

## ПРОБЛЕМА АБСОЛЮТНОЇ ІСТИНИ У ФІЛОСОФСЬКИХ ШКОЛАХ БУДДИЗМУ ТА АДВАЙТА-ВЕДАНТІ

*У статті досліджуються різні тлумачення абсолютної та відносної істини у буддійських школах мадх'ямака, віджнянавада, а також у адвайта-веданті.*

*Ключові слова: абсолютна істина, відносна істина, буддизм, мадх'ямака, віджнянавада, адвайта – веданта.*

Проблема істини є основною в теорії пізнання, а всі супутні їй проблеми стосуються або засобів та шляхів досягнення істини (питання чуттєвого і раціонального, інтуїтивного і дискурсивного та іншого пізнання), або форм існування істини (понять факту, гіпотези, теорії і т.п.), форм її реалізації, структури пізнавальних відносин і т.п. Поняття істини завжди було джерелом гострих дискусій, при цьому суперечки про істину як філософську категорію породило різноманіття конкуруючих між собою теорій. Розуміння істини і пов'язаної з нею проблематики в західній та індійській філософських традиціях багато в чому значно відрізняється. Істотна відмінність у світогляді помітна багато в чому, у підході до істини, в її визначенні, в критеріях підтвердження, методах пізнання і т. д.

Головною метою цієї статті не є дослідження і співвідношення західної та індійської точок зору з приводу проблеми істини і пізнання, а дослідження того, як істина розуміється у різних філософських школах всередині індійської філософської традиції, перш за все буддійських шкіл мадх'ямака, віджнянавада та ортодоксальної адвайта-веданта. Проблема істини в індійській філософії є однією з основних і тому її не можна розглядати тільки як суто гносеологічну проблему. Згідно західній філософській традиції, істина розуміється як «ценностно-теоретическое понятие, категория философии и культуры, обозначающее идеал знания и способ его достижения и обоснования» [8, С. 169].

Для індійського світогляду розмежування «гносеологічного», «онтологічного» і «етичного» є щось штучне, бо вся проблематика індійської філософії тією чи іншою мірою обертається

навколо головної сотеріологічної проблеми – проблеми звільнення від страждання.

Ця проблема є релігійною, і як така вимагає практичного вирішення, а протиставлення зазначених вище аспектів трактується як серйозна перешкода на шляху до звільнення.

В індійській філософській традиції санскритське слово «*sat*» (*sat* – ідеал, справжнє самоіснуюче) – поняття, яке розуміється як щось ідеальне, вічне, незмінне і єдине. Санскритський термін «*sat*'я» (*satya*), що має в основі вищевказаний корінь, має значення «істина» (тобто справжня правда), в тому традиційному розумінні істини, до якого ми звикли. *Sat*'я розуміється і визначається як «незмінна», «не спотворена», яка «знаходиться за межами відмінності часу, простору і людини».

Термін *sat*'я (який розуміється як істина) тісно пов'язаний з найважливішою парадигмою індійської філософії, концепцією двох істин, *парамартхіка*sat*'я* (*paramārthikasatya*) і *в'явахаріка*sat*'я* (*vyavahārikasatya*). *Парамартхіка* трактується як вища або абсолютна істина. Термін *в'явахаріка* означає емпіричне знання (отримане дослідним шляхом). Під ним, зазвичай, розуміється практична або відносна істина.

Доктрина про відносну та абсолютну істину (*парамартхіка-в'явахаріка *sat*'я*) являє собою свого роду розмежування емпірично-умовного і сутнісно-безумовного. Таким чином, відзначаються різні рівні пізнання і одночасно ступені відповідної їм реальності. Доктрина «*парамартхіка-в'явахаріка*», притаманна тією чи іншою мірою всім індійським релігійно-філософським школам, бо таке розрізнення між відотною та абсолютною істиною можна визначити як певний компроміс між «вищою істиною», доступною небагатьом, і «практичними істинами», за якими живуть усі інші.

Концепція двох істин отримала значний розвиток в межах буддійських філософських шкіл, таких як мадх'ямака і віджнянавада, які в протистоянні з брахманістськими мислителями виробили свої оригінальні і прогресивні доктрини. Значно пізніше ці концепції отримали розвиток в адвайта-веданті, яка запозичила ці диференціації буддійської доктрини.

