

А.М. Пятигорский

ИЗБРАННЫЕ
СТАТЬИ
ПО ИНДОЛОГИИ
И БУДДОЛОГИИ
1960–1970-е годы



Российский государственный
гуманитарный университет

Институт высших
гуманитарных исследований
им. Е.М. Мелетинского

Русская
антропологическая школа

Институт философии РАН



А.М. Пятигорский

ИЗБРАННЫЕ
СТАТЬИ
ПО ИНДОЛОГИИ
И БУДДОЛОГИИ
1960–1970-е годы

Москва
2018

УДК 24
ББК 63.3(5)-7
П99

Ответственный редактор *Людмила Пятигорская*

Составитель *Виктория Лысенко*

*Рекомендовано к изданию
Редакционно-издательским советом РГГУ*

ISBN 978-5-7281-1873-2

© Пятигорская Л.Н., 2018
© Лысенко В.Г., составление,
вступительная статья, послесловие, 2018
© Российский государственный
гуманитарный университет, 2018

Содержание

<i>В.Г. Лысенко</i>	
Буддистический философ Александр Пятигорский	7

ТАМИЛИСТИКА

Опыт сопоставления ведийских и тамильских гимнов	29
Свами Рамалинга – тамильский религиозный реформатор (в соавторстве с П. Сомасундарамом)	49

СЕМИОТИКА. МИФОЛОГИЯ. ПСИХОЛОГИЯ. КУЛЬТУРА

О классификации форм поведения в древнеиндийской психологии	69
Психологизм древней и средневековой индийской литературы	79
О категориях лингвистической психологии	81
Категория состояния в лингвистической психологии	87
Общая модель культового поведения в тантризме с точки зрения лингвистической психологии (в соавторстве с А.В. Герасимовым)	91
Некоторые общие замечания о мифологии с точки зрения психолога	97
Опыт мифологического комментария	109
Некоторые замечания об изучении индийских философских текстов и комментариев: опыт психологического исследования	113
«Знание» как «знак личности» в духовной культуре Древней Индии	134

ПСИХОЛОГИЯ И ПСИХИАТРИЯ: ИНДИЯ И ЗАПАД

Три термина древнеиндийской психологии	177
<i>Citta</i> и <i>manas</i> в Атхарваведе (в соавторстве с А.В. Герасимовым)	189
О психологическом содержании учения раннего буддизма	201
Психологическая система раннего буддизма и некоторые семиотические проблемы теории современной психиатрии	247

ПСИХОЛОГИЯ АБХИДХАРМЫ

Замечания о структуре текста «Дхаммасангани» (I)	261
Замечания о структуре текста «Дхаммасангани» (II)	265
Замечания о структуре текста «Дхаммасангани» (III)	269
Введение в психологию Абхидхаммы: несколько замечаний по психосемантике (перевод с английского В.Г. Лысенко)	275

ПЕРСОНЫ

О.О. Розенберг и проблема языка описания в буддологии: к 50-летию выхода в свет книги О.О. Розенберга «Проблемы буддийской философии»	295
Уход Дандарона	315
К пониманию Толстым буддизма (по недатированной рукописи)	321
Послесловие. В.Г. Лысенко	327

БУДДИСТИЧЕСКИЙ ФИЛОСОФ АЛЕКСАНДР ПЯТИГОРСКИЙ

Мое имя никак не может быть
замешано в этом деле, ибо у меня
нет настоящего имени.

*Луи Пауэлл**

Фильм Улдиса Тиронса об Александре Моисеевиче Пятигорском на русском языке известен под названием «Философ сбежал». Но я предлагаю вернуться к английскому оригиналу “Philosopher Escaped”. Escaped более экспрессивное и бытийное слово, чем сниженно-бытовое «сбежал». В *escaped* акт побега неотделим от свершившегося желания «вырваться на свободу», «спастись», «избежать неблагоприятных обстоятельств». И это слово, как мне представляется, неслучайно выскочило в титрах фильма**. Оно значимо для понимания Пятигорского – человека и философа. В одном из интервью он сказал про свою эмиграцию из СССР, что уходить из гостей нужно, пока скатерть еще накрыта, пока ситуация еще не деградировала до полного безобразия со сломанной мебелью и разбитыми бутылками. Вовремя уйти, сохранив себя, – это escape (а не сбежать – вероятно, на русском языке в свободу можно только

* Слова Луи Пауэлла, использованные как эпиграф к книге А.М. Пятигорского «Вспомнишь странного человека» (М., 1999).

