

УДК 1:316.3:242.5

Стрелкова А.

доктор філософських наук Інституту філософії ім. Г.С.Сковороди
Національної академії наук України

ПРОБЛЕМИ ПЕРЕКЛАДУ ТА ІНТЕРПРЕТАЦІЇ БУДДІЙСЬКОЇ МАГАЯНСЬКОЇ ТЕРМІНОЛОГІЇ В КИТАЇ

У статті розглядається низка проблем, що з ними стикається дослідник текстів раннього китайського буддизму, які є перекладами з санскритських оригіналів. На прикладі першого перекладу найдавнішої праджняпарамітської сутри («Аштасагасріка-праджняпараміта-сутра»), показано, що, не перебуваючи під впливом школи сюань-сюе та не користуючись екзегетичним підходом ге-і, його автор Локашема (179 р.) використовував для перекладу центрального буддійського поняття «порожнечі» як первинно даоський термін у (або бень у) – «небуття», «відсутність», «неіснування», так і ієрогліф кун, який має значення «порожнеча» і філософською категорією даосизму не є.

Ключові слова: буддизм, даосизм, Локашема, порожнеча, шуньята, акаша, «Аштасагасріка».

Strelkova A.

Phd professor, senior research fellow department
of philosophy institute G.S. Skovoroda National Academy of sciences of Ukraine

PROBLEMS OF TRANSLATION AND INTERPRETATION OF TERMINOLOGY OF MAHAYANA BUDDHISM IN CHINA

This article deals with a range of problems encountered by a researcher of the texts of early Chinese Buddhism which are translations from Sanskrit originals. On the example of the first translation of the most ancient Prajnaparamita sutra (Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra) it is shown that not being influenced by the xuan-xue school and not making use of the exegetical approach ge-yi, his author Lokakṣema (179) used for translation of the central Buddhist concept of «emptiness» the primordially Taoist term wu (or ben wu) – «nonbeing», «absence», «nonexistence», as well as the character kong, which has meaning «emptiness» and is not a philosophical category of Taoism.

It should be noted that significant differences between the Sanskrit original, which reached our time, and the translation of Lokakshema (the discrepancy between the list of topics), and given the need to identify additional text by your translation of Lokakshema, it is difficult to speak about the unambiguous correlation of the Sanskrit and the Chinese text of the Sutra. Therefore, the most effective is currently the semantic analysis of the available texts (Sanskrit: and Chinese).

In this article we are interested in the translation Lokakshema one of the most complex and fundamental concepts of Buddhist philosophy – the concept of "emptiness" (śūnyatā). View, primarily, as he puts it in the context of the basic doctrinal principles of Buddhism and, in particular, the translation of the main slogan of the Buddhism of the great vehicle (magani), which States that "all Dharma are empty" (諸法空相, SKT. sarvadharmāḥ śūnyatālakṣaṇā, lit. "emptiness is a symptom of all Dharm").

Key words: Buddhism, Taoism, Lokaksema, emptiness, sunyata, akasa, Astasahasrika.

Стрелкова А.

доктор философских наук, Института философии им. Г.С. Сковороды
Национальной академии наук Украины

ПРОБЛЕМЫ ПЕРЕВОДА И ИНТЕРПРЕТАЦИИ БУДДИЙСКОЙ МАХАЯНСКОЙ ТЕРМИНОЛОГИИ В КИТАЕ

В статье рассматривается ряд проблем, с которыми сталкивается исследователь текстов раннего китайского буддизма, которые являются переводами с санскритских оригиналов. На примере первого перевода самой старшей праджняпарамитской сутры («Аштасахасрика-праджняпарамита-сутра»), показано, что, не находясь под влиянием школы сюань-сюэ и не пользуясь экзегетическим подходом гэ-и, его автор Локакшема (179 г.) использовал для перевода центрального буддийского понятия «пустоты» как исходно даосский термин у (или бэнь у) – «небытие», «отсутствие», «несуществование», так и иероглиф кун, который имеет значение «пустота» и философской категорией даосизма не является.