Під абсолютною істиною буддисти розуміли знання у повному обсязі, зміст якого повністю відповідає дійсності і ніде, ніким і ніколи не може бути спростовано. За словами буддійського мислителя Чандракірті: «Видящие все вещи истинно или

ложно будут воспринимать две сущности обнаруживаемого сущего. Тот объект, который видят истинно, – истинная суть (абсолютная истина)» [3, С.109].

Згідно буддійської точки зору, абсолютна істина досягається «просвітленим» розумом, тобто розумом, вільним від невідання та уподобань. Даний розум називається *праджня* (праjna – вище знання, інтуїтивна мудрість).

Істина, досягнута *праджняю*, невимовна мовою. Розмежування абсолютної та відносної істини було введено у пізньому буддизмі, і, відповідно, суперечки велися переважно між двома його головними школами – мадх'ямакою і віджнянавадою. Мадх'ямаку прийнято вважати вищою філософською школою буддизму. Погляди цієї школи були викладені великим індійським мудрецем і засновником школи Нагарджуною. Мадх'ямікі вважали *дхарми* (особливі складові одиниці феноменального досвіду) єдиною доступною нам реальністю. Мадх'ямікі стверджували, що неможливо висловлюватись про реальність і нереальність *дхарм*, так як обидва ці положення у результаті призводять до логічних суперечностей. В основі філософії мадх'ямікі лежить заперечення реальності буття *дхарм*. Таким чином, найбільш радикальний філософській напрямок у буддизмі, заперечував реальність не тільки зовнішнього світу, як це робила віджнянавада, а й реальність внутрішнього світу. Нагарджуна, розвинув ідею про «порожнечену» *дхарм* хоча і визнавав наявність двох істин, від яких залежить вчення Будди – емпіричної (*самврітісат'я*), призначеної для звичайних людей, і абсолютної (*парамартхасат'я*) істини, – підкреслював, що той, хто не знає різниці між цими двома істинами, не може зрозуміти глибокої таємниці вчення Будди. *Парамартхасат'я*, що розуміється як вища реальність і вища істина, яка не вербалізуема, що не зрима, що не досягається розумом. Ця найвища істина прихована за допомогою *самврітісат'я* (відносна істина), тобто феноменами нашого повсякденного життя. Емпірична істина (*самвріті*) – це тільки продукт діяльності людського розуму, причина прояви буденного світу, і вона «пелена», що приховує абсолютну істину (*парамартха*). Істина нижчого порядку – це тільки засіб для досягнення вищої істини. Але в будь-якому випадку, що вища істина, що нижча, знаходяться в рамках і обмеженнях «істини за згодою». Насправді ж, на думку мадх'яміків, усе уявляє собою *шун'ю*.

*Шун'я* (*śūnya* - порожній, що знаходиться за межами чуттєвого сприйняття, незбагнений) – це складне поняття у філософії мадх'ямакі, яка вважає відсутність власної природи речей і феноменів (*дхарм*), оскільки вони мають обумовленості і взаємозалежності. Звідси – ще одна назва мадх'ямакі «шун'явада». Філософська доктрина шун'явада (*śūnya – vāda* – вчення про порожнечу) побудована на двох видах істини – «относительной, условной истиной и трансцендентной, абсолютной истиной» [8, с. 564].

Абсолютотом у мадх'яміків може бути тільки те, що позбавлене існування, або порожнеча. Однак для них порожнеча не є «ніщо». Згідно мадх'ямакі, ніщо передбачає «щось» і являє собою крайність. Тому мадх'ямікі віддають перевагу висловлюватись не про порожнечу, а про порожнечність (*śūnyatā*) усього суцього. Порожнеча ними розуміється, як позбавленість істинного існування.

Ця порожнечність усього суцього не може бути досягнута дискурсивним шляхом за допомогою понять, так як усі ці поняття є тільки ментальні конструкти, які ґрунтуються на протиставленнях, і тому є чимось обмеженим і відносним. Абсолютна порожнечність не може бути навіть описана або виражена за допомогою понять. «Пустота же представляет собой абсолютную реальность (*tattva*), где нет двойственности воспринимаемого и воспринимающего» [10, С. 17].