** Улдис Тиронс объяснил мне, что они хотели намекнуть на знаменитый фильм Робера Брессона «Приговоренный к смерти сбежал» (Un condamné à mort s'est échappé ou Le vent souffle où il veut). Но ведь s'est échappé имеет тот же смысл, что escaped – вырваться на свободу! И это подтверждается подзаголовком «или Дух веет, где хочет». Это еще и отсылка к словам Сократа из «Федона»: «А как нам тебя похоронить? – Как угодно, – отвечал Сократ, – если, конечно, сумеете меня схватить и я не убегу от вас». (Сократ имеет в виду, что его душа освободится от тела.)

сбежать, т. е. это будет что-то противозаконное, что можно получить, лишь нарушая порядок вещей).

Читая и перечитывая, слушая и переслушивая лекции и интервью Александра Моисеевича, я не могу отделаться от впечатления, что он все время ускользает, увертывается от любых попыток добиться от него концептуальной и словесной определенности высказывания о себе, будто бы в самом акте определения, четкого формулирования уже заключалось для него что-то пугающее, опасное, коварное, угрожающее его суверенному и свободному философскому существованию. Он умел слушать, не раскрывая себя. Интервьюеры атаковали его своими вопросами, словно лучники стрелами, а он играл с ними в детскую игру «поймай меня»: вопрос за вопросом, вот-вот пригвоздят стрелой, но стрелы неизменно попадали в пустоту, а он оставался непойманным, потому что всегда оказывался уже в каком-то другом месте. От многих этих «интервьюшных» пререканий исходили какие-то почти призрачные мерцания смыслов, когда, несмотря на кажущуюся нарочитой эпатажность произносимых фраз, можно было ощутить нутром, а не умом, что-то очень важное: «не понимая значения большинства слов и выражений, чувствовать «их внутреннюю связь, за которой поднималось некое новое значение, одно для всех этих слов и выражений, но не связанное ни с одним из них в отдельности»*.

А.М. подчеркивал, что он прежде всего познает самого себя**. Для него философия как думание была делом сугубо индивидуальным («островным»), личностным и нетранслируемым, т. е. непередаваемым другому. Философии невозможно научить! Но не потому, что думание субъективно, ибо протекает внутри нас. Все как раз наоборот: мысль есть объективный процесс («индивидуальна только метафорически»***, во мне она может «случиться», «проблеснуть»

* «Философия одного переулка» (цит. по: *Пятигорский А.М. Избранные труды*. М.: Шк. «Яз. рус. культуры», 1996. С. 418).

** С.Д. Серебряный передает в своих воспоминаниях такой диалог с А.М.: «...помню, в одном из коридоров Института востоковедения я попытался вызвать Александра Моисеевича на разговор о том, что такое наука. «Я не занимаюсь наукой», – отрезал он. – «Чем же вы занимаетесь?» – «Я ищу адекватную форму существования». – «Адекватную чему?» – «Моей сущности». – «А вы уверены, что есть некая сущность?..» – «Я исхожу из такого предположения» (*Серебряный С.Д. Тартуские школы 1966–67 гг. Заметки маргинала // Моск.-тарт. семиот. шк. История, воспоминания, размышления*. М.: Шк. «Яз. рус. культуры», 1998. С. 130).

*** Арнис Ритупис, один из философских собеседников последних лет А.М., называет это отношением к мысли «как наиболее активному и устойчивому элементу мира» (*Puhtyns A. Главное, чтобы было интересно // Нов. лит. обозрение*. 2010. № 101. С. 211).

