

ПУБЛИКАЦИИ И ИССЛЕДОВАНИЯ



Л. Мяль

ОБ ОДНОМ ВОЗМОЖНОМ ПОДХОДЕ К ПОНИМАНИЮ ŚŪNYAVĀDA

(Впервые опубликовано в 1969)

0. Дошедший до синтеза диалог между Западом и Востоком выставляет на первый план требование понимать то, что Восток имеет нам сказать, чтобы мы могли принимать восточные достижения как важные компоненты нашей культуры.

0.1. Исследователи восточных культур исходили до сих пор главным образом из двух разных концепций (здесь я опускаю те случаи, где восточные достижения признаются непонятными или неполноценными):

0.1.1. И западная и восточная культуры развились и развиваются параллельно (оказывая или не оказывая влияние друг на друга) в строгом соответствии. Все основные явления культуры имели место при одной и той же исторической эпохе (что бы под этим ни подразумевалось) в ареалах обеих культур. Приверженцы этой аксиомы могут привести параллели Будда — Христос, аристотелевская логика — логика ньяи (nyāya), Лао-цзы — Сократ и др.¹

0.1.2. По другой концепции и та и другая культуры доходили до одних и тех же результатов не обязательно одновременно. По такому допущению представляются вполне правомерными сравнения: Кант — Шанкара, шуньявада — релятивизм XX века, буддизм — диалектический материализм².

¹ Этому служит примером основная востоковедческая литература, главным образом — конца 19-го — начала 20-го века.

² См., например, многочисленные труды С. Радхакришнана, особенно: Индийская философия. Москва, 1956. Т. 1–2, а также Th. Stcherbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvāṇa*. Len., 1925.

М. Рой в своей книге “История индийской философии”, перевод с бенгальского, Москва 1958, считает, что Будда — основоположник диалектического материализма.

0.1.2.1. На мой взгляд, вторая концепция имеет явные преимущества перед первой: уже признание неодновременности в развитии культур допускает активную роль Востока в синтезе этих двух культур. Но сразу же бросается в глаза основной недостаток второй концепции: все достижения Востока рассматривались сторонниками этой точки зрения как уже реализованные и на Западе, притом всегда при жизни данного автора³. То новое, что было открыто при исследовании восточных культур, относится главным образом к деталям, причем все основные моменты были оценены как восточные аналоги к западным явлениям.

0.2. Думается, что сказанное относится в такой же мере и к первой предпосылке, а именно в том смысле, что восточные феномены рассматривались как удобное поле для совершения выработанных на Западе научных действий. В качестве примера приведем буддизм, который разными учеными был провозглашен то религией, то атеизмом, то нигилизмом, то материализмом или идеализмом, то рационализмом, то диалектикой⁴. Каждое определение в этом списке показывает тенденцию к отрицанию других. Думается, что такой подход уже исчерпал себя. Пользование такими

³ Агехананда Бхарати призывает отказаться при исследовании индийской мысли от терминологии 19-го века и заменить ее терминологией новейшей философии и филологии (Aghananda Bharati, *The Tantric Tradition*. London, 1965. P. 13.). Интересны в этом отношении также работы Н. V. Guenther. *The Jewel Ornament of Liberation*. London, 1959; *The Life and Teaching of Naropa*. Oxford, 1963.

⁴ См. вышеприведенные работы, а также E. Conze, *Buddhism*, Oxford, 1951; *Buddhist Thought in India*. London, 1962; E. Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien*. Louvain, 1958.

терминами, как “парадоксальное”, часто встречающимся в последних трудах⁵, доказывает, что уже созрел новый подход к Востоку⁶.

0.3. Этот подход основывается на понимании относительной самостоятельности Восточного мира. Восточные феномены рассматриваются как не подлежащие редукции по западным схемам. Этим, конечно, не отрицается возможность существования параллелей, но, поскольку их нельзя конструировать насильственно, то параллели сами появляются неожиданно на новых уровнях. Поэтому представляется само собой разумеющимся, что Восток имеет во многих областях культуры совершенно уникальные результаты⁷.

0.3.1. Нашей задачей при востоковедческих исследованиях должно быть стремление к созданию моделей, делающих возможным новый подход к осмыслению западных явлений.

