



Linnart Mäll

(1938-2010)

Śūnyavāda

Linnart Eduardovich Mjäl'lj: **Об одном возможном подходе к пониманию śūnyavāda.** Universitas Tartuensis: Terminologia Indica, I, Tartu, 1967. pp. 13-24; (переиздание: „Буддизм в России“, №35, 2002, с. 80-84.)

<https://terebess.hu/keletkultinfo/Mall/Mall-sunyavada.pdf>

Linnart Mäll. **A śūnyavāda egyik lehetséges értelmezése.**

Oroszból fordította Bereczki Urmas. Elektronikus kiadás: Terebess Ázsia E-tár (2001):

<https://terebess.hu/keletkultinfo/linnart.html>

Linnart Mäll. **A Possible Approach Towards Understanding Śūnyavāda,**

in: “Studies in the Astasāhasrikā Prajñāpāramitā and other Essays”, Centre for Oriental Studies, University of Tartu, Greif, 2003;

(reprint: Delhi: Motilal Banarsidass, 2005, pp. 16-24.)

<https://terebess.hu/keletkultinfo/Mall/Mall-Sunyavada-English.pdf>

Linnart Mäll. **Une approche possible du śūnyavāda.** Traduit par Julia Kristeva, *Tel quel* 32, Hiver 1968, pp. 54-62.

<https://terebess.hu/keletkultinfo/Mall/TelQuel-Sunyavada.pdf>

Linnart Mäll. **Ühest võimalikust lähenemisest śūnyavāda mõistmisele,**

in: Nulli ja lõpmatuse kohal. Eesti mõttelugu, 21. Koostanud ja toimetanud Märt Läänemets ja Linnart Mäll. Tartu: Ilmamaa, 1998, pp. 302-311.

(kordustrukk 2003)

Русско-французское двуязычное издание
Édition bilingue russe-français



Линнарт Эдуардович Мяль

Об одном возможном подходе к пониманию
śūnyavāda

1967

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 др¹.

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 – Шан-кара, шуньявада – релятивизм XX века, буддизм – диалектический материализм².

0. 1. 2. 1.



Linnart Mäll

Une approche possible du śūnyavāda

Traduit par Julia Kristeva

1968

0.

Ayant atteint aujourd'hui la nécessité d'une synthèse, le dialogue entre l'Occident et l'Orient nous met, avant tout, devant l'obligation de comprendre ce que l'Orient a à nous dire, afin que nous puissions accepter les acquisitions orientales comme des composantes importantes de notre propre culture.

0. 1.

Les recherches concernant les cultures orientales portaient jusqu'à présent en général, de deux conceptions différentes (j'ometts ici les cas où les acquisitions orientales sont considérées comme incompréhensibles ou de valeur incomplète) :

0. 1. 1.

La culture occidentale et la culture orientale se sont développées et se développent parallèlement (en s'influçant mutuellement) et dans le sens d'une correspondance rigoureuse. Tous les phénomènes principaux de la culture ont eu lieu au cours d'une seule et même époque historique (quelle que soit l'interprétation de ce terme) dans les aires des deux cultures. Les partisans de cet axiome peuvent établir des parallèles Bouddha – Jésus-Christ, logique aristotélicienne – logique *nyāya*, Lao tseu – Socrate, etc.¹.

0. 1. 2.

D'après la seconde conception, il n'est pas nécessaire que les deux cultures soient arrivées aux mêmes résultats simultanément. Une telle hypothèse semble justifier complètement les comparaisons : Kant – Śaṅkara, *śūnyavāda* – du 20e siècle, bouddhisme – matérialisme dialectique².

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 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 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.