(случайно или нет – мне неизвестно). Если она «проблеснет» и в тебе, то мы оба, оказавшись в фокусе, в топосе, или, скорее, *фокусом* и *топосом* философской мысли, сможем «поговорить» («разговор» – его любимое слово и не просто слово, а, как мы увидим, целая жизненная философия!) – причем каждый из своей уникальной точки, своего топоса. Это у него получалось с Мерабом Мамардашвили, Эдиком Зильберманом и многими другими «философскими животными» (выражение Мераба), в ком реализовалась «дышащая объективность сознания»*.

«Объективное», но «во мне», «субъективное», но «не мое», а «чужое», ибо «*очужненное*» сознание есть предел желаемого, самое полное воплощение свободы!**

«Сознание чужое, понимаете? Не как что-то интимное, мое, любимое. Только когда ты его выбросишь как объект, не связанный ни с твоей личностью, ни с твоей плотью, ни с твоей кровью, ни с твоей, и это самое трудное, психологией, ни со всем строим твоих естественных реакций и желаний. <...> Только это очуждение дает то, что мы называем свободой, – операциональную свободу мышления человека, которая уже сознательно, РЕФЛЕКСИВНО оторвана от всего, во что оно связано культурой, историей, плотью, родом и случаем. <...> Только после очуждения мышления от всего и, в конце концов, от него самого оно приобретает силу отстраненности, четкости, которые все вместе называются одним словом – СВОБОДА»!***

О, это сладкое слово «свобода»! Свобода превыше всего! А.М. всегда приберегал лазейку (чтоб можно было ускользнуть) в своих утверждениях и постулатах: «Хочется остаться на каком-то уровне произвольности субъективного, это всегда оставляет какой-то

* Пятигорский А.М. Избранные труды. С. 482.

** Арнис Ритупс отмечает, что в течение последних трех лет в Лондоне А.М. увлекся работой в придуманном им классе по «выработке чужого или очужженного мышления», создавая свою «неантропоцентрическую философию». «В ее границах поле мышления открывается только тому, кто стал чужим себе и своей среде; в содержательном плане эта философия была направлена на превращение человека и его проблематики в философскую маргиналию» (Ритупс А. Указ. соч. С. 216).

*** Слова А.М. процитированы по памяти его учеником (см.: Грачев С. «Вещь невозможная, но оттого безумно интересная...» (памяти одного философского класса) // Нов. лит. обозрение. 2010. № 101. [Электронный ресурс] URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2010/101/gr17.html> (дата обращения: 15.08.2016).

выход»*. Особенно если в определении предполагалось лишь одно определяемое – он сам. Пятигорский искал выход, чтобы не быть приговоренным к собственным определениям и к собственным словам («боролся с языком»)! Говорил о себе «я не то, я не то», всегда с «не» в духе апофатизма упанишад (знаменитая формула «нети нети», «не то, не то»). Утверждал, что для философа не важен ни исторический, ни культурный контекст («я человек никакой культуры»), но сам знал прекрасно и историю и культуру. Когда же ему на это указывали, парировал: «Нужно знать то, откуда уходишь».

Арнис Ритупс. Когда ангел смерти – или кто угодно – позовет вас туда, где вас взвешивать будут на весах и так далее...

Александр Моисеевич. О, я тут же закричу: «Подожди минутку, дай подумать! Я еще не сформулировал». (*Смеется.*)» (из беседы с Арнисом Ритупсом в рамках съемок фильма «Философ сбежал»).

«Я еще не сформулировал!» означает «Я думаю, поэтому пока еще жив!» или «Пока не сформулирую – живу!». Так и ушел, не сформулировав, и этим, что называется, *escaped* («спасся»). Он оставил нам свое «живое», и это живое – его мысль, которая продолжает нас будить, буддировать (будда – тот, кто, пробудившись, пробуждает других).