0.3.2. Сначала такой подход покажется нелегким. Здесь мы сразу сталкиваемся со сложными методологическими проблемами, решение которых на первых порах неизбежно зависит от интуиции. Что касается буддологии, то здесь в первую очередь необходимо создание центральных понятий, способных описать буддизм в строгом соответствии с восточными представлениями. Первым членом нового ряда может стать термин лизиология⁸.

1. Лизиология — это учение об освобождении лизиологической персоны (в качестве которой выступает отдельная личность или коллектив), причем под освобождением понимается достижение нового уровня, который в сравнении с первоначальным оценивается как высшее. Учение можно называть лизиологическим, если оно содержит три компонента:

⁵ См. особенно Г. Померанц, Европоцентристская модель религии и парадоксальные религии Востока (в сборнике “Труды по востоковедению” I, Тарту 1967).

⁶ Академик Н. И. Конрад пишет: “Мы прилагаем к оценке философских идей Востока обозначения, сложившиеся в философской науке у нас, в Европе, такие, например, как материализм, идеализм, рационализм, интуитивизм, мистицизм, критицизм, монизм, плюрализм и т. п., даже не подумав всерьез о том, подходят ли вообще эти обозначения к тому, что мы хотим обозначить ими; не лучше ли обратиться к тем обозначениям и характеристикам, которые выработаны научной мыслью там же — на Востоке; не соответствуют ли именно эти обозначения природе и содержанию обозначаемых ими явлений. (Н. И. Конрад. Запад и Восток. Москва, 1966. Стр. 29—30).

⁷ “The greatest obstacle, however, to mutual understanding is the provincialism of the Westerner himself. Beneath a popular facade of being the world’s classic example of an open society, Western people are tribally oriented in a grand but unconscious way.” (N. P. Jacobson. Buddhism. The Religion of Analysis. London, 1966. P. 15.).

⁸ От греческого слова λυσιζ, которое соответствует по значению санскритскому mokṣa. Λυσιολογία представляется, таким образом, переводом санскритского mokṣadharmā.

1.1. Первый компонент — описание первоначального уровня, центральным моментом которого является доказывание неизбежности освобождения от этого уровня. Описание первоначального уровня не обязательно должно соответствовать реальности, даже не важно понимание его данной лизиологической персоной. Существенным считается только наличие отрицательного понятия (не только такого, который предполагает существование парного утвердительного понятия), при помощи которого лизиологическая персона оценивает свое положение.

1.2. Вторым элементом является определение и описание конечного уровня. Так как лизиологические учения предпочитают пользоваться максимально противоположными понятиями, то и определение конечного уровня проявляет тенденцию быть максимально противоположным к первоначальному.

1.3. Третьим элементом лизиологии является путь. Под этим термином я понимаю совокупность следующих друг другу методов, нужных для поднятия лизиологической персоны с одного уровня на другой. Путь описывается обычно как процесс, что в смысле описания противопоставляется синхронным уровням. Но обычно и путь разделяется на конечное число уровней.

1.4. Лизиологические учения довольно нередко встречаются как на Востоке, так и на Западе. Лизиологическими можно считать и медицину, и психоанализ, и разные социологические учения и мистические, и йогические учения. Что касается лизиологической персоны, то восточный человек легче поддается роли индивидуальной, а западный — коллективной лизиологической персоны. Кажется, что это различие объясняется более развитой склонностью восточного человека к практике. Западный, напротив, довольствуется приятно изложенной теорией⁹.

1.4.1. Только на Востоке (особенно в Индии) лизиология была развита как теоретическая и практическая наука. Благодаря индийской мысли, мы имеем детальные, тонко психологические теории, которые могут стать основой для выработки теории европейской лизиологии. Лизиологиями были все шесть даршан¹⁰, а кроме этих и многие другие учения, в том числе учения современных Будде шраманов (śramāna).

1.5. По приведенной в § 5 семиотической модели можно лизиологический процесс описать следующим

⁹ Я понимаю, что такое воззрение может встретить резкое несогласие. Но все-таки европейцу не так легко стать йогом. Лучше уж обсуждать вопрос о возможности существования такого странного явления, как йога!