A mon avis, la deuxième conception a des avantages évidents sur la première : la seule reconnaissance de la non-simultanéité du développement des cultures, admet le rôle actif de l'Orient dans la synthèse des deux civilisations. Mais le défaut principal de cette deuxième conception saute tout de suite aux yeux : toutes les acquisitions de l'Orient sont considérées, par les partisans d'un tel point de vue comme étant déjà réalisées à l'Occident, et ceci du vivant de l'auteur respectif³. En général, la nouveauté découverte lors des études des cultures orientales, ne concerne que les détails, tandis que tous les moments principaux sont jugés comme autant d'analogies orientales des phénomènes occidentaux.

0. 2.

Cette remarque est à rapporter aussi à la première interprétation, dans la mesure où les phénomènes orientaux sont considérés comme un champ propice à l'application de démarches scientifiques élaborées à l'Occident. Citons comme exemple le bouddhisme qui a été déclaré, par différents savants, soit comme une religion, soit comme un athéisme, soit comme un nihilisme, soit comme un matérialisme ou un idéalisme, soit comme un rationalisme, soit comme une dialectique⁴. Chaque définition dans cette liste a tendance à réfuter les autres. Il nous semble qu'une telle démarche est déjà épuisée. L'apparition, dans des travaux récents, de termes comme „paradoxal⁵“, prouve qu'une nouvelle attitude à l'égard de l'Orient est, d'ores et déjà, mûre⁶.

0. 3.

Cette nouvelle attitude est fondée sur l'acceptation de l'indépendance relative du monde oriental. Les pratiques orientales sont envisagées comme irréductibles aux schémas occidentaux. Ce qui ne nie pas la possibilité de parallélisme, mais dans la mesure où ces parallèles ne sont pas des constructions forcées, ils se manifestent, inattendus, à de nouveaux paliers. Il devient évident ainsi que l'Orient a atteint, dans beaucoup de domaines de la culture, des résultats tout à fait exceptionnels⁷.

0. 3. 1.

Notre but, dans les études orientales, doit être l'élaboration de modèles tels qu'ils rendraient possible une nouvelle intelligibilité des pratiques

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:

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

occidentales.

0. 3. 2.

Une telle approche pose des difficultés considérables. Nous sommes confrontés à des problèmes méthodologiques complexes dont la solution semble dépendre, dans un premier temps et inévitablement, de l' " intuition ". En ce qui concerne la bouddhologie, il est nécessaire tout d'abord, d'élaborer des concepts fondamentaux capable de décrire le bouddhisme conformément à la pensée orientale. Posons comme premier membre d'une telle série le terme de lysiologie⁸.

1.

La lysiologie est le mode de pensée qui traite de la libération du sujet lysiologique (ce rôle peut être assumé par une personne concrète ou par une collectivité) ; nous entendons sous le terme de libération le passage à un niveau supérieur par rapport au niveau initial. Un mode de pensée peut être considéré comme lysiologique à condition qu'il contienne trois composantes :

1. 1.

La première composante c'est la description du niveau initial; le moment principal consiste à démontrer l'inévitable libération de ce niveau. La description du niveau initial ne doit pas forcément correspondre à une réalité, et il n'est pas nécessaire non plus qu'il soit *compris* par le sujet lysiologique. L'élément essentiel de la démarche c'est l'existence d'un concept négatif (mais qui suppose un couplage avec, un concept affirmatif) à l'aide duquel le sujet lysiologique apprécie sa situation.

1. 2.

L'élément secondaire, c'est la définition et la description du niveau final. Étant donné que le mode de pensée lysiologique a une préférence pour l'utilisation de plus de concepts contradictoires possibles, la définition du niveau final tend à être opposée au maximum à la définition du niveau initial.

1. 3.

Le troisième élément de la lysiologie c'est la voie. Sous ce terme j'entends la totalité des méthodes se succédant l'une à l'autre et qui sont nécessaires pour l'élevation du sujet lysiologique d'un niveau à un autre. On décrit généralement la voie comme un *processus*, ce qui s'oppose, dans la description,

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 (*śramaṇa*).

1. 5.