Ключевые слова: буддизм, даосизм, Локакшема, пустота, шуньята, акаша, «Аштасахасрика».

Буддизм прийшов до Китаю зі своєї історичної батьківщини, Індії, у I ст. н. е. і не лише укорінився в новому для себе світоглядному ґрунті, а й дав нові, життєздатні паростки, які з часом вирости і утворили велику і потужну гілку далекосхідного буддизму, котрий значною мірою визначив сучасне обличчя не лише Китаю, а й Японії, Кореї, В'єтнаму, звідки завдяки популярності, насамперед, шкіл чань-дзен буддизму і культурної традиції з ним пов'язаної (китайський живопис, японські сади каменів, ікебана та мистецтво чаювання, бойові мистецтва тощо), почав активно проникати на Захід.

Як відбувалася ця доленосна зустріч? З якими філософськими проблемами зіткнулися тогочасні китайські мислителі, і як їх було розв'язано? Як формувалася китайська буддійська термінологія (у цій статті ми розглянемо перші спроби перекладу китайською буддійського поняття «порожнеча»)? Усі

ці питання є важливими і для нас, адже зараз ми самі переживаємо проблему зустрічі різних культур і систем мислення, і стоїмо перед нагальним питанням адекватної передачі та точного витлумачення системи понять східних філософсько-релігійних традицій.

В українській науці внаслідок історичних обставин до останнього часу не було сприятливих умов для здійснення буддологічних досліджень. Специфікою буддійської філософсько-релігійної літератури, внаслідок поширення буддизму у багатьох країнах Азії, є її багатомовність (палі, санскрит, китайська, тибетська, корейська, японська та ін.). В Україні ж, де лише починається розвиток цього напрямку академічних досліджень, спеціальних праць, присвячених зіставленню і філософському аналізу санскритсько-палійської та китайської буддійської лексики ще не маємо. В Росії питанням перекладу текстів праджняпараміти китайською безпосередньо присвячено праці Л. Є. Янгутова [10], О. Ж. Баяртуєвої [1], корисну інформацію містить також монографія П. Д. Ленкова [4].

Першими історично достовірними буддійськими проповідниками і перекладачами буддійських текстів в Китаї були Ань Ши-гао (安世高) та Локакшема (Lokakṣema або Локаракша – Lokarakṣa; кит. Чжи Лоуцзячень 支婁迦讖) [4, с. 42]. Однак, якщо парфянин Ань Ши-гао (安世高), котрий прибув до Китаю імовірно на початку правління імператора Хуань-ді 桓帝(147–167), перекладав переважно тексти гінаянської традиції (з 36 перекладених ним текстів лише 8 були магаянськими, причому серед них не було жодного тексту праджняпараміти [1, с. 17–22]), то перекладена Локакшемою у 179 р. Aṣṭasāhasrikā-grajñāpāramitā-sūtra – «Сутра праджняпараміти на вісім тисяч рядків» (道行般若經, № 224), що її саму традиційно вважають найстаршою серед сутр цього класу, стала першим китайським перекладом праджняпарамітського тексту.

Нерідко можна почути, що на перекладачів праджняпарамітських текстів мало великий вплив «вчення про таємне» 玄學 (сюань-сюе), або так званий «неодаосизм», однак перекладаючи у 179 р. свою першу праджняпарамітську сутру Локакшема ще не міг бути ознайомлений з працями його засновників Хе Яня 何晏 (кін. II – III ст. та Ван Бі 王弼 (226–249) [3, с. 167, 405]. Тож слід пам'ятати, що про вплив *сюань-сюе* ми можемо говорити лише в контексті подальшої традиції розвитку китайської буддійської літератури, натомість роботи Локакшеми є для нас цінним саме тим, що він цього впливу ще не зазнав.