¹⁰ Darśana переводят обычно как “философия”.



образом (систематическая семиотика — S, трансформативная семиотика — T):

$$S1 \rightarrow T (t_1, t_2, t_3...t_n) \rightarrow S2$$

Таким образом, этот процесс в конечном счете представляет собой замену систем, а не выход за пределы знаковой системы как таковой.

2. Это обстоятельство хорошо понимали буддисты-праджняпарамитисты. Можно привести для примера отрывок из Аштасахасрики Праджняпарамиты:

“Если он пребывает в форме (gūra), то пребывает в знаке (nimitta); если он пребывает в знаке формы, то пребывает в знаке; если он пребывает (в мысли): “форма является знаком”, то пребывает в знаке, если он пребывает в возникновении формы, то пребывает в знаке; если он пребывает в исчезновении формы, то пребывает в знаке; если он пребывает в уничтожении формы, то пребывает в знаке; если он пребывает (в мысли) “форма пуста”, то пребывает в знаке; если он пребывает (в мысли) “я пребываю”, то пребывает в знаке; если он пребывает (в мысли) “я — бодхисаттва”, то пребывает в знаке, так как он достигает только (выражения) — “я — бодхисаттва”¹¹.

2.1. Приведенный пример относится к снятию одной абхидхармистской (abhidharma) системы, по которой путь представлялся заменой т. н. дхарм (dharma) в качестве объектов медитации.

Здесь указывают, что любая дхарма (в примере форма — gūra) является только знаком и что путь от одного уровня к другому (в примере от “формы” до “я — бодхисаттва”) не является выходом за пределы знаковых систем.

3. Таким образом, буддисты не принимали ни пути, ни системы, а выработали совершенно новое учение, настолько оригинальное и уникальное, что вряд ли можно с чем-либо сопоставить. Название этого учения на санскрите — śūnyavāda, что можно перевести как **зерология**. Центральным понятием шуньявады является śūnyatā (на пали — suññata), термин, представляющий для буддологии огромные трудности¹².

3.1. Хотя каждый перевод этого слова (приведенный в сноске 12) сам по себе не ложный, все-таки очевидна их связь с концепциями, не свободными от вли-

яния традиционных схем. Но даже при таком подходе можно при помощи уместного истолкования передать более или менее точный смысл этого термина¹³.

3.1.1. В то же время было давно известно, что śūnya (абстрактная форма — śūnyatā) обозначает в индийской математике **ноль**¹⁴. Среди немногочисленных индологов, расширивших поле этого значения на другие области индийской культуры, выделяется Бетти Хейманн¹⁵. По ее мнению, ноль был изобретением индийских метафизиков, как буддистов, так и брахманистов. Математика усвоила ноль только в III в. до н. э., описав его точно так, как буддисты описали нирвану. Благодаря арабам, которые выступали посредниками между Индией и Европой, ноль, наконец, попал и в западный мир¹⁶. Отдавая должное заслугам Б. Хейманн, нельзя согласиться с ее попыткой сопоставить буддизм с брахманизмом и редуцировать понятие ноля к монистическому абсолюту¹⁷.

3.2. В буддийской литературе существует и другой термин для обозначения ноля, и, как мне кажется, более древний — madhya (madhyama), который обычно и в буддийских текстах переводится как “среднее”. Ф. И. Щербатской указал на синонимичность этого слова и шуньи¹⁸.

3.2.2. Ноль в буддизме не обозначает отсутствие чего-либо, или отрицание чего-либо, а снятие (еще точнее — игнорирование) оппозиций между утвердительными и отрицательными суждениями, между “+” и “—”, а это значит, что все взаимосвязи оцениваются как неопределенные.

Это выражено уже в самых ранних буддийских текстах (Saṃyutta-nikāya, II, p. 17.):

«Этот мир, о Каччаяна, зависит от утверждения и от отрицания... “Все есть” — это первая противоположность, “все не есть” — это вторая противоположность. Минуя эти две противоположности, Татхагата проповедует нулевой путь».

