-emptiness/>
9. Katz, Jerry. One: Essential Writings on Nonduality. – Sentient Publications, LLC, 2007. – 216 p.
10. Kim, Hee-Jin, 1987, Dōgen Kigen: Mystical Realist. - Tuscon: University of Arizona, 1987.
11. King B., Sallie. Buddha-Nature. – State University of New York Press, 1991. – 205 p.

12. McRae, John R. *Seeing through Zen: Encounter, Transformation, and Genealogy in Chinese Chan Buddhism*. – University of California Press, 2004. – 204 p.
13. *Moon in a Dewdrop. Writings of Zen Master Dogen*. Edited by Kazuaki Tanahashi. – North Point Press, San Francisco, 1985. – 386 p.
14. Nagatomo, Shigenori, 2010 Ed, 5. *An Experiential Meaning of Not-Two*;
15. Nagatomo, Shigenori. “The Logic of the Diamond Sutra: A is not A, Therefore A” // *The Journal of Asian Philosophy*, 2000, 10 (3): 213–244.
16. *The Five Ranks of Tozan* / http://the-wanderling.com/five_ranks.html
17. *The Record of Tung-shan*. Translated by William F. Powell. – University of Hawaii Press, Honolulu, 1986. – 112 p.
18. *The Shobogenzo* / http://www.thezensite.com/ZenTeachings/Dogen_Teachings/Shobogenzo_Complete.html
19. Антологія дзэн / Перевод с англ. С.Л. Бурмистрова под ред. С.В. Пахомова. – СПб.: - Наука, 2004. – 403 с.
20. Капранов С.В. *Японознавство в Україні: головні етапи розвитку до 1991 року* // Мовні та літературні зв'язки України з країнами Сходу (Коллективна монографія) / За ред. Бондаренка І. П. – К.: Видавничий дім Дмитра Бураго, 2010. – С. 344-352.
21. Клири Т. *Пять домов Дзэн* / Пер. с англ. Р.В. Котенко. – СПб.: - Евразия, 2001. – 256 с.
22. *Мир дзэн* / Пер. с англ. Т.В. Камышниковой под ред. С.В. Пахомова. – СПб.: Наука, 2007. – 491 с.
23. Стрелкова А. Три поняття буддійської філософії: "мислення", "розум", "свідомість" (до проблеми перекладу) // *Sententiae : науковий журнал / М-во освіти і науки України ; Вінниць. нац. техн. ун-т ; НАН України, Ін-т філос. ім. Г. Сковороди, Укр. філософ. фонд ; редкол.: Г. Аляєв, А. Бауменко, О. Гьофе [та ін.]*. – Вінниця, 2021. – Т. 40, № 2. – С. 30-45.
24. Стрелкова А. Ю. “Не-Я” Будди та “не-Я” Догена // *Філософська думка*. – 2007. – № 2. – С. 50-64.

25. Стрелкова А. Ю. Буддійська філософія (за китайськими, японськими та санскритськими джерелами) // Місце філософії в інтелектуальних традиціях Сходу / Завгородній Ю. Ю., Капранов С. В., Малахова К. В., Стрелкова А. Ю., Ярош О. А. – К.: Наукова думка, 2013. – С. 116–153.
26. Стрелкова А. Ю. Нірвана та сансара у дзен-буддизмі та філософії Догена // Практична філософія. – 2012. – №2 (№44). – С. 112–122.
27. Стрелкова А. Ю. Проблема сутності та явлення у дзен-буддизмі та філософії Догена // Цирендоржиєвські читання – 2006: Тибетська цивілізація та кочові народи Євразії: кроскультурні контакти. – Київ: ВД «Стилос», 2006. – С. 326–339.
28. Стрелкова А.Ю. Буддизм: філософія порожнечі: монографія / А.Ю. Стрелкова ; НАН України, Ін-т філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України. – 2-ге вид., допов. – Київ : Києво-Могилянська академія, 2020. – 403
29. Стрелкова А.Ю. Проблема мови в філософії японського наставника дзен Догена Кігена // Політологічний вісник : збірник наукових праць / Політологічний центр при Київ. нац. ун-ті ім. Тараса Шевченка. – Київ, 2012. – Вип. 64. – С. 37-46
30. Судзуки Д.Т. «Введение в дзен-буддизм» / <http://psylib.org.ua/books/sudzd01/index.htm>
31. Судзуки Д.Т. Очерки о дзен буддизме / Д.Т. Судзуки. – СПб.: Наука, 2002 – 464 с.
32. Судзуки Т. Наука Дзен – Ум Дзен. – К.: «Преса України». – 1992. – 176с.
33. Хамфриз К. Дзэн буддизм / Пер. с англ. А. Гарькавого. – М.: ФАИР ПРЕСС, 2002. – 320 с.