По приведенной в § 5 семиотической модели можно лизиологический процесс описать следующим образом (систематическая семиотика – S, трансформативная семиотика – T):

$$S_1 \rightarrow T(t_1, t_2, t_3, \dots, t_n) \rightarrow S_2$$

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 (*rūpa*), то пребывает в знаке (*nimitta*); если он пребывает в знаке формы, то пребывает в знаке; если он

aux niveaux synchroniques. Mais le plus souvent la voie est aussi susceptible d'être divisée en un nombre fini de niveaux.

1. 4.

Les modes de pensée lysiologiques ne sont pas rares aussi bien en Orient qu'en Occident. On pourrait considérer comme lysiologique la médecine, la psychanalyse, les différentes doctrines sociologiques et mystiques, le yoga. En ce qui concerne le sujet lysiologique, l'homme oriental assume plus aisément le rôle d'un sujet lysiologique personne, tandis que l'homme occidental prend le rôle d'un sujet lysiologique collectif. Il nous semble que cette différence peut s'expliquer par le fait que chez l'homme oriental la tendance vers la pratique est plus accentuée. L'homme occidental par contre, se suffit d'une théorie agréablement exposée⁹.

1. 4. 1.

C'est seulement en Orient (surtout en Inde) que la lysiologie a été développée comme une théorie et comme une pratique. Grâce à la pensée indienne nous possédons des théories psychologiques détaillées qui peuvent servir de base à l'élaboration de la théorie d'une lysiologie européenne. Ont été considérées comme des lysiologies les six *darśana*¹⁰ de même que plusieurs autres enseignements, y compris les enseignements des *śramaṇa* contemporains de Bouddha.

1. 5.

D'après le modèle sémiotique que nous donnons au § 5, le processus lysiologique peut être décrit de la manière suivante (sémiotique systématique – S, sémiotique transformatique – T) :

$$S_1 \rightarrow T(t_1, t_2, t_3, \dots, t_n) \rightarrow S_2$$

Ainsi, ce processus n'est finalement qu'une substitution de systèmes, mais ne sort pas des limites du système du signe comme tel.

2.

Les bouddhistes-prajna-paramitistes comprenaient bien ce fait, comme le prouve l'extrait suivant de *Astasāhasrikā Prajñāpāramitā* :

“ S'il reste dans la forme (*rūpa*) il reste dans le signe (*nimitta*) ; s'il reste dans le

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 – *rūpa*) 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 – *suññatā*), 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 влияния 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

signe de la forme, il reste dans le signe; s'il reste (dans la pensée) : ' la forme est un signe ', il reste dans le signe ; s'il reste dans la naissance de la forme, il reste dans le signe ; s'il reste dans la disparition de la forme, il reste dans le signe ; s'il reste dans l'abolition de la forme, il reste dans le signe ; s'il reste (dans la pensée) ' la forme est vide ', il reste dans le signe ; s'il reste (dans la pensée) ' je reste ', il reste dans le signe ; s'il reste (dans la pensée) ' je suis bodhisattva ', il reste dans le signe, car il n'atteint que (l'expression) ' je suis bodhisattva '¹¹.

2. 1.

L'exemple cité se rapporte à un système *abhidharma* d'après lequel la voie se présente comme une substitution de ce qu'on appelle les *dharma* en tant qu'objets de la méditation.

Il est souligné que tout *dharma* (dans notre exemple, c'est la forme – *rūpa*) n'est qu'un signe et que la voie qui mène d'un niveau à un autre (dans l'exemple, de la ' forme ' à ' je suis bodhisattva ') ne sort pas des limites du système du signe.

3.

Ainsi les bouddhistes n'acceptaient ni la voie ni le système mais ont élaboré un mode de pensée tout à fait nouveau, à tel point original et unique qu'il nous semble impossible de le comparer à quoi que ce soit. L'appellation sanskrite de ce mode de pensée est *śūnyavāda* que nous traduirons par *zérologie*. Le concept central de *śūnyavāda* est *śūnyatā* (en pali – *suññatā*) – un terme qui pose d'énormes difficultés à la bouddhologie¹².