Буддирует, но как? А.М. мало напоминает духовного наставника типа индийского гуру. Разумеется, гуру бывают разные, однако образ традиционного индийского гуру – это образ отца, вынашивающего ученика в своем чреве, пока не наступит момент духовного рождения, когда ученик сам становится носителем учения. Эмбрион не может иметь собственной воли, отсюда идея полного беспрекословного подчинения ученика своему гуру. Мне кажется, что А.М. такие ученики вряд ли были бы интересны как собеседники... Манерой разговора, так же, как и преподавания, особенно в последние годы, А.М. скорее напоминал суфийского мастера провокаций. Тут впору вспомнить Гурджиева – «Георгия Ивановича»**, как его

* «Александр Моисеевич Пятигорский о предмете философии» (видео-фильм). Интервью Арниса Ритупса и Улдиса Тиرونса, реж. Роберт Виновскис. См. сайт Фонда Пятигорского (<http://piatigorskyf.com/archive/video/>).

** О сходстве А.М. с Гурджиевым, даже внешнем, пишет и Арнис Ритупс: «К концу жизни Пятигорский, по мнению некоторых, стал похож на греко-армянского мистика Георгия Ивановича Гурджиева (1872–1949), которого сам Пятигорский никогда не встречал, но интерес к которому у него появился уже в ранней молодости и продолжался в Лондоне, где не было недостатка ни в учениках

конспиративно называли московские эзотерики советских времен, с его «стоп-упражнениями», работающими на разрыв привычной ткани жизни ученика, на разрушение всех его телесно-психических автоматизмов на уровне поведения, жестов, эмоций, языка и мышления. А.М. говорил о необходимости радикальной смены языка (и в смысле владения разными иностранными языками, и в смысле индивидуального языкового стиля, который ставит мышлению догматические рамки), чтобы «освежить мышление», сделать его более пластичным, открыть в мысли, загроможденной мертвыми словесными конструкциями, новые источники вибрации.

Для живого мышления самым адекватным средством выражения Пятигорский считал общение, разговор*. Письменный текст есть уже отчужденный продукт мышления, он лишен энергии пульсирующей непредсказуемой мысли. Поставив точку, А.М. обычно не возвращался к своим текстам, не переделывал их и даже не перечитывал, не хранил записи и рукописи**. Для живого мышления в разговоре нужна легкость и свобода, в том числе – свобода от груза собственных «наработок», ведь акт мысли совершается всякий раз в исходной точке, как бы с нуля или с чистого листа, и все прежнее теряет всякое значение. Можно сказать (слегка переделав любимое выражение Мераба Мамардашвили «На вчерашней добродетели

Гурджиева, ни в людях, знавших его лично («Я никогда не был последователем Гурджиева, но я его очень люблю»). Феномен Гурджиева трудно понять и еще труднее описать, но его жизнь и отношение к жизни, несомненно, составляли один из горизонтов мышления Пятигорского (под горизонтом подразумевая то, что по ходу мышления постоянно меняется). Некоторые линии этого меняющегося горизонта составили содержательный скелет первого и самого гурджиевского романа Пятигорского «Философия одного переулка» (*Pumtunc* А. Указ. соч. С. 219–220).

* «У вас должна быть только концепция пути, а также слушанье и разговор» – эти слова А.М. переданы одной из его собеседниц, которой они показались «полной бессмыслицей», как и все остальное, что она слышала от него (см.: [Электронный ресурс] <http://gordonua.com/publications/iz-memuarov-karetnikovoy-obuddiste-pyatigorskom-chem-neveroyatnee-byli-ego-vydumki-tem-bolshe-lyudey-byligotovoy-sledovat-za-nim-116287.html> (дата обращения: 20.08.2016)).

Однако в них кратко сформулировано его кредо: «Все есть Путь, то есть осознанное движение в сознании, слушание (слышать других!) и разговор (обмениваться с другими)». О Пути же он говорил: «...Какой к черту путь! Дорога с ухабами, не ремонтировалась последние четыре с половиной тысячи лет» (см.: [Электронный ресурс] URL: http://elementy.ru/nauchno-populyarnaya_biblioteka/430491/Aleksandr_Pyatigorskiy_Tsennost_filosofii_v_tom_chno_ona_nikomu_ne_nuzhna (дата обращения: 20.08.2016)).