¹³ “The doctrine of emptiness has baffled more than one enquirer. As a theoretical proposition it gives little sense, and seems to amount to a mere assertion of nihilism. The teaching of ‘emptiness’ does not, however, propound the view that only the Void exists. It is quite meaningless to state that ‘everything is really emptiness’. It is even false, because the rules of this particular logic demand that also the emptiness must be denied as well as affirmed. ...The destruction of all opinions also includes the opinion which proclaims the emptiness of everything. (E. Conze, Buddhist Thought in India. P. 242–243.)

¹⁴ См. напр., M. Monier Williams. Sanskrit-English Dictionary. P. 1085.

¹⁵ Betty Heimann. Facets of Indian Thought. London, 1964.

¹⁶ Ibid. P. 95.

¹⁷ Ibid. P. 110 ff., 128 ff.

¹⁸ Th. Stserbatsky. Op. cit. P. 241. Интересно отметить, что в народном языке вместо шуньи применяли śūnya-madhyā (B. Heimann. Op. cit. P. 122.) и что синонимом шуньявады служит мадхьямика.

¹¹ Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā. Ed. by P. L. Vaidya. Darbhanga, 1960. P. 6.

¹² M. Monier Williams. Sanskrit-English Dictionary. P. 1085 дает значения: emptiness, loneliness, desolateness, absence of mind, distraction, vacancy (of gaze), nothingness, non-existence, non-reality, illusory nature (of all worldly phenomena); Pali Text Society’s Pali-English Dictionary (p. 717): emptiness, “void”, unsubstantiality, phenomenality; The Cultural Heritage of India, I. Calcutta, 1958. P. 506: non-existence; Th. Stserbatsky. Op. cit. P. 242: Relativity.



Или в махаянской традиции (Kāśyapaśāstra, § 60): «Есть» — это первая противоположность, «не есть» — это вторая противоположность. То, что лежит между этими двумя противоположностями, не подлежит исследованию, неизреченно, не проявлено, не постижимо и не имеет длительности. Это, о Кашьяпа, и есть нулевой путь, называемый истинным познанием явления бытия».

3.3. Ввиду того, что формулировка объекта зерологических исследований остается пока (а может быть, и навсегда) невозможной¹⁹, целесообразно приблизиться к этому объекту при помощи трех моделей.

4. Первая модель — **физиологическая**. На первый взгляд, физиологическое направление в буддизме настолько преобладает, что кажется естественным рассматривать буддизм как физиологическое учение. Действительно, некоторые школы буддизма подчеркивают именно этот аспект.

4.1. Физиологическая модель опирается на то, что и буддизм объявляет своей целью освобождение (неважно, каким словом это понятие обозначается). Это значит, что мы можем в буддийской литературе найти все компоненты физиологического учения.

4.2. Описание первоначального уровня исходит обычно из понятий *saṃsāra* или *duḥkha* (на пали *dukkha*). Их принято переводить соответственно как «феноменальный мир» (противоположное понятие к абсолюту) и «страдание». Нас в данном случае не интересует интерпретация этих терминов, для нашей цели важно только понимание их отрицательного характера. Примером может служить известная буддийская первая благородная истина: «Это, о монахи, благородная истина о страдании: рождение — страдание, старость — страдание, болезнь — страдание, соединение с неприятным — страдание, отлучение от приятного — страдание, недостижение желаемого — страдание»²⁰.

4.3. Описание конечного уровня передается многими различными терминами, такими, как *nirodha*, *nirmokṣa*, *nirvṛti*, *nirveda*, но среди них выделяется *nirvāṇa*. Как правило, это все отрицательные термины, т. е. их противопоставление к элементам описания первоначального уровня состоит в отрицательном плане: «Существует, о монахи, нерожденное, неставшее, не сделанное, неоформленное»²¹.

4.4. Все различие буддизма от всех остальных физиологических учений состоит в том, что путь излагается как нулевой (*madhyamā pratipad*), который с точки зрения внешнего наблюдателя может быть описан как

восьмичленный путь (*aṣṭāṅgika mārga*): правильный взгляд, правильное отношение, правильная речь, правильное действие, правильное поведение, правильное стремление, правильное внимание, правильная концентрация²².