Тож особливе місце і значення Локакшеми в історії китайської магаяни полягає у тому, що саме йому довелося вперше, «з чистого аркуша» перекладати буддійську термінологію сутр праджняпараміти китайською мовою. У пошуках китайських відповідників для буддійських термінів він звернувся до даоської традиції. Метод, побудований на підшукуванні в даосизмі та конфуціанстві термінів, які можна було б пристосувати для

передачі філософських понять буддизму, у багатьох сучасних наукових працях називають методом «зіставлення/підбору понять» (*matching concepts*), китайською – *te-i* 格義. Однак у своєму дослідженні, вперше опублікованому у збірці «*Philosophy and Religion in Early Medieval China*» (2010) і спеціально присвяченому цьому терміну, В. Г. Майєр, переконливо доводить, що існування такого методу є значною мірою міфом, створеним вченими у ХХ ст. Насправді ж, згідно з В. Г. Майєром, у III ст. в Китаї справді з'явився (і майже одразу вийшов з ужитку) не метод перекладу, а екзегетичний підхід, який мав радше дидактичний характер і слугував навчальним, пояснювальним цілям [12, с. 38].

Тож, у будь-якому разі, і школа *сюань-сюе*, і екзегетичний метод *te-i* не мають жодного відношення до перекладу Локакшеми, оскільки він передує їм у часі.

Слід відзначити, що через істотні відмінності між санскритським оригіналом, який дійшов нашого часу, і перекладом Локакшеми (неспівпадіння переліку розділів тощо), а також враховуючи необхідність додаткової ідентифікації тексту, з якого здійснював свій переклад Локакшема, доволі важко говорити про однозначне співвіднесення санскритського і китайського тексту сутри. Тому найбільш ефективним наразі є смисловий аналіз наявних у нашому розпорядженні текстів (на санскриті: [14] і китайською: [2]).

У цій статті нас цікавитиме переклад Локакшемою одного з найбільш складних і фундаментальних понять буддійської філософії – поняття «порожнечі» (*śūnyatā*). Погляньмо, насамперед, як він перекладає його в контексті засадничих доктринальних положень буддизму і, зокрема, при перекладі головного гасла буддизму Великої Колісниці (магаяни), згідно з яким стверджується, що «всі дгарми є порожніми» (諸法空相, санскр. *sarvadharmāḥ śūnyatālakṣaṇā*, букв. «порожнеча є ознакою всіх дгарм»).

За своїм змістом це твердження сутр праджняпараміти вказувало на дуже радикальне зміщення акцентів в контексті самої буддійської думки. Це стає зрозумілим, якщо ми пригадаємо, що у першій своїй проповіді Будда Шак'ямуні виголосив, що в реальності ніякого «я» не існує, натомість реально існує лише потік дгарм (психо-фізичних елементів), які, будучи згруповані у «п'ять куп» (*pañcaskandha*), утворюють безупинний, мінливий потік досвіду, що його ми помилково приймаємо за наше стале, вічне «я». Таким чином, «я» є ілюзорним (мовою буддійських текстів – є «порожнім»), натомість дгарми, свого роду «буддійські атоми», є реальними. Однак в сутрах магаяни філософія буддизму іде далі і робить наступний крок¹, визнаючи порожнім (*śūnya*), ілюзорним не лише «я», але й самі дгарми, які теж визнано лише дискурсивними конструктами – мильними бульбашками на поверхні реальності.

¹ Слід водночас відзначити, що думка про «порожність усіх дгарм» присутня і в ранньому буддизмі, тому тут ідеться не про протистояння, а про поглиблення його ідей (див.: [8]).

У китайських буддійських текстах більш пізнього часу, коли новий термінологічний лексикон вже був усталений, термін *śūnyatā* зазвичай перекладали ієрогліфом *кун* 空 або ж двома ієрогліфами *кун* *сін* 空性, що давало змогу надати слову однозначної форми іменника, адже ієрогліф «性» в китайській мові має значення «сутність», «природа» і слугує для утворення абстрактних понять, тож: 空 та 空性 співвіднесені як «порожній» та «порожнеча», або ж як *śūnya* та *śūnyatā* в санскриті.

