

ОСОБЛИВОСТІ БУДДІЙСЬКОГО ГЕРМЕНЕВТИЧНОГО МЕТОДУ

У статті, на основі методології світового культурного діалогу здійснено компаративістське дослідження основних засад буддійської епістемологічної традиції і особливостей герменевтики. Проаналізовані феномен буддійського герменевтичного плюралізму та основні герменевтичні правила, на основі яких розкриті найважливіші механізми інтерпретації і розуміння сакральних текстів.

Герменевтика відіграє важливу роль у будь-якій релігійній системі. Буддизм тут не є виключенням. Достатньо згадати, що саме поняття герменевтики виникло в Давній Греції для позначення найперше співвідношення сакрального і профанного знання, фіксуючи усвідомлення їх співбуття, а точніше, проникнення сакрального світу в світ профанний. Й лише згодом, об'єктом герменевтики стають багатозначні символи, іносказання та мова як засіб комунікації.

Не випадково інтерпретація сакрального знання таке важливе місце займає в ранній християнській теології. Це була переважно біблійна герменевтика, завданням якої було не лише екзегетичне з'ясування змісту та первісного, часом дослівного значення ("тоді" і "там"), а й включення тих чи інших положень до сучасного контексту, відчуття їхнього значення "тепер" і "тут". Особливо важливого значення набуває вона з появою патристики, коли постала потреба в узгодженні різночитань та інтерпретації основних догматів християнського вчення в творах Отців церкви і пов'язана з ім'ям Августина. Саме Августин створює вчення про речі і знаки та з'ясовує проблему розуміння як переходу від знаку до значення. Подальшого розвитку герменевтика набуває в творах Флаціуса Іллірійського, який вводить принцип контекстуального тлумачення та принцип герменевтичного кола. З його іменем пов'язана також постановка проблеми розуміння та його інтерпретацій.

Проте, найбільш значущу роль у формуванні новоєвропейського розуміння герменевтики відіграла протестантська теологія, яка відстоювала можливість людини самостійно, без посередництва церковного переказу, досягти істинності Святого писма. Згодом традиції протестантської теології були переосмислені Ф. Шлейєрмахером, який розглядав герменевтику універсальним методом гуманітарних наук і для якого всі проблеми інтерпретації, насправді, зводились до проблеми розуміння. Для Ф. Шлейєрмахера об'єктом розуміння виступав не лише сам по собі текст, а особистість його автора. До того ж, ним по-новому була поставлена й проблема критерію розуміння. Філософ переконливо довів, що автора тексту слід розуміти краще й глибше, ніж він сам себе розуміє. Тобто авторське розуміння в жодному випадку не може бути еталоном істинності тексту. Це правило Ф. Шлейєрмахер вважав універсальним і розповсюджував його, у тому числі, й на сакральні тексти.

Спираючись на шлейєрмахерівське розуміння герменевтики, В. Дільтей пізніше переносить проблему розуміння в історичну площину. Для нього розуміння як інтуїтивне "проникнення в життя", як "вживання" і "співпереживання" по відношенню до культури минулого і культури загалом виступає всезагальним методом усіх "наук про дух", на противагу "поясненню", в науках про природу. До речі, цілісність історії у В. Дільтея, як і в буддизмі, обумовлена цілісністю особистості, а можливість інтерсуб'єктивного зв'язку ховається в самому житті, як певної тотальності. Звідси, В. Дільтей визначає герменевтику як мистецтво розуміти зафіксовані в письмових текстах життєві смисли, а основою її вважає "розумну психологію".