4.4.1. Нулевой путь означает то, что в действительности снимается оппозиция между первоначальным и конечным уровнями и они рассматриваются как тождественные. Нагарджуна пишет об этом удивительно ясно: «Предел нирваны является и пределом самсары, они ничем не отличаются друг от друга»²³.

Та же мысль выражена в Аштасахасрике: «Я должен нирванизовать неисчислимы существа. Но не бывает существ, которые нирванизовались бы. Сколько бы существ ни были нирванизованы, все-таки нет ни одного, достигшего нирваны, и нет ни одного, который нирванизовался бы»²⁴... Бодхисаттва-Махасаттва отправляется в путь, хотя он не отправляется куда-нибудь. Никто не отправляется никуда. Он не пребывает нигде. Но он пребывает во всезнании, так как он не стремится там пребывать. Ни одна большая колесница (*mahāyāna*) не отправлялась, не отправляется и не отправится»²⁵.

4.5. Физиологическая модель в буддологии удаляется на второй план, а главное ударение переносится на другие модели.

5. Вторая модель может быть названа **семиотической**. Эта модель предполагает существование трех видов практических семиотик во всех сферах общества²⁶. Ю. Кристева называла их удачно систематической, трансформативной и параграмматической. На санскрите могут их названиями служить: *drṣṭi* (теория, взгляд), *yoga* (превращение) и *śūnyatā* (нулевость). В физиологической модели мы можем найти параллели этим терминам: путь — трансформативная практическая семиотика. В индийской традиции *mārga* (*pratipad*, *pathā*) и *yoga*, *śūnyatā* и *madhyamā pratipad* рассматриваются как синонимы и часто заменяются один другим.

5.1. Эта модель неиерархическая, т. е. все ее компоненты существуют параллельно. Все-таки буддийские зерологи трактуют шуньяту как более реальный уровень по сравнению с двумя предыдущими, которые оцениваются как иллюзорные (*māyā*).

¹⁹ Буддисты сами, во всяком случае, считали единственным знаком этого молчание.

²⁰ *Vinaya-piṭaka*, I. P. 10.

²¹ *Udāna*. P. 80.

²² *Aṣṭāṅgika mārga* никак не должна быть понята как восьмиступенчатый путь, где каждый следующий элемент пути рассматривается как более высокая ступень по сравнению с предыдущим.

²³ *Nāgārjuna. Mūlamadhyamakakārikās*. XXV. 20.

²⁴ *Aṣṭasāhasrikā*. P. 10.

²⁵ *Ibid.* P. 12.

²⁶ См.: J. Kristeva. Pour une sémiologie des paragrammes. "Tel Quel", 29, и Л. Мяль. Нулевой путь // Труды по знаковым системам, II. Тарту, 1965. С. 190–191.



5.2. Семантический аспект шуңьяты превращает связи между знаками и денотатами в ноль (*śūnya*): “Говорят “бодхисаттва”, “бодхисаттва”. Выражением какой дхармы²⁷ является “бодхисаттва”? Я не вижу дхарму “бодхисаттва”. Я не вижу и дхарму “трансцендентность мудрости”. Так как я не нахожу и не вижу ни бодхисаттвы, ни дхармы “бодхисаттва”, ни трансцендентности мудрости, ни дхармы “трансцендентность мудрости”, о каком бодхисаттве в какой трансцендентности мудрости я должен наставлять”²⁸.

5.3. Синтаксический аспект состоит в том, что знаки рассматриваются свободными от определенных связей и способными вступать в любые связи между собой: “Сущность дхармы глубокая”. — “Из-за обособленности” — “Сущность трансцендентности мудрости глубокая”. — “Из-за чистоты сущности. Из-за обособленности сущности... Все дхармы обособлены в их сущности. Что есть обособленность сущностей всех дхарм, то и есть трансцендентность мудрости. Почему так? Татхагаты понимали все дхармы как неделанные!”²⁹

5.4. Прагматический аспект показывает, что зерологическая персона (бодхисаттва) не зависит от какого бы то ни было знака и может свободно оперировать любыми знаками: “Но бодхисаттвы не зависят ни от каких дхарм”³⁰.