Тож погляньмо, як перекладає це гасло перший його перекладач китайською – Локакшема. Ось деякі характерні приклади з його перекладу «Аштасагасріки»:

1) «如諸法本無 ... 般若波羅蜜即是本無 [2, с. 450] (... так само, як усі дгарми є *порожніми*, ... сама праджняпараміта є *порожньою*».

2) «一切皆本無。亦復無本無。 [2, с. 453] (усе є *порожнім*, і *порожнеча* теж є *порожньою*)».

3) «諸法本空 [2, с. 467] (усі дгарми – *порожні*)».

4) «諸法悉空。以是故不可知。諸法不可獲持。以是故不可得見 [2, с. 450] (геть усі дгарми є *порожніми* (空), через це їх неможливо пізнати, [через це] усі дгарми неможливо схопити, через це їх неможливо побачити)».

5) «諸法皆空 [2, с. 454] (усі дгарми – *порожні*)».

Ми бачимо, що, перекладаючи одну і ту саму фразу, Локакшема весь час вагається у виборі між двома варіантами перекладу санскритського терміна «шунья» («порожній»): 本無 (букв. «первинне ніщо/небуття») і 空 («порожнеча»), й один раз навіть використовує сполучення 本空 («первинно порожній»).

Вважають, що саме завдяки Локакшемі в китайських перекладах буддійських текстів вперше з'являється ієрогліфічне сполучення *бенъ у* (本無) [5, с. 766]. Локакшема, справді, дуже активно послуговується ним: у перекладі «Аштасагасріки» сполучення «本無» трапляється 184 рази. Крім того, назву «本無» має також чотирнадцятий розділ цієї сутри². У назві цього розділу ним перекладено санскритське *tathatā* («таковість»).

Таким чином, у зв'язку з вищесказаним постає питання, який же з термінів оригіналу Локакшема перекладав як «本無»: *śūnyatā/śūnya* («порожнеча/порожній») чи *tathatā* («таковість»)?

Однак, аналіз тексту оригіналу свідчить також про те, що саме сполучення *бенъ у* (本無) не є внутрішньо цілісним і легко розпадається на дві семантичні складові, утворюючи вислів з двох окремих слів: «відпочатку», «в основі» (本) та «небуття», «відсутність», «порожній» (無). Тому часом ми

² У перекладі «Аштасагасріки» Е. Конзе з санскриту йому відповідає шістнадцятий розділ – «Chapter XVI. Suchness» [14, с. 79]. Англійський переклад розділу Е. Конзе див.: [14, с. 193–199].

спостерігаємо своєрідну гру слів, коли перекладач в одному реченні вживає це сполучення і так, і так: «須菩提言。本無一事得乎。不也。云何於本無中可得一道不。 [2, с. 454] (Субгуті мовив: “Відпочатку (本) немає (無) жодної речі, аби схоплювати! Чи не так? Як же у первинній порожнечі (本無) можна щось збагнути?”)».

Принагідно відзначимо, що через ідеографічну природу китайського письма відмінність між іменником та прикметником на рівні знаку ніяк не фіксується, Локакшема послуговувався сполученням *бень у* (本無) і для перекладу санскритського прикметника *śūnya* («порожній»), і для перекладу іменника *śūnyatā* («порожнеча»).

Власне ж сполучення «本無» можна розглядати і в дещо іншому ключі – як буквальний *смісловий* переклад буддійського поняття «порожнечі», а саме: «відсутність (無, *śūnyatā*) власної природи (本[性])», або ж в сенсі «порожній (無, *śūnya*) за своєю власною природою (本, *svabhāvata*)» (див.: [16, с. 192]). І, таким чином, тлумачити «本無» не як «первинно порожній», а як «порожній за своєю природою» (або, що також можливо, «порожній від своєї природи») – тобто, такий що не має своєї власної незалежної самості (*svabhāva*), такий що не є чимось абсолютним, самостійним, вічним.