Таке намагання вийти за межі індивідуальності і свідомості спонукало Е. Гуссерля сформулювати принципи методу "феноменологічної редукції", яка б фільтрувала і очищала свідомість від індивідуальних характеристик. Разом з тим, пошук фундаментальних засад герменевтики змушує Е. Гуссерля звернутися до понять "обрію" і "життєвого світу", що зближує його феноменологію з так званою "філософською психологією" буддизму. У подальшому, М. Хайдеггер, звернувшись до "життєвого світу" Е. Гуссерля, обґрунтовує його як певну "мовну реальність". На його думку, в мові захований історичний обрій розуміння, який не просто дозволяє пояснити минуле, але й визначає долю мови. За М. Хайдеггером не ми спілкуємось мовою, а мова "спілкується нами". Мова, на його думку, є "домом буття". Тобто у М. Хайдеггера герменевтика ніби повертається до своїх висхідних коренів. Більше того, М. Хайдеггер, звернувшись до східної гносеологічної традиції, знаходить зв'язок власного розуміння мови з окремими засадами буддійської герменевтики. Про це йдеться в його маловідомій роботі "Діалог про мову японця з тим хто запитує", в якій автор змушений констатувати про схожість результатів європейської та буддійської герменевтичної традиції, що виникали і еволюціонували незалежно одна від одної.

Але для того, щоб досягнути особливості буддійської герменевтики в усій її повноті та зрозуміти що тут є новим і абсолютно новим для європейського дослідника, найперше слід "очистити свою свідомість від західних лінгвістичних структур" [1: 11]. У дослідженні буддизму, як і будь-якої іншої східної філософської чи релігійної системи, існує одна важлива особливість, з якою зустрічається будь-хто із європейських сходознавців. Схід і Захід не мають спільного знаменника. Усе, що пов'язано із Сходом, важко зрозуміти, користуючись західною системою координат. По-друге, "... важливо, – наголошує один із відомих фахівців східної культурної традиції Г. Дюмулен, – сам Схід брати за точку відліку, намагатися увійти в нього з максимально можливою емпатією, дозволити Сходу самому проявитися у всій його багатогранності [1: 11]. Справа у тому, що між мовами цих полярних культур не існує точних "еквівалентів". Західні і східні вербальні структури неможливо звести до загальної "рівновеликої цінності". Будь-який переклад являє собою

інтерпретацію і неспроможний забезпечити об'єктивний глибинний зміст чужого слова або фрази. Тому важливо приймати Схід за висхідну систему координат й давати можливість Сходу самому проявлятися у всій його багатоманітності. Важливу роль у цьому можуть відігравати конкретні приклади і символи, бо вони "позначають" те спільне, що властиве усім людям. Безперечно, наша спроможність зрозуміти те, що зовсім інакше пояснює інша культура, буде залежати від того, наскільки нам вдасться проникнути в цю культуру. Від сили бажання зрозуміти її не з метою "субстанціонального синтезу" (Ч. Мур), а з прагненням до "зустрічі" і взаємозбагачення (Дж. Сантаяна). "Немає однієї істини, – справедливо підкреслює Х. Патнема, – необхідно зберігати усе те, чим багаті люди, їх світ. Слід вміти слухати одне одного, не задовольнятися знайденим, бути завжди в пошукові, намагатися удосконалювати себе і суспільство загалом" [2: 4].

Зазвичай, – доречно наголошує Ч. Рам-Прасад, – компаративістські дослідження будуються так, що "в центрі, ніби ступиця колеса, знаходиться Захід, а від цього центру розходяться спиці – порівняння з різноманітними незахідними системами" [2: 8]. Й це зрозуміло: весь нинішній глобальний філософський дискурс проникнутий культурною, мовною та інституціональною перевагою Заходу. Але це, – на наш погляд, – абсолютно не сприяє налагодженню світового культурного діалогу на багатосторонній основі, якого вимагають нинішні глобалізаційні процеси. Тому, з'ясовуючи характерні особливості буддійської герменевтики і здійснюючи екстраполяцію спостережень та висновків з цього приводу на іманентну нам західну систему координат, ми будемо намагатися дотримуватися саме такої конструктивної позиції.