** Людмила Пятигорская вспоминает, как он старательно уничтожал все свои записи. Она вынуждена была их прятать, но он находил и все равно уничтожал.

не укладываются спать»), «На вчерашней мысли не укладываются спать». Важно лишь то, что рождается «здесь и сейчас», поэтому важна не какая-то отдаленная цель, поставленная тобой, важен сам процесс. А для процесса мышления не нужно ничего, кроме мышления.

Друзья вспоминают его как очень «легкого» собеседника, никогда не давящего эрудицией и всегда готового иронизировать над своими несовершенствами. С таким человеком все было легко*. Иногда эту легкость принимали за легкомыслие. Невозможно было представить, чтобы образ жизни А.М. в советские годы с его страстью к серьезным разговорам «под водочку», с его увлеченностью «интересными вещами», с его огромным кругом общения и разнообразными другими занятиями, отвлекающими от научной работы, никак не отражался на «качестве» его академической продукции. Однако это было именно так.

Существуют два распространенных мифа о Пятигорском, источником и вдохновителем которых был, несомненно, сам А.М. Первый из них как раз о его «легкомыслии» – отсутствии склонности к работе, требующей усидчивости и навыков кропотливого научного труда. Его академические статьи и книги ярко свидетельствуют как раз о противоположном – о способности тщательно отбирать и анализировать обширный текстовый материал, систематизировать и классифицировать его по разным параметрам. За всеми теми обобщающими таблицами, которыми буквально напичканы его тексты, представленные в этой книге, явно стоит огромнейшая подготовительная исследовательская работа**.

Другой миф, который А.М. распространял о себе и постоянно поддерживал, состоит в том, что он всем обязан своим учителям, что

* По свидетельству Л. Пятигорской, он и в путешествия любил отправляться налегке – в прямом смысле. Я бы добавила сюда и переносный смысл – отправляться в путешествие «без чемоданов себя» (удачное выражение поэта и писателя Сергея Соловьева).

** Анни Эпельбоэм, французская подруга Мераба Мамардашвили, рассказывала мне, что в 1974 г. А.М. перед эмиграцией обратился к ней с просьбой взять с собой во Францию очень важные для него записи по индийской философии. Он боялся, что рукописи могут не пропустить (всех выезжающих унизили обыскивали и отбирали все «подозрительное»). Это были две толстые «общие тетради», плотно исписанные мелким почерком А.М. Она согласилась, но у нее возникли проблемы на таможне, поэтому тетради остались у Мераба и их дальнейшая судьба неизвестна.

По свидетельству Л. Пятигорской (в разговоре со мной), так же тщательно он изучал языки. Долгие годы он систематически занимался тибетским языком, составляя разного рода таблицы и делая конспекты.

без них он был бы ничем и никем. Он называл своими учителями огромное количество людей, начиная с Ю.Н. Рериха и Дандарона, кончая своими приятелями и друзьями. Необходимо отдать должное буддийской скромности А.М., его умению сопереживающе внимать собеседнику, присутствуя в разговоре, изымать собственное «эго» из поля взаимодействия с другими людьми, и его исключительному и крайне редкому дару, говоря о других, выводить на первый план именно других как таковых, а не *только в их отношении к себе любимому*, как это часто происходит с большинством из нас*.