Її не можна розглядати як характеристику нирвани, так як поняття нирвани передбачає протиставлення сансари і нирвани. Тому, з точки зору абсолютної істини (*paramārthasatya*), *сансара* і *нірвана* – одне і теж.

У віджянаваді (також йогачара) так само приймаються дві істини: абсолютна і відносна. Індійський вчений А.К. Чаттерджі стверджує: «Для йогачаров проявляющееся – это иллюзорная двойственность; Реальное – это недвойственное сознание. Реальное неизменно омрачается проявлением. Поэтому есть два уровня существования: один – эмпирический, и другой – трансцендентный. Эмпирическое существование обусловлено субъектно-объектной двойственностью, тогда как трансцендентное свободно даже от её следов. Два этих уровня существования формируют так называемую множественность истин – парамартха и самвритти» [4, С. 153].

Розглянуті вище ідеї буддійських шкіл зайняли особливе місце не лише у буддизмі махаяни, але також і у інших течіях філософської думки, іноді навіть «ідеологічно протистоячих». Різницю абсолютної та відносної істини визнавали також представники моністичної веданти, адвайта – веданти, які за допомогою концепції двох істин намагалися узгодити вчення Упанішад про вічно незмінного Брахмана з твердженнями про те, що цей Брахман виступає єдиним джерелом різноманітного світу. Рішенням стала особлива концепція причинності, вчення про рівні реальності (онтологічний підхід) та істини (гносеологічний підхід).

Відповідно до точки зору Шанкари, на рівні вищої істини (*парамартхікасам'я*) реально існує тільки Вищий Брахман (*Nirguna Brahman*), позбавлений яких би то ні було властивостей і визначень і разом з цим абсолютно тотожний чистому Атману (*ātman*). Брахман відповідає абсолютній істині, взятій в будь-якому аспекті. Характеризуючи поняття Брахман у представників адвайти, необхідно відзначити його семіотичну невизначеність; перш за все, це поняття означає всюдисуцього, безособового Бога, якого не можна висловити словами і якому не можна дати визначення, яке б обмежувало його суть. У адвайта–веданті на рівні емпіричної істини (*в'явахарікасам'я*) розташовується весь природний світ, зобов'язаний своїм існуванням ілюзії (*maṃsā*), або незнанню (*avidyā*), тобто деяку силу, або потенції самого Брахмана, з іншої сторони.

У результаті виходить, що онтологічний статус нашого феноменального світу принципово невимовний. Згідно Шанкари, «мир неопределим в категоріях реального и нереального», поскільки он, с одной стороны, не является абсолютно реальным, подобно Брахману, а с другой – не может быть и абсолютно нереальным, коль скоро он опирается на реальность самого этого Брахмана. Подобно тому, как веревка в руках факира кажется змеей, а перламутровая раковина может издали мниться куском серебра, многообразные свойства вселенной лишь временно «накладываются» на ее реальную (*sat*) основу – Брахман» [6, С. 45].

*В'явахаріка*, або відносна істина в буддизмі позначається як *самвриті* (*samvrti* – згортання). Під відносною істиною (*самвритісам'я*) розуміється таке знання, яке при всьому своєму об'єктивному змісті не володіє завершеністю і є неповним, і рано

чи пізно піддається уточненню. У ранньому буддизмі, відносна істина (як неповне знання) реальна для розуму, який знаходиться під владою прихильності до свого «я». Теорія пізнання, вибудована буддистами, має застосування лише в сфері відносної істини. До відносних істин мадх'ямакі Нагарджуна зараховував і такі фундаментальні принципи раннього буддизму, як принцип мінливості (*anitya*), вчення про взаємозалежне походження *дхарм* (*pratitya – samutpada*), закон карми та інші. Представники школи мадх'ямака стверджують, що не можна висловлюватись про реальність і нереальність відносної істини з точки зору об'єкта, про це можна висловлюватись тільки суб'єктивно. Об'єктивно нічого реального немає, і в цьому випадку неможливо відрізнити реальну відносну істину від нереальної, тому що і та, і інша позбавлені справжнього існування (тобто порожні). Але, з точки зору мирського сприйняття, правомірно висловлюватись про реальність або нереальність відносної істини. Згідно з цією системою, в хибній свідомості так само може бути присутня достовірність. Слід враховувати, що в даному випадку «хибне» означає «хибне з точки зору абсолютної істини». «Достовірне» означає «достовірне з точки зору відносної істини».