Можна висловити припущення, що Локакшема наполягав на варіанті «本無» («первинне небуття») саме через його семантичну насиченість, яка допомагала передати одразу декілька аспектів буддійського вчення про порожнечу. До того ж поняття «небуття» (無) відсилало до чудово знайомої освіченому китайцю даоської категорії, яка в даосизмі також є однією з центральних. Адже, як ми бачили в одному з прикладів вище, власне слово «порожнеча» він перекладає часом просто поодиноким ієрогліфом «無»³.

Можна також припустити, що Локакшема, перекладаючи *tathatā* («таковість») сполученням з двох ієрогліфів, мав на увазі цілісний термін (本無). Натомість, коли він послуговувався ним для передання санскритського *śūnyatā* («порожнеча»), то мислив його як сполучення з двох *окремих* слів (本 + 無), у вище роз'ясненому розумінні. Варіантом же «空» послуговувався як звичайним словом китайської мови, яке має значення «порожнеча», «порожній» тощо.

Схоже, що Локакшема намагався зробити саме *смісловий* переклад цього важливого філософського терміна, побоюючись, вочевидь, що китайці, до рук яких у його перекладі вперше потрапляє праджняпарамітський текст, відкривши його, не зрозуміють, що означає фраза «всі дгарми/речі порожні», але збагнуть, якщо сказати, що «всі дгарми/речі від початку не існують».

³ Ця тенденція зберігатиметься і в подальшій традиції китайського буддизму.

Цікаво також звернути увагу на те, що два неоднокорінні терміни *śūnyatā* та *tathatā* ним було перекладено майже однаково – «відсутність» та «первинна відсутність» (або «ніщо» та «первинне ніщо»), що вказує на те, що китайські буддисти від самого початку розглядали «порожнечу» і «таковість» як спів-природні явища.

Але, за іронією долі, спроба Локакшеми зробити поняття порожнечі більш зрозумілим для китайців, перекладаючи *śūnya* як 本無, з іншого боку, мала прямо протилежні наслідки, надавши підґрунтя для хибного тлумачення цього поняття.

Побоювання перекладача не були безпідставними, адже засвоєння філософії праджняпараміти, побудованої на вченні про порожнечу, відбувалося протягом довгого часу і після смерті Локакшеми. У IV – на поч. V ст. в Китаї виникло щонайменше шість різних інтерпретацій порожнечі, які в китайській буддійській історіографії називають «шість домів та сім шкіл» 六家七宗 (лю цзя ці цзун)⁴. Однак всі їх було витлумачено через призму даосизму, й вони не відображали справжнього значення буддійського поняття порожнечі [13, с. 216].

Найбільш відомою з цих інтерпретацій була *бень-у цзун* 本無宗 – «школа первинного небуття»⁵. Як бачимо, назву їй дав якраз перекладний термін Локакшеми – *бень-у* 本無, тому її можна назвати також «школою первинної порожнечі». Однак, як і представники решти з «шести шкіл», її прихильники витлумачували смисл буддійського вчення про порожнечу невірно.

Головними представниками цієї лінії були Дао-ань 道安 (312–385), Сен-жуй 僧叡 (378–444?), Хуй-юань 慧遠 (334–416). Ця школа стверджувала, що небуття є первинним, бо передує буттю у будь-яких його формах. Це означає, що згідно з цим підходом, в основі будь-якого буття дгарм лежить їхнє первинне небуття – порожнеча. Буття вкорінене в небутті:

無在元化之先。空為眾形之始。故稱本無。 [6, с. 354] Небуття – на початку, до перетворень, порожнеча є початком усіх форм, тому [її] називають «первинним небуттям».