Однако я позволю себе внести некоторые коррективы в этот образ и даже скорее само-образ А.М. как губки, впитывающей интересные идеи других и постоянно учащегося у других. И дело, разумеется, не только в том, что Пятигорский сознательно вводил нас в заблуждение, чтобы в очередной раз «ускользнуть», мы должны понимать, что имел место сложный процесс, который, на мой взгляд, лучше поддается описанию не в философских и не в психологических, а в неких квазифизических терминах. В зоне его мощного энергетического и гравитационного поля мышление собеседника попадало под высокое напряжение и начинало «искриться», и именно это «искрение», поддерживаемое полем, было энергетическим ресурсом интерактивного взаимодействия А.М. с его собеседниками. А.М. говорил, что энергия приобретается, лишь когда ее тратишь. По наблюдениям близко его знавших людей он никогда не уставал от «интересного общения», а его собеседники ощущали в себе необычайный прилив сил.

В этом отношении разговоры Пятигорского с другими людьми – это разные ипостаси, разные преломления, разные манифестации его самого, каждый раз *другого и даже больше* – каждый раз *чужого* самому себе. Разговор о самом главном для философа, о чем бы и с кем бы он ни говорил, – о сознании.

Философия не может иметь своего предмета, она может иметь своим предметом что угодно, но она далеко не безразлична к своему предмету, наоборот: если философ, избрав предмет, к нему безразличен, ничего не получится, это неинтересно! Это для философа всегда в той или иной степени будет вопросом жизни и смерти, даже если больше нет ситуации жизни и смерти**.

* А.М. умел очень «включенно» слушать и поэтому стал для многих своих учеников близким другом. Меня поразили признания некоторых его английских студентов, которые говорили мне, что с его уходом потеряли настоящего друга, равного которому у них в жизни никогда не было.

** «Александр Моисеевич Пятигорский о предмете философии» (видеофильм).

Его философский интерес к разным предметам отражался в разговорах – с разными «предметниками». Разговоры случались как бы волнами, последовательными или пересекающимися: был период разговоров с психологами, период разговоров с математиками, философами, филологами... И единственным критерием их всех была «интересность» собеседников. Люди делились не на хороших и плохих, умных и глупых, порядочных и непорядочных, а прежде всего – на «интересных» и «неинтересных». Оппозиция «интересно–неинтересно» доминировала в словаре А.М. в отношении не только разговоров, но и книг, занятий и философских тем*.

Интересно – это то, что раздражает мысль, вашу, мою, вот здесь, сейчас, а не останавливает мышление, не дает мысли остаться в привычных клише историко-философских, лингвистических, культурно-исторических или каких угодно еще концепций или идеологических конструкций. Интересное склоняет слушающего, видящего или читающего к забвению его убеждений. Так, например, утверждать о философии, что она «отприродна человеку», столь же неинтересно, как утверждать, что философия необходима или бесполезна. То же самое можно сказать и о философе. Интересное для меня то, что изменяет тенденцию мышления в отношении мыслимых им объектов: так объект А, только что мыслимый как А, сейчас мыслится как В. Но это не все! В «как интересно!» содержится тенденция мышления к движению не только от одного объекта к другому, но и к движению, пределом которого будет исчезновение из мышления всех его объектов – останутся одни «как»**.

Еще одно важное слово Пятигорского «заниматься» – не «изучать», не «исследовать» что-то, а именно «заниматься чем-то».

Бидия Дандарович Дандарон, говоря о себе и своих учениках, никогда не употреблял слово «изучать», только – «заниматься». Потому что «изучать» предполагает и уже сформированный в науке процесс, и ожидаемый

* Из интервью А.М. Ольге Орловой и Михаилу Воловичу: «Для меня есть один (то есть первый) критерий правильности, который был сформулирован вовсе не мной, а одним из немногих после Эйнштейна великих физиков прошедшего XX века – Ричардом Фейнманом. Он говорил: первое, самое главное – чтобы было интересно. А дальше – нужно, не нужно там, Нобелевская эта вонючая или не Нобелевская... Чтобы было интересно» (Александр Пятигорский: Ценность философии в том, что она никому не нужна. Элементы. Науч.-популяр. 6-ка. [Электронный ресурс] URL: http://elementy.ru/nauchnopolulyarnaya_biblioteka/430491/Aleksandr_Pyatigorskiy_Tsennost_filosofii_v_tom_chno_ona_nikomu_ne_nuzhna (дата обращения: 15.08.2016)).