У буддській школі віджжнянавада єдино істинним визнається свідомість, а весь світ за межами свідомості хибний, нереальний. Викладаючи свої постулати про відносну істину, прихильники віджжнянавади стверджують, що немає відносної істини, яка була б зовнішнім об'єктом, всі об'єкти є проєкціями та проявом розуму. Незалежно від суб'єкта неможливо висловлюватись про об'єкт.

У віджжнянаваді порожнечею називається «порожнечність суб'єкта і об'єкта від відмінності, по суті». Під цим мається на увазі, що «суб'єкт и объект едины», що «без проєкцій ума нет конкретного существования вещей (со своей стороны)» [2, С. 68]. За вченням послідовників віджжнянавади, *самвриттікат'я* (відносна істина) складається з феноменів, що виникають у свідомості людини під впливом «чистої реальності» і наділяються свідомістю, просторово-часовими характеристиками, різними, чуттєвими і абстрактними якостями. Індивідуальні фактори, що визначають сприйняття реальності, є специфічними для кожної істоти. Відносна істина, згідно віджжнянавади, – це засіб існування об'єктів. Це щось видиме. Абсолютна ж істина підтверджує про те, яким чином об'єкти не існують. Щоб зрозуміти ці дві

істини, необхідно усвідомити, що відносна і абсолютна істина є два різних аспекти одного цілого.

Концепція *парамартхіка-в'явахаріка* відображає багатовимірність у баченні реальності і спроби розмежувати реальність на «практичну» і метафізичну». Цікавою особливістю концепції *парамартхіка-в'явахаріка* є те, що наприклад, логічні побудови за допомогою розуму вважаються в індійській філософії вельми обмеженими у застосуванні до пізнання істини. Інтелект людини використовується для розуміння суті якогось вчення чи доктрини, для вміння читати і осмислювати спеціальні тексти. Іншими словами, логічний аспект розуму використовується для пізнання так званих проміжних істин, тобто відносних істин. Так як розуму притаманні помилки, тому пізнання абсолютної істини для розуму не можливо, пізнання можливе тільки в рамках відносної істини. Необхідно на закінчення відзначити те, що поняття абсолютної істини по-різному розуміється в розглянутих школах індійської філософії. Від абсолютизації істини у адвайта-веданті, до її порожнечності у шун'яваді. Мадх'ямака не має власного погляду щодо реальності, немає нічого, що можна було б вибрати або дати перевагу чомусь у самих явищах. Оскільки вона не пропонує ніякого власного пояснення явищ, її не цікавить перевага якогось одного певного аспекту іншому. Тому вона може помістити все емпіричне існування в одну категорію, тобто у *самвритті*, і відзначити його як нереальне. Послідовники віджньянавади стверджують, що існує тільки абсолютна істина. Відносна ж істина не існує – вона порожня. Ця школа призводить до Абсолюту за допомогою певного методу і демонструє, що реальне функціонує у феноменальному певним чином. Віджньянавада, на думку Чаттерджі, фактично розрізняє три види істини. «В самих явленнях, – указує він, – є два аспекта: один – совершенно нереальный, другой – реальный, хотя он и инфицирован первым. *Самвритти* должно быть разделено на две части: субъект и объект. Эти два фактора любого переживания имеют не одинаковый статус. Таким образом, существуют даже три, а не две истины. Во-первых, есть *парамартха*, которая в данной системе называется «совершенным». Это – Абсолют. Во-вторых, есть феноменальный аспект реального. Он известен как «зависимое» и обозначает субъективное. В-третьих, это объект, который не имеет никакой реальности, отдельной от его сознания» [4, С. 155]. Послідовники віджжнянавади стверджують,