3. 1.

Bien que toutes les traductions de ce mot (cf. la note 12) prises séparément ne soient pas fausses, il est évident qu'elles s'inspirent de conceptions relevant de schémas traditionnels. Pourtant, même en restant dans le cadre de tels schèmes, une interprétation convenable pourrait rendre de façon plus ou moins exacte le sens de ce terme¹³.

3. 1. 1.

De même, il est depuis longtemps connu que *śūnya* (forme abstraite *śūnyatā*) désigne dans les mathématiques indiennes le *zéro*¹⁴. Betty Heirmann se distingue parmi le peu d'indologues

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. 1.

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“.

Или в махаянской традиции (*Kāśyapaparivarta*, § 60):

„Есть‘ – это первая противоположность, ‚не есть‘ – это вторая противоположность. То, что лежит между этими двумя противоположностями, не подлежит исследованию, неизреченно, непроявленно, непостижимо и не имеет длительности. Это, о Кашьяпа, и есть нулевой путь, называемый истинным познанием явления бытия“.

qui ont étendu le champ de cette signification à d'autres domaines de la culture indienne¹⁵. A son avis, le zéro est à l'origine une invention des métaphysiciens indiens, tels les bouddhistes et les brahmanes. Les mathématiques n'ont accepté le zéro qu'au IIIe siècle av. J. C. en le décrivant exactement comme les bouddhistes décrivaient *nirvāṇa*. Grâce aux arabes qui jouaient le rôle d'intermédiaires entre l'Inde et l'Europe, le zéro se retrouva enfin dans le monde occidental¹⁶. Tout en reconnaissant les mérites des travaux de B. Heimann, nous ne pouvons pas être d'accord avec sa tentative de comparer le bouddhisme au brahmanisme, et de réduire le concept de zéro à un absolu moniste¹⁷.

3. 2.

La littérature bouddhiste propose un autre terme pour désigner le zéro et qui est, à mon avis, plus ancien – *madhya* (*madhyama*) qu'on traduit généralement dans les textes bouddhistes comme “moyen”. Th. Stcherbatsky a relevé la synonymie de ce mot avec *śūnya*¹⁸.

3. 2. 1.

Le zéro dans le bouddhisme ne dénote pas l'absence de quelque chose ni la négation de quelque chose, mais la levée (et plus encore, l'ignorance) de l'opposition entre un jugement affirmatif et un jugement négatif, entre + et –, ce qui signifie que ces relations sont considérées comme indéfinies.

Ceci est remarqué dans les plus anciens textes bouddhistes (*Saṃyutta-nikāya*, II, p. 17) :

“ Ce monde, ô Kaccāyana, dépend de l'affirmation et de la négation... ‘ Tout est ’ – c'est la première opposition, ‘ tout n'est pas ’ – c'est la deuxième opposition. En dépassant ces deux oppositions, Tathāgata prêche la voie zéro. ”

Ou bien dans la tradition mahayana (*Kāśyapaparivarta*, § 60) :

“ ‘ Etre ’ – c'est la première opposition, ‘ ne pas être ’ – c'est la deuxième opposition. Ce qui s'étend entre ces deux oppositions n'est pas susceptible d'examen, est indicible, irréprésentable, inaccessible et n'a pas de durée. C'est, ô Kāśyapa, la voie zéro qu'on appelle la

vraie connaissance des phénomènes de l'être. ”

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 *samsāra* 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

3. 3.

Étant donné qu'il est impossible pour l'instant (et peut-être pour toujours) de formuler l'objet de l'étude zérologique¹⁹, il est nécessaire d'accéder à cet objet par l'intermédiaire de trois modèles.

4.