** Пятигорский А.М. Мышление и наблюдение. Рига, 2002. С. 1–2.

результат, в то время как «заниматься» включает в себя и твое собственное понимание того, чем ты занимаешься, и себя в этом занятии. <...> Изучая, мы ожидаем результат и от себя и от вещи (текста, книги, идеи, наконец). Понимание не проявляется в видимом результате. Мы его фиксируем в себе как то, что может случиться, а может и не случиться*.

* * *

Цель этой книги – познакомить читателя с Пятигорским как профессиональным академическим индологом и особенно – буддологом. Сам он категорически не считал себя ни буддологом, ни «академическим ученым» вообще, но это совершенно не значит, что он им *не был*, по крайней мере, если судить по его статьям и книгам, посвященным Индии и буддизму. Прежде чем заинтересоваться буддизмом, он уже был основательно погружен в изучение индийской философской и религиозной мысли на материале тамильской культуры, с которой он был неплохо знаком благодаря знанию тамильского языка.

Поступив на работу в Институт востоковедения в 1956 г., А.М. среди прочих восточных языков (санскрита, пали, тибетского) начал изучать сингальский и тамильский. По воспоминаниям российского тамилита Александра Михайловича Дубянского, на это его подвигла Людмила Александровна Мерварт (вдова Александра Михайловича Мерварта, первого русского дравидолога), к которой он всегда относился с большим пиететом.

Обращение А.М. к тамильскому языку совпало по времени с политическими изменениями, в результате которых Советский Союз как бы открылся миру и, в частности, Востоку. Началось становление радиовещания на Индию, возникла идея издательства книг на индийских языках, возникла нужда в словарях. Это, в свою очередь, вызвало потребность в языковых специалистах. Таковые были в сфере хинди, урду, бенгали, но дравидийские языки юга Индии были неизвестны и не преподавались. Пионерами изучения тамильского языка в Москве стали несколько человек – Ю.Я. Глазов, М.С. Андронов, В.А. Макаренко... И А.М. Пятигорский. Их учителем был Пурнам Сомасундарам, приглашенный в Москву для организации тамильской секции на радио. Это был очень образованный человек, владевший санскритом и хинди и прекрасно знавший

* Пятигорский А.М. Об изучении буддийской философии – Октябрине // «Смаранам». Памяти Октябрины Федоровны Волковой: Сб. ст. М.: Вост. лит., 2006. С. 307.

традиционную тамильскую культуру. Его роль в формировании русского тамилеведения неопределима, и его роль в становлении Пятигорского тамилиста огромна, что он сам признавал, отзываясь о своем гуре с неизменным почтением»^{*}.

В 1967–1968 гг. А.М. читал в Институте восточных языков при МГУ курс по истории тамильской литературы и вел семинары, на которых разбирал буддийские стихи на тамильском языке. «Моя мечта – перевести весь корпус тамильских буддийских текстов», – однажды сказал он. Но эта мечта не осуществилась, он перевел лишь одну главу из тамильской буддийской поэмы «Манимехалей» и небольшой фрагмент другой поэмы («Кундалакеши»)^{**}. Именно этот фрагмент он и читал со своими учениками, среди которых был и Александр Михайлович Дубянский.

Публикация книги А.М. «Материалы по истории индийской философии» в 1962 г. стала событием огромной важности во многих отношениях. За нейтральным, камуфляжным заголовком, предназначенным для бдительной цензуры, фактически скрывалось первое в послевоенные годы исследование индийских религий: индуизма и буддизма, которые и были представлены как начальная стадия тамильской философии.