Автор цього уривка не перекладає слово «порожнеча» ієрогліфом 無 («небуття»), адже для слова «порожнеча» він використовує ієрогліф 空 («порожнеча»), причому, як це передбачає контекст, саме у буддійському значенні цього слова. Він пояснює, що таке буддійська порожнеча за допомогою поняття «небуття» (無). Порожнеча – це не просто небуття,

⁴ «Шість домів та сім шкіл» (六家七宗) – це: 1) *бень-у цзун* 本無宗 – «школа первинного небуття», 2) *цзісе цзун* 即色宗 – «школа тотожності [порожнечі та] форми», 3) *шихань цзун* 識含宗 – «школа вмісту свідомості», 4) *хуаньхуа цзун* 幻化宗 – «школа ілюзорних перетворень», 5) *сін-у цзун* 心無宗 – «школа відсутності/небуття свідомості», 6) *юаньхуй цзун* 緣會宗 – «школа сполучення причин», 7) *бень-у-і цзун* 本無異宗 – «інша школа первинного небуття».

⁵ Дослідники припускають також варіант перекладу «школа таковості», адже сполученням ієрогліфів «本無» перекладали й санскритське *tathatā*, але, з огляду на подальший контекст, наразі цей варіант наврядчи буде доречним.

а *первинне* небуття (як власне і в буддизмі порожнеча є не просто порожнечею, а порожнечею «за своєю природою»). Порожнеча тут є найглибшим онтологічним підґрунтям буття.

Прихильники цієї школи вважали, що порожнеча – це саме *первинне* небуття, тобто те, яке *передус* буттю, бо воно є, коли буття ще немає:

本無者未有色法。先有於無故從無出有。即無在有先有在無後。

故稱本無。 [9, с. 29] Первинне небуття – це коли ще немає речей.

Раніше – небуття, відтак з небуття виходить буття. Тож небуття – до буття, а буття – після небуття, тому [це] називають «первинним небуттям».

Але таке тлумачення є хибним, бо суперечить буддській філософії порожнечі, адже, як сказано у тих-таки сутрах праджняпараміти, «форма – це і є порожнеча, а порожнеча – це і є форма» (色即是空。空即是色), тобто між формами та порожнечею, буттям (речами) і небуттям немає часового розриву: порожнеча не може бути *до*, а буття *після*. На цьому особливо наголошує найавторитетніший представник китайської мадґ'ямаки Сен-чжао, котрий також користується терміном «первинне небуття» (本無), але визначає його зовсім інакше:

實相自無。非推之使無。故名本無。 [7, с. 150] Істинна реальність є небуттям сама собою, а не стає небуттям внаслідок її відкидання. Тому її називають первинним небуттям (本無).

Зауважимо, що, попри те, що вчені вважають більш точним перекладати ієрогліф «本» як «фундаментальний», «корінний», у попередньому уривку з твору Цзі-цзана словосполучення «本無» означає саме «*первинне* небуття», а не «*фундаментальне* небуття», оскільки автор має на увазі, що воно є не просто основою буття, а ще й *передус* буттю у часі і було до буття. Схоже, що ця семантична складова (ієрогліф *бен* 本) у цьому випадку зіграла злий жарт з китайцями, котрі замість того, аби наголосити теперішню, актуальну фундаментальність порожнечі, помилково розгорнули у часі цілком адекватний буддський вислів: «本無者。一切諸法本性空寂。故云本無。 [9, с. 29] (Первинне небуття: усі дгарми за первинною природою є порожніми (空寂), тому кажуть «первинне небуття»))».

Утім, до спроби розділення терміну «本無» на складові «本 + 無» у філософській формулі-кліше «усі дгарми є порожніми», що про нього йшлося вище, Локакшему могла підштовхувати ще одна вагома причина. Річ у тім, що в буддизмі існує ще одне поняття «порожнечі». Це поняття – *ākāśa*, основне звичайне значення якого «простір». Причому, якщо в санскриті терміни *śūnyatā* і *ākāśa* істотно відрізняються і не є навіть однокорінними словами, то в китайському перекладі вони виглядають однаково – «空»⁶. Таким чином, розрізнити *śūnyatā* і *ākāśa* в китайському тексті стає неможливим.

⁶ Якщо не вжито китайський синонім «虛空» для «акаша».