Le premier modèle est le modèle *lysiologique*. De premier abord, la tendance lysiologique du bouddhisme est tellement dominante, qu'il semble naturel de considérer le bouddhisme comme un mode de pensée lysiologique. En effet, quelques écoles bouddhistes accentuent notamment cet aspect.

4. 1.

Le modèle lysiologique est fondé sur le fait que le bouddhisme déclare que la libération (peu importe ici le mot qui désigne ce concept) est son but premier. Ceci veut dire que nous pouvons trouver dans la littérature bouddhiste toutes les composantes du mode de pensée lysiologique.

4. 2.

La description du niveau initial part en général du concept *samsāra* ou *duḥkha*, (en pali *dukkha*). La traduction admise est respectivement “ le monde phénoménal ” (concept opposé à l'absolu) et “ la souffrance ”. Dans ce cas concret nous nous désintéressons de l'interprétation de ces termes, pour le but de notre démonstration nous ne retenons que leur caractère négatif. Donnons comme exemple la première vérité bouddhiste noble :

“ Ceci est, ô moines, la noble vérité de la souffrance : la naissance est une souffrance, la vieillesse est une souffrance, la maladie est une souffrance, l'union avec le désagréable est une souffrance, l'écart de l'agréable est une souffrance, l'inaccessible du désir est une souffrance²⁰. ”

4. 3.

La description du niveau final se présente sous plusieurs termes comme *nirodha*, *nirmokṣa*, *nirvṛti*, *nirveda*, mais c'est *nirvāṇa* qui domine. Tous ces termes sont négatifs, c'est-à-dire, leur opposition aux éléments descriptifs du niveau

отрицательном плане: „Существует, о монахи, нерожденное, неставшее, неделанное, 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 нирванизировать неисчислимы существа. Но не бывает существ, которые нирванизировались бы. Сколько бы существ ни были нирванизированы, все-таки нет ни одного, достигшего нирваны, и нет ни одного, который нирванизировался 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.

Лизиологическая 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.

initial se situe dans l'axe de la négation : “ Il existe, ô moines, le non-né, le non-devenir, le non-fait, le non-formé”²¹. ”

4. 4.

La différence du bouddhisme par rapport aux autres modes de pensée physiologique consiste en ceci que pour le bouddhisme la voie est zéro (*madhyamā-pratipad*) ; du point de vue d'un observateur extérieur, il peut être décrit comme une voie à huit composantes (*aṣṭāṅgika-mārga*) : vue correcte, attitude correcte, discours correct, action correcte, comportement correct, aspiration correcte, attention correcte, concentration correcte²².

4. 4. 1.

La voie zéro signifie qu'on lève, en effet, l'opposition entre les niveaux initial et final et qu'on les considère comme équivalents. Nāgārjuna l'écrit très clairement :

“ La limite du *nirvāṇa* est la limite du *samsāra*, ils ne se distinguent en rien l'un de l'autre”²³. ”

Nous retrouvons la même pensée dans *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā* :

“ Je dois nirvaniser des êtres innombrables. Mais il n'y a pas d'êtres qui pourraient nirvaniser. Quelques êtres qu'on nirvanise, tout de même personne n'atteint *nirvāṇa* et personne ne pourrait nirvaniser”²⁴...
Bodhisattva-Mahāsattva se met en route, quoiqu'il ne parte nulle part. Personne ne part jamais. Il n'habite nulle part. Mais il habite le savoir total car il n'aspire pas à y habiter. Pas une grande charrette (*mahāyāna*) n'est partie, ne part et ne partira jamais”²⁵. ”

4. 5.

En bouddhologie le modèle physiologique passe au second plan, tandis que l'accent principal se déplace sur les autres modèles.

5.

Le second modèle peut être appelé *sémiotique*. Ce modèle suppose l'existence de trois types de sémiotiques pratiques dans la société²⁶.