що зовнішні об'єкти позбавлені справжнього існування, оскільки є проекціями розуму, і тільки розум існує істинно. Мадх'ямікі ж, навпаки, вважають, що істинного існування позбавлене все, включаючи і розум. Існування суб'єкта та об'єкта взаємозумовлено. Мадхьямака заперечує прагнення до понять (*vikalpa*), бо це фальсифікує реальність, яка, згідно з їх точки зору, осягається інтуїтивним знанням (*prajna*). Віджнянавада заперечує об'єктивність світу, бо віра в об'єктивність зовнішнього світу, на її думку, робить сприйняття зараженим подвійністю суб'єкта та об'єкта. У школі віджнянавада критерій достовірності-істинне існування. Тоді як мадх'ямака вважає, що справжнє існування – це об'єкт заперечення. Критеріями достовірності, з точки зору мадх'яміків, є власні характеристики, а не справжнє існування.

Розмежуванню істини відносної (*самвриті*) та абсолютної (*парамартха*) у мадх'яміків, відповідає розмежування адвайтою досвіду (*в'явахари*) і істинної реальності (*парамартха*). І адвайтісти, і буддисти стверджують, що реальність навколишнього світу ілюзорна. Однак у адвайтістів світ не є ні реальним, ні нереальним (*митх'я*), а, з точки зору буддистів, світ порожнечен (*шун'ята*).

Абсолютна істина (*paramarthasatya*) мадх'яміків, як і абсолютна істина в навчанні Шанкари, лежить поза сферою дискурсивного мислення, мови та емпіричної дійсності. «Діалектика» мадх'яміків виконує руйнівну функцію.

Її мета – шляхом доведення до абсурда (через доктрину порожнечени) довести неспроможність поглядів опонентів. Таким чином, якщо віджнянавада відкидала незалежне і реальне існування об'єктивного світу, а мадх'ямака виступала проти всякої концептуалізації (*vikalpa*), то адвайта-веданта Шанкари орієнтувалась на самототожність і абсолютну цінність вищої реальності і на відсутність у ній розрізняючих характеристик.

П. делла Сантіна зазначає, що «индийская философия вообще и мадхьямака и адвайта-веданта в частности имеют существенную сотериологическую ориентацию» [9, с. 31]. Якщо цей факт випустити з уваги, то реальне значення індійської філософії буде невірно оцінено. Філософські доктрини буддизму та адвайти орієнтовані на вирішення проблеми звільнення і те, що вони розглядають світ як схильний до зміни і тому нереальний, є лише наслідком цієї вихідної установки. У основі обох доктрин існують, очевидно, подібні погляди на причину страждань



і шляхи звільнення. Подібність навчань чітко проглядається в їх інтерпретації ключових понять і рішення світоглядних проблем: справжня реальність, відповідно до філософії адвайта-веданти, – поза подвійності матеріальної форми. І це її зближує з навчаннями буддистських шкіл – мадх'ямаки і віджнянавади.

### Література

---

1. Андросов В.П. Буддистская классика Древней Индии. – М.: Открытый Мир, 2008. – 512 с.
2. Геше Джампа Тинлей. Ум и пустота. – М.: Московский буддистский центр Ламы Цонкапы, 2002. – 224 с.
3. Чандракирти. Введение в Мадхьямику. – СПб.: Евразия, 2004. – 464 с.
4. Чаттерджи А.К. «Идеализм йогачары» – М.: Шечен, 2004. – 268 с.
5. Новая философская энциклопедия. В 4 т. Ин-т Философии РАН. – М.: Мысль, Т. 2. – 2010. – 634 с.
6. История философии. – М., 2000. – 299 с.
7. Исаева Н.В. Шанкара и индийская философия. – М.: Наука, 1991. – 199 с.
8. Радхакришнан С. Индийская философия. Т. 1 / С. Радхакришнан. – М.: «МИФ», 1993. – 623 с.
9. Peter Della Santina. Madhyamaka schools in India: a study of the Madhyamaka philosophy and of the division of the system into the Prāsangika and Svātantrika schools. – Delhi: Motilal Banarsidass Publ., 1986. – 242 с.
10. Абсолютное и относительное в буддизме. – М.: Ганга/Сватан, 2012. – 192 с.