Щоправда, згідно з підходом, який ми використовуємо у наших дослідженнях, центральним вченням буддизму є філософія порожнечі у широкому розумінні, яке включає в себе філософські ідеї, що містяться і в понятті *śūnyatā*, і в понятті *ākāśa* [8]. Це знімає гостроту цієї проблеми, однак не знімає питання про збереження термінологічного розрізнення при перекладі, адже контекст не завжди дозволяє точно «довизначити» китайський термін до терміну оригіналу.

Шістнадцятий розділ «Аштасагасріки» в перекладі Конзе починається словами про те, що Дгарма Будди є несхоплюваною, вона не може бути об'єктом сприйняття (*upalambha*), не може бути «об'єктивована» розрізняючим розумом і вміщена в дискурсивні форми: «As the non-observation of all dharmas, to be sure, is this dharma taught. Nowhere is this dharma obstructed. Through its identity with space this dharma is, to be sure, marked with non-obstruction, since no traces of it are noticed» [14, с. 193]. (Санскрит: *sarvadharmānupalambho batāyaṃ bhagavan dharmo deśyate | nāyaṃ bhagavan dharmāḥ kvacit pratihanyate | apratihatalakṣaṇo batāyaṃ bhagavan dharmāḥ ākāśasamatayā sarvapaḍānupalabdhitāḥ*)» [15].

Тут нас цікавить термін *ākāśa* («акаша»), що його Конзе перекладає як «space» («простір») відповідно до головного значення цього слова. Локакшема вживає на цьому місці ієрогліф «空» («諸法隨次無所著。諸法無有想如空»). Таким чином, ми бачимо, що Дгарма є «несхоплюваною» і «такою, що її неможливо висловити у поняттях» завдяки тому, що вона є тотожною «простору» або «порожнечі» (*ākāśasamatayā=如空*).

Слово «акаша» Локакшема може перекладати і двома ієрогліфами – 虛空 (*сьюйкун*). Ось приклад їх ідентичного вжитку: «空本無所從來去亦無所至。佛亦如是 [2, с. 473] (Порожнеча відпочатку нізвідки не приходить, нікуди не йде й так само нікуди не прибуває. Так само й будда)» та «虛空本無所從來去亦無所至。欲知佛亦如是。 [2, с. 473] (Порожнеча відпочатку нізвідки не приходить, нікуди не йде й так само нікуди не прибуває. Знай, що так само й будда)». У цих рядках перед нам постає порожнеча-акаша як метафора просвітленої свідомості будди, яка звільнилася від мінливості й плінності феноменального світу сансари.

Насправді, для сутр праджняпараміти важливими є обидва розуміння порожнечі – і ілюзорність-шуньята, і простір-акаша, іншими словами її відносний, ілюзорний аспект з одного боку, і абсолютний вимір з іншого боку. В китайському ж ієрогліфічному терміні «空» санскритські поняття *шуньята* і *акаша* зливаються в один двозначний термін, значення якого визначає контекст.

Отже, на початку нашої ери в Китаї ми маємо можливість спостерігати за цікавим і складним процесом адаптації філософських ідей однієї традиції (буддизму магаяни) в контексті іншої (насамперед, даосизму та

конфуціанства). Спроби Локакшеми паралельно вживати обидва варіанти перекладу (本+無 та 空) для санскритського «шуньята» свідчать про те, що він намагався донести головний смисл цього важливого буддійського поняття не лише шляхом «філологічного» перекладу його словом «порожнеча», а й за допомогою його смислової передачі, відділення від терміну «акаша», і, водночас, відсилки до наріжних категорій автохтонної китайської традиції. Утім, як засвідчив подальший поступ у засвоєнні ідей праджняпараміти в Китаї, бажання зробити філософську термінологію іншої традиції більш зрозумілою за рахунок підбору для перекладу знайомих носіям автохтонних термінів, може і, якраз навпаки, вводити їх в оману щодо їхнього справжнього значення.