Ю. Кристева называла их удачно систематической, трансформативной и параграмматической. На санскрите могут их названиями служить: *dr̥ṣṭi* (теория, взгляд), *yoga* (превращение) и *śūnyatā* (нулевость). В лизиологической модели мы можем найти параллели этим терминам: путь – трансформативная практическая семиотика. В индийской традиции *mārga* (*pratipad*, *patha*) 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 ровень по сравнению с двумя предыдущими, которые оцениваются как иллюзорные (*māyā*).

5. 2.

Семантический аспект шуньяты 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

J. Kristeva les nomme avec succès systématique, transformative et paragrammatique. Leurs appellations en sanskrit seraient : *dr̥ṣṭi* (théorie, regard), *yoga* (transformation) et *śūnyatā* (vide). Nous pourrions trouver des parallèles à ces termes dans le modèle lysiologique : voie – sémiotique pratique transformative. Dans la tradition indienne *mārga* (*pratipad*, *patha*) et *yoga*, les thèmes *śūnyatā* et *madhyamā pratipad* sont considérés comme synonymes et souvent substituables l'un à l'autre.

5. 1.

Ce modèle n'est pas hiérarchique, ce qui veut dire que ces composantes existent parallèlement. Tout de même, les zérologues bouddhistes considèrent *śūnyatā* comme un niveau plus réel que les deux précédents qu'ils traitent d'illusoires (*māyā*).

5. 2.

L'aspect sémantique de *śūnyatā* transforme la relation entre les signes et les denotata en zéro (*śūnya*) :

“ On dit ‘ bodhisattva ’, ‘ bodhisattva ’. L'expression de quel dharma est ‘ bodhisattva ’ ? Je ne vois pas de dharma ‘ bodhisattva ’. Je ne vois pas non plus de dharma ‘ sagesse transcendante ’. De même, je ne trouve et ne vois ni de bodhisattva ni de dharma ‘ bodhisattva ’, ni de sagesse transcendante de dharma ‘ sagesse transcendante ’ de quel bodhisattva et de quelle sagesse transcendante je dois prêcher²⁸. ”

5. 3.

L'aspect syntaxique consiste dans le fait que les signes sont considérés comme libres de quelque relation déterminée que ce soit, et par conséquent aptes à instaurer toute sorte de relations entre eux:

“ L'essence de dharma est profonde. En raison son isolement ’ – ‘ L'essence de la sagesse transcendante est profonde. ’ – ‘ En raison de la pureté de l'essence. En raison de l'isolement de l'essence ’... Tous les dharma sont isolés par leur essence. Ce qui est l'isolement de l'essence de tous les dharma est aussi leur sagesse transcendante. Pourquoi cela est ainsi?

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), *viññāna* (различение, способность конструировать новые знаки) и *prajñā* (мудрость), синонимом которой служит *sarvajñatā* (всезнание). Эта модель представляется иерархической, причем под целью развития сознания понимается достижение уровня *prajñā* через *viññāna*. Уровень *prajñā* противопоставляется другим как трансцендентальность (*pāramitā*).

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 *viññāna*, 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 *viññāna* – логическое, а уровню *prajñā* – надлогическое (в действительности это совсем иная логика), которое может быть обозначено логико-предметной формулой

A Ó B.³¹

Примером этой логики, кроме уже приведенной

Tathāgata concevaient tous les dharma comme non-faits²⁹. ”

5. 4.

L'aspect pragmatique montre que le sujet zérologique (bodhisattva) ne dépend aucun signe et peut opérer librement avec tous les signes :

“ Mais les bodhisattva dépendent d'aucun dharma³⁰. ”

6.

Le troisième modèle peut être appelé provisoirement *cognitif*. Il est fondé sur la conception que la production mentale est un processus à trois degrés. D'après la terminologie bouddhiste ces trois degrés portent les noms de *avidyā* (ignorance, pensée traditionnelle), *viññāna* (différenciation, possibilité de construire de nouveaux signes) *prajñā* (sagesse) synonyme de *sarvajñatā* (savoir total). Ce modèle est hiérarchique et il assigne comme but l'accès au niveau *prajñā* à travers *viññāna*. Le niveau *prajñā* s'oppose aux autres dans la mesure où il est une transcendance (*pāramitā*).