Розпочнемо з тієї особливості буддійської епістемології, що в ній практично не існує опозиції знання і віри, як протилежних один одному способів руху до релігійної істини. Немає в буддизмі, на відміну від західних аналогів, відомих альтернатив "знання вище віри" або "віра вище знання". Тут жодне із цих понять не наповнене тим змістом, яким вони наділені в європейській традиції. Віра, в буддизмі, не є вірою у фідеїстичному розумінні, у відповідності з яким вона не вимагає і навіть не допускає раціонального обґрунтування, а знання не є знанням у раціоналістичному розумінні чистою теорією. Буддійська традиція, не заперечуючи ролі знання в житті людини, негативно відноситься до теоретизування про знання. Цінність всього що продукується людиною (слова, думки, емоції, дії, волевиявлення тощо), визначається в буддизмі сотеріологічною ефективністю, цебто здібністю до звільнення від страждань і їх основного кореня – перероджень. Слово "саддха", яке на палійській мові означає "віра", має інший смисл, ніж його аналог в європейському розумінні. Воно, в буддизмі, означає "довіру", "впевненість". У християнстві та інших монотеїстичних релігіях віра – це сфера трансцендентного, яка не піддається ні пізнанню, ні досвіду людини. В буддизмі, особливо ранньому, ця сфера фактично відсутня. Тут, навіть якщо щось і не піддається розумовому осягненню, наприклад нірвана, однак воно відкрите для досвіду. Нірвану, зокрема, неможливо ні описати, ні досягнути інтелектуально, але її можна переживати, до того ж не по волі Бога, а за власним вибором і шляхом власних зусиль. Ні віра (довіра, впевненість), ні раціональне знання не можуть бути самі по собі єдиними орієнтирами людини, вони йдуть поруч з "методичним сумнівом", який супроводжується критичним дослідженням і експериментальною перевіркою. Іншими словами саддха – це не дар божий, який слід приймати з вдячністю, а виклик, або запрошення до аналізу і експериментальної перевірки. Буддійська саддха, на думку В.Г. Лисенко, це імпульс динамічного і постійно оновлюваного зусилля і зосередженого на рухові до нірвани, який використовує весь реєстр безмежних можливостей людини [2: 9].

Ця особливість епістемологічних підходів до знання і віри визначає не лише розуміння буддизмом істинності або хибності, характер і специфіку інтерпретації священних текстів, а й оригінальність буддійської герменевтики і його епістемологічної традиції загалом. Як і в Європі, потреба в інтерпретації і розумінні в буддійській релігійно-філософській традиції виникла ще на початку формування священного канону і була обумовлена необхідністю узгодження різних точок зору вчителів раннього буддизму і різноманітністю живаної ними термінології.

Можливість і навіть необхідність існування різних точок зору в буддизмі, а звідси, й потреба в їх інтерпретації і розумінні, була закладена в його початкових конституційних принципах, згідно яких власна аргументована філософська позиція не може бути сформована без врахування думки опонента. Тобто плюралізм точок зору в буддизмі, на відміну від будь-якої іншої релігійної системи, властивий йому первонаочно. Сам Будда ніколи не претендував на абсолютну істинність своїх проповідей. Абсолютна істинність була властива лише Дхармі (вченню), якому слідував і згідно якого повчав Будда, але яке не могло бути адекватно виражене в словах. Тим паче, що проповіді Будди завжди адресувались різним категоріям людей, з різними рівнями свідомості та інтелектуальних можливостей. Звідси, один і той же зміст часто ретранслювався різними засобами і методами. Саме цим, очевидно, пояснюється особливість теоретичних контактів різних буддійських шкіл, для яких характерним було не стільки суперництво і ворожість, скільки те, що П. Хакер називав "інклюзивізмом", тобто намаганням включати в свої теоретичні побудови все, що визнавалось цінним і корисним із ідейного арсеналу опонентів [3: 95]. До того ж, у буддизмі не виокремлюється якийсь один текст, знайомство з яким мало б таке велике релігійно-моральне значення для буддистів, як знайомство з Біблією в християнстві, або Кораном в ісламі. У буддизмі фактично відсутній єдиний і загальновизнаний канон. Тут не існує чітко визначених відмінностей між канонічною і неканонічною літературою, а звідси, й не існує особливої різниці, а то й протистояння, між "віруючим" і "невіруючим буддистом".