6. Третья модель может быть условно названа психологической. Основой этой модели служит признание трехступенчатости умственной деятельности. По буддийской терминологии можно эти ступени обозначить как *avidyā* (незнание, традиционный ум), *vijñāna* (различение, способность конструировать новые знаки) и *prajñā* (мудрость), синонимом которой служит *saṃjñatā* (всезнание). Эта модель представляется иерархической, причем под целью развития сознания понимается достижение уровня *prajñā* через *vijñāna*. Уровень *prajñā* противопоставляется другим как трансцендентальность (*rāgamitā*).

6.1. На уровне *prajñā* отсутствуют логически определяемые связи между понятиями, и человек может сам создавать или не создавать любые знаковые ситуации. Наблюдатель, находящийся на уровне *avidyā* или *vijñāna*, не может определить этого процесса (т. е. найти логическую обоснованность в поведении человека, находящегося на уровне *prajñā*). Но так как случайно некоторые отдельные ситуации *prajñā* могут совпадать с моделями наблюдателя, то в такой степени они описуемы.

6.1.1. Это значит, что каждый уровень имеет свое отношение к логике. Мне кажется, что уровню *avidyā* соответствует дологическое мышление, уровню *vijñāna* — логическое, а уровню *prajñā* — надлогическое (в действительности это совсем иная логика), которое может быть обозначено логико-предметной формулой

$A \leftrightarrow B$ ³¹.

Примером этой логики, кроме уже приведенной тетралеммы, можно еще привести место из Ваджрачхедики: “Татхагата говорил о существах как о несуществвах. Поэтому говорят “существа, существа”³². А есть А, потому что оно есть В.

6.2. Уровни *avidyā* и *vijñāna* рассматриваются буддистами постоянно сменяющимися между собой: “Дхармы существуют так, как они не существуют. Их несуществование называется незнанием (*avidyā*). От них зависят обыкновенные люди, которые конструируют несуществующие дхармы. Сконструировав дхармы, они стремятся к двум противоположностям и не узнают и не видят дхарм. Поэтому они конструируют несуществующие дхармы. Сконструировав дхармы, они зависят от двух противоположностей и поэтому конструируют дхармы прошлого, дхармы будущего и дхармы настоящего. Их сконструировав, они зависят от имени и формы и конструируют несуществующие дхармы”³³.

6.3. Это непрерывное чередование, постоянное превращение *avidyā* в *vijñāna* и наоборот и есть то состояние, которое по лизиологической модели оценивается как самсара. Переход в *prajñā* (которая не должна рассматриваться как нирвана) не состоится намеренно, по плану, т. е. нельзя определить временную и пространственную точку, где сознание превращается в праджняческое. Можно даже сказать: *prajñā* прибывает сама.

6.3.1. Смысл всей буддийской зерологической литературы состоит в том, чтобы научить людей узнавать состояние (это состояние имеет свою параллель в семиотической модели в виде параграмматической практической семиотики, *śūnyatā*). Для этой цели разработана сложная методология, рассмотрение которой не является целью данной статьи.

7. Ноль был изобретен как понятие зерологии, откуда он попал в математику. Европа овладела нолем как математическим понятием, но не пора ли уже дать ему более глубокое применение.

7.1. Все-таки: “Не нулевость превращает дхармы в нулевые. Дхармы и суть нулевые.”³⁴

²⁷ Дхарма (*dharma*) — трудно переводимое понятие в индийской традиции. В семиотической модели дхарма значит “знак”, точнее еще то, что должно рассматриваться как знак.

²⁸ *Aṣṭasāhasrikā*. P. 3.

²⁹ *Ibid.* P. 95–96.

³⁰ *Ibid.* P. 8.

³¹ См.: J. Kristeva. *Op. cit.* P. 68; Л. Мьяль. *Op. cit.* С. 191.

³² E. Conze. *Vajracchedikā Prajñāpāramitā*. Roma, 1957. P. 49.

³³ *Aṣṭasāhasrikā*. P. 8.

³⁴ *Ratnakūṭa*. (Цитируется по изданию: Nāgārjuna. *Mūlamadhyamakakārikās* / Publiée par L. de la Vallée Poussin // Bibliotheca Buddhica, IV. St.-Petersbourg, 1913. P. 248