6. 1.

Au niveau *prajñā* il n'existe pas de relations logiquement déterminées parmi les concepts, de sorte que l'on peut produire ou ne pas produire différents types de situations signifiantes. L'observateur situé au niveau *avidyā* ou *viññāna* ne peut pas déterminer ce processus (c'est-à-dire trouver la détermination logique d'une pratique située au niveau *prajñā*). Mais comme certaines situations concrètes de *prajñā* peuvent coïncider, par hasard, avec les modèles de l'observateur, elles peuvent dans ce cas être décrites,

6.1.1.

Cela veut dire que chaque niveau a sa corrélation dans la logique. Il me semble que le niveau *avidyā* correspond à une pensée pré-logique, le niveau *viññāna* – à une pensée logique, et le niveau *prajñā* – à une pensée postlogique (en fait, il s'agit dans ce dernier cas d'une logique différente), qui peut être marquée par la formule logique

A Ó B.³¹.

En plus du tétralemme déjà cité, donnons comme

тетралеммы, можно еще привести место из Ваджрачхедики:

„Татхагата говорил о существах как о несуществах. Поэтому говорят ,существа, существа“³².

A есть A, потому что оно есть Ā.

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 физиологической 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.

exemple le passage suivant de Vajracchedikā :

“ Tathāgata parlait des êtres comme de non-êtres. Aussi dit-on ‘ êtres, êtres ’³². ”

A est A parce qu'il est Ā.

6. 2.

Les niveaux *avidyā* et *vijñāna* sont considérés par les bouddhistes comme pouvant se substituer l'un à l'autre :

" Les dharma existent de même qu'ils n'existent pas. Leur non-existence s'appelle ignorance (*avidyā*). Les gens simples qui construisent des dharma inexistants, dépendent d'eux. Ayant construit les dharma, ils tendent vers deux oppositions et ne connaissent ni ne voient les dharma. Aussi construisent-ils des dharma inexistants. Ayant construit les dharma, ils dépendent de deux oppositions, aussi construisent-ils les dharma du passé, les dharma de l'avenir et les dharma du présent. Les ayant construits, ils dépendent du nom et de la forme et construisent des dharma inexistants³³. ”

6. 3.

Cette alternance ininterrompue, cette transformation perpétuelle d'*avidyā* en *vijñāna* et vice versa, est l'état que les modèles lysiologiques définissent comme *samsāra*. Le passage dans *prajñā* (qu'on ne doit pas confondre avec *nirvāṇa*) ne se fait pas consciemment, suivant un projet, c'est-à-dire on ne peut pas définir un point temporel et spatial dans lequel la pensée se transforme en *prajñā*. On peut même dire : *prajñā* survient d'elle-même.

6. 3. 1.

La littérature zérologique du bouddhisme vise à enseigner *prajñā* (cet état a son parallèle dans le modèle sémiotique sous l'aspect de la sémiotique paragrammatique pratique, *śūnyatā*). Dans ce but une méthodologie compliquée est élaborée dont l'examen n'entre pas dans le propos du présent article.

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.

Примечания:

<https://terebess.hu/keletkultinfo/Mall/Mall-sunyavada.pdf>

7.

Le zéro est un concept élaboré dans ce que nous avons appelé la zérologie, et c'est de là qu'il fut introduit dans les mathématiques. L'Europe s'est emparée du zéro comme d'un concept mathématique, mais il est temps peut-être de lui donner une application plus profonde.

7. 1.

En tout cas

“ Ce n'est pas le vide qui transforme les dharma en vide. Les dharma sont vides³⁴. ”

Notes de bas de page :

<https://terebess.hu/keletkultinfo/Mall/TelQuel-Sunyavada.pdf>