Не дивлячись на це, необхідність співставляти різні точки зору в рамках існуючої системи буддійських сакральних текстів, вимагала особливо прискіпливої герменевтичної роботи. З самого початку в буддійській герменевтиці проглядалося декілька характерних підходів. Перший із них, пов'язаний з ідентифікацією висловлюваних міркувань із "словом Будди" на основі "свідчень очевидців" (учнів Будди, старійшин тощо)

щодо їх відповідності основним засадам вчення і моральним приписам. Між іншим, свідченню в буддистській епістемології відводиться роль особливого джерела знань, на відміну від західної, де воно практично ігнорується [4: 29 – 34]. Другий ґрунтувався на визначенні основного критерію, який дозволяв би ідентифікувати те чи інше висловлювання із "істинним словом Будди". Цей критерій був надто широким: "Усе, що висловлено добре – висловлено Буддою". Що, закономірно, обумовлювало так званий "герменевтичний плюралізм" (Л. Гомес). Адже визначити однозначно, що "сказано добре", не так просто. Відповідь на це питання могла бути різною. Звісно, "висловлене добре" – може бути усе, що висловлене згідно правил логіки. Але логіка не завжди веде до істини. Тим паче, що Будда часто висловлювався алегоріями, а то й "благородно мовчав", особливо коли до нього звертались з абстрактними метафізичними питаннями, які, до того ж, не могли бути адекватно виражені в мові. Добре відома легенда про поранену людину, яку розповів Будда одному із своїх учнів, який "діставав" його схоластичними запитаннями. В око людини вцілила отруєна стріла. До неї прийшов лікар, готовий допомогти. Але потерпілий сказав лікарю, що не дозволить йому виймати стрілу доки той не розповість про його батьків, друзів, про науки які вивчав... тощо. Така людина, сказав Будда, помре раніше, ніж дізнається про все що його цікавить. Паралель, до якої вдався Будда була простою, як будь-яка мудрість, уособивши себе з лікарем, а учня із смертельно пораненою людиною. Бо головною своєю метою він ставив "звільнення", "пробудження" людини на шляху до нірвани, що вважається в буддизмі основою усіх основ.

Для того, щоб знайти вихід з буддійського "герменевтичного плюралізму" в сутрі "Чатух – пратісарана" сформульовані й обґрунтовані чотири герменевтичні правила. Перше із них вимагає спиратися на Дхарму, а не на авторитет особистості вчителя. Друге правило вчить орієнтуватися лише на основну мету сакрального тексту, а не на його букву. Третє – вимагає керуватися безпосереднім значенням тексту, а не його інтерпретацією ким би то не було. І, нарешті, четверте правило вчить спиратися на інтуїтивно очевидне, на здоровий глузд, а не на дискурсивне знання. До того ж, у буддійському каноні вимагається викладати сутність вчення у відповідності із здібностями та інтелектуальними можливостями послідовників, засобами максимально конструктивного індивідуального підходу до тих, хто навчається і бажає рухатися від простого до складного. У зв'язку з цією вимогою, в буддизмі здійснюється не лише конкретна типологія особистостей у відповідності з їх здібностями сприймати слово Будди, але й класифікація сакральних текстів у відповідності до тих чи інших герменевтичних критеріїв. У буддизмі навіть існує відповідна класифікація багаточисельних шкіл, що передбачає їх поділ на ті, які виконують "підготовчу функцію" і на ті, які готують послідовника буддизму до "повного і кінцевого пробудження Будди". Це "пробудження", яке відкрите для будь-кого, хто знаходиться на шляху до нього, як справедливо зазначає С.Ю. Лепехов, – у буддійській філософській герменевтиці є тією єдиною і абсолютною точкою відліку, яка дозволяє вийти із глухого кута "герменевтичного плюралізму" і визначити реальний критерій істинності знання" [5: 192].