Список літератури

1. *Баяртуева Е. Ж.* Становление письменной традиции Праджняпарамиты в Китае (IV–VI вв. н. э.). – Улан-Удэ: Изд-во ВСГТУ, 2007. – 119 с.
2. Дао сін боже цзін 道行般若經 (санскр. Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra) / Пер. Локакшема 支婁迦讖 // ТСД. – Т. 8. – № 224. – С. 425–478.
3. Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / Гл. ред. М. Л. Титаренко. – Т. 1. Философия. – М.: Восточная литература, 2006. – 727 с.
4. *Ленков П. Д.* Философия сознания в Китае: буддийская школа фасян (вэйши). – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2006. – 257 с.
5. *Линь Чуань-фан 林 伝芳.* «Хомму-гі» кō 「本無義」考 (Дослідження «первинного небуття») // Индогаку буккьōгаку кенкж 印度學佛教學研究 = Journal of Indian and Buddhist Studies (Журнал індологічних та буддологічних досліджень). – 1977. – Vol. 25, № 2. – Р. 766–769.
6. Мінсен чжуань чао 名僧傳抄 / Укл. Бао-чан 寶唱, ред. Сосьō 宗性 // МСДД. – Т. 77. – № 1523. – С. 346–362.
7. *Сен-чжао 僧肇.* Чжао лунь 肇論 // ТСД. – Т. 45. – № 1858. – С. 150–161.
8. *Стрелкова А. Ю.* Буддизм: філософія порожнечі: [монографія]. – К.: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2015. – 408 с.
9. *Цзі-цзан 吉藏.* Чжунгуань лунь шу 中觀論疏 // ТСД. – Т. 42. – № 1824. – С. 1–169.
10. *Янгутов Л. Е.* Традиции Праджняпарамиты в Китае. – Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 2007. – 272 с.
11. Chinese Text Project // [Електронний ресурс] – Режим доступу: www.ctext.org.
12. *Mair V. H.* What is *Geyi*, After All? // China Report. – 2012. – No. 48: 1&2. – Р. 29–59.

13. Nagao, Gadjin M. Mādhyamika and Yogācāra: A Study of Mahāyāna Philosophies. Collected Papers of G. M. Nagao. – Delhi: Sri Satguru Publications, 1992. – 318 p.
14. The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines & Its Verse Summary / Transl. by E. Conze. – Bolinas: Four Seasons Foundation, 1975. – 329 p.
15. Thesaurus Literaturae Buddhicae (University of Oslo) // [Електронний ресурс] – Режим доступу: www2.hf.uio.no.
16. Zürcher E. The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaption of Buddhism in Early Medieval China. – Leiden: Brill, 2007. – 472 p.

Надійшла до редакції 25.01.2018

УДК 343.35:35.08

Ковнєров О.

кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії,
соціально-політичних і правових наук
Донбаського державного педагогічного університету

ПРОБЛЕМИ УКРАЇНСЬКОГО МОЛОДІЖНОГО СЕРЕДОВИЩА В ГЛОБАЛІЗАЦІЙНОМУ СВІТІ

В статті досліджується сучасне українське молодіжне середовище, яке стало осередком нових цінностей, тенденцій, принципів і перспектив розвитку. Швидкі соціальні зміни сприяють пошуку молодим поколінням відповідей, адекватних вимогам нового часу, що, у свою чергу, перешкоджає засвоєнню духовного досвіду, форм правової свідомості і поведінки старших поколінь. Піклування про підтримку і розвиток молодіжного середовища є одним з найважливіших, пріоритетних напрямів діяльності держави, що постійно здійснюється з урахуванням її можливостей на політичному, соціальному, економічному, законодавчому та організаційному рівнях, для створення сприятливих передумов життєвого самовизначення та самореалізації молодих людей, вирішення нагальних проблем молоді, підтримки її інноваційної діяльності, громадської активності. Акцентується увага на жорсткому прагматизмі, точному розрахунку, державному інтересі, що виникає на шляху розвитку демократії, ринкової економіки та відкритого суспільства в Україні, і активного її входження в світову спільноту, що потребують