Якщо в європейській герменевтиці, яка ґрунтується на презумпції унікальності авторського тексту і неспівпаданні різноманітних історичних смислів, а проблема розуміння та інтерпретації виступає як проблема зближення різносмислів, то в буддизмі має місце дещо інше розуміння проблем авторства, комунікації, онтології і екзистенції. Буддизм, не дивлячись на низку паралелей між векторами пошуку і результатами європейської і буддійської герменевтичних традицій, демонструє власні підходи до розв'язання основної проблеми герменевтики – проблеми розуміння.

Як не дивно, проблема розуміння та інтерпретації тексту в буддизмі має свою особливість й у порівнянні з іншими східними традиціями, в більшості з яких панував принцип "титольності" не самого по собі тексту, а духовного продукування особистості вчителя в його учнях. Особистість учителя як носія духу, зокрема в давній ведійській традиції, виступала тим основним змістом, який за допомогою священного тексту передавався від покоління до покоління в процесі трансляції культури, що часто вело до масштабних "особистісних нашарувань".

Буддизм, при всій його пов'язаності з давньою ведійською традицією, долає не лише проблему її "проміжних учителів", але й навіть "першовчителя". Сам Будда постійно наголошував на відсутності у своєму вченні індивідуального "Я" і закликав своїх послідовників не шукати істини ніде і ні в кому, окрім самих себе. Особистісні патерни, хоча й певною мірою передбачаються в буддійському каноні, відіграють тут далеко не основну роль. Будда, ніби підкреслюючи цей факт, не залишає після себе наступника. Він не турбується про те, щоб його вчення передавалось у подальшому в автентичному вигляді. Більше того, він всіляко намагається демаркувати дистанцію між ним і Дхармою, підкреслюючи її надособистісний характер, і разом з цим, жодним чином не наділяє Дхарму якимись надприродними характеристиками. Будда переконливо доводить власним життям і думками про нього, що значно важливіше окремих реальних та ідеальних особистостей універсальні закони функціонування психіки індивідуума в їх співвідносності із фундаментальними принципами Дхарми. Його вчення "зорієнтоване на свідомість, на психіку, або психологію свідомості..." [6: 53].

Важливим завданням буддійської герменевтики була побудова механізмів розкриття задуму і мети першовчителя, які ховаються за багатоманітністю текстів і способів їх конструювання в буддійському каноні. Просування по "герменевтичному колу" тут здійснюється не шляхом подолання історичного очищення свідомості автора тексту, а, швидше, шляхом руху особистості, що постійно самовдосконалюється, руху від "засміченої" до пробудженої й просвітленої свідомості. Це рух по висхідній, від простого до більш складного, від приземленого до духовно досконалого. Не випадково в буддизмі виділяється чотири рівні проповіді: мирська (лаукіка); упереджуюча (пратіпакшіка) або така, що служить протиотрутою "розумових запаморочень"; індивідуально спрямована (пратіпаурікшіка), що зорієнтована на певний тип особистості і "абсолютна проповідь" або довершена проповідь (параматхіка). Історичний рух у буддійській герменевтиці має тенденцію

редукватися у внутрішньоособистісну динаміку. Духовне самовдосконалення розуміється тут як очищення від усього випадкового, як звільнення від кайданів форми, у тому числі й від такої як форма виразу. В буддизмі акцент робиться на живе слово, а текст звільняється від знаків. Буддійська герменевтика в кінцевому рахунку зводиться до редукції усіх смислів до одного смислу, усіх текстів до одного тексту. В ній знаковість тексту і знаковість актів поведінки переливаються одна в одну і, таким чином, продовжують одна одну.

Загальновизнані особистісні зразки, класично значущі акти поведінки вчителів дозволили в буддійській герменевтичній традиції використовувати конкретні акти поведінки і психічні стани як знаки і знакові структури, до того ж не лише співвідносні із знаковою структурою класичного буддійського тексту, але й як безпосереднє продовження цього тексту. Очевидно, це було одним із секретів швидкого і тотального проникнення і розповсюдження буддизму серед багатолікового ареалу світових культурних традицій. "Текстова сумісність" буддизму і його основних ідейних засад з релігійно-філософськими системами більшості країн світу забезпечила його безболісну адаптацію до автохтонних ідей східної і західної культурних традицій.

Основною особливістю буддійської герменевтичної традиції було те, що вона мала специфічний вибір зосередженості – "для іншого". Тобто ця зосередженість замикалась не лише на предметі філософствування ("про що"), його методі ("як"), а й на адресаті ("для кого"). Будда керувався у своєму вченні лише одним методом – використовуючи ціннісні і когнітивні орієнтації опонента, його фразеологію, вкладав у його слова новий і вищий (з буддійської точки зору) смисл, часто апелюючи до тих етичних понять, які є спільними між ними, поступово підводив опонента до власного висновку [3: 117]. Для буддизму важливо не те, що відбувається з думкою, її формою і змістом, а швидше те, що відбувається з людиною, її психікою і свідомістю, коли вона акумулює мудрість знання Дхарми. До того ж, йдеться тут не про одномумця із буддійської сангхи, а про співрозмовника, якому чужі ідеї буддизму.

Саме ця полемічна традиція, в якій власне філософія виступає не більш ніж засобом для досягнення сотеріологічних цілей, стимулювала розвиток унікальної систематичності, дискурсивності не лише у сфері самої філософії, але й інших наук багатьох країн буддійського ареалу. Але ця буддійська сотеріологія тісно переплітається з філософськими соціальними і етичними проблемами. Межа між ними настільки умовна, що буддійську сотеріологічну систему практично неможливо демаркувати від філософських проблем сенсу життя, проблем щастя і удосконалення людини, які мають загальнолюдське звучання.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

1. Дюмулен Г. История дзэн-буддизма. Индия и Китай. – СПб., 1994. – 336 с.
2. Степанянц М.Г. Знание и вера: многообразие культурных подходов // Вопросы философии. – № 2. – 2007. – С. 3-14.
3. Лысенко В.Г. Ранняя буддийская философия // Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.К. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма, – М., 1994. – 383 с.
4. Чокроборти О. Мне сказал знаток, поэтому я знаю: передача знания (pzama) через свидетельство в классической индийской и современной западной эпистемологии // Вопросы философии. – № 2. – 2007. – С. 29-34.
5. Лепехов С.Ю. Проблемы буддийской герменевтики // Вестник Бурятского университета. Серия 5: Философия, Социология, политология, культурология. – Вып. 7. – Улан-Удэ, 2003.
6. Росси [Лао-цзы]. Тюокоу котэн сэн (Произведения китайской классики). Т. 6. – Токио, 1968. – 426 с.

Матеріал надійшов до редакції 25.12. 2007 р.

Saukh Yu. P. Особенности буддийского герменевтического метода.

В статье, на основании методологии мирового культурного диалога, осуществлено компаративистское исследование основных положений буддийской эпистемологической традиции и особенностей герменевтики.

Проанализированы феномен буддийского герменевтического плюрализма и основные герменевтические правила, на основании которых раскрыты важнейшие механизмы интерпретации и понимания сакральных текстов.

Saukh Yu. P. The Peculiarities of Buddhistic Hermeneutic Method.

On the basis of international cultural dialogue methodology, the article presents a comparative research of the major postulates of Buddhist epistemological tradition and peculiarities of hermeneutics. The author analyses the phenomenon of Buddhist hermeneutic pluralism and major hermeneutic principles, as the basis for interpretation of the major mechanisms of sacred texts: interpretation and comprehension.