«В начале 60-х гг., – вспоминает А.М. Дубянский, – тамилестики в нашей стране, в сущности, не было, а тут открывался целый пласт неведомой поэзии, религии и философии. Книга не только насыщена совершенно новым для нашей науки материалом, но предлагает интереснейший анализ этого материала с привлечением данных этнографии, психологии и даже психиатрии. Кроме того, в ней разработан оригинальный метод анализа средневековых религиозных гимнов с точки зрения их содержания (он был предварительно изложен в статье “Опыт сопоставления ведийских и тамильских гимнов”). В целом книга, о которой идет речь, представляет собой мощный импульс для изучения тамильской культуры на почве отечественной

^{*} Здесь и далее я опираюсь на письмо А.М. Дубянского ко мне, в котором он делится воспоминаниями о своем учителе А.М. Пятигорском и о его роли в становлении российской тамилистики.

^{**} Эти переводы вошли в его книгу «Материалы по истории индийской философии» (М., 1962). Глава из «Манимехалей» примечательна тем, что в ней дается краткое описание основных религиозно-философских систем Индии (примерно VI–VII вв. н. э.), снабженное комментариями А.М. Кроме того, в книге есть главы, где содержатся сведения о системе тамильской тантристской философии шайва-сиддханта и приводятся отрывки из связанных с ней трактатов.

индологии и является громадным вкладом в тамилистику вообще. Она не утратила своей значимости и ныне, но, к сожалению, в силу своей русскоязычности не получила большой известности за рубежом (хотя, к примеру, видный чешский дравидолог Камил Звелебил воспроизвел метод анализа тамильских гимнов, предложенный А.М., в одной из своих книги о тамильской литературе)*.

Вышло так, что Пятигорскому предложили заняться составлением тамильско-русского словаря. К делу были подключены П. Сомасундарам (редактор) и ленинградский индолог С.Г. Рудин. Словарь вышел в 1960 г. и тоже знаменовал собой веху в развитии отечественной тамилистики.

Если роль А.М. в тамилистике ни у кого не вызывала сомнения, то его буддологические штудии, особенно в среде филологов, были встречены настороженно. Один из друзей-филологов А.М. сказал, что как академический буддолог «он себя не реализовал». Категорически с этим не согласна прежде всего потому, что мнение филолога о философе следует, на мой взгляд, принимать как минимум с осторожностью. Представления филолога и философа о критериях академической науки диктуются особенностями их дисциплины. Что филологу представляется «фантазией» или «общими словами», для философа – инструмент и предмет его профессиональной деятельности – философские или методологические идеи**. Тот факт,

* Говоря о вкладе А.М. Пятигорского в отечественную тамилистику, А.М. Дубянский упоминает еще об одной его книжке – «Повести о заколдованных шакалах. Древние тамильские легенды» (М., 1963), сборнике занимательных историй для широкого читателя, дающем хорошее представление о классических сюжетах тамильской литературы. В ней содержится сокращенное изложение содержания поэм «Повесть о браслете» («Шилаппадикарам»), «Манимехалей», а также фрагментов средневековых тамильских шиваитских пуран. Интересной и яркой работой Пятигорского он также считает статью, написанную А.М. в соавторстве с П. Сомасундарамом, «Тамильский религиозный реформатор Рамалинга Свами» (публикуется в данной книге).

** Отношение филологов к философии, разумеется, тоже контекстуально, вписано в определенную историческую рамку. В советское время оно определялось отношением к официальной философии. Владимир Успенский сформулировал его с предельной ясностью: «Когда полвека назад я стал слышать о Пятигорском, то первоначально я отнесся к нему с большим подозрением – потому что мне сказали, что он философ. Надо представить себе, какое во времена Советской власти было отношение нормального человека к профессии философа» (Владимир Успенский об Александре Пятигорском: теперь в окружающем мире образовалась дыра. [Электронный ресурс] URL: <http://www.polit.ru/news/2009/10/26/uspensky/>) (дата обращения: 20.08.2016).

что после эмиграции А.М. не спешил влиться в ряды западных академических исследователей буддизма, по преимуществу филологов, неохотно посещал конференции и собрания буддологического сообщества, свидетельствует только о том, что он не находил их для себя «интересными», но отнюдь не о том, что он себя «не реализовал»*. Он реализовал настолько, насколько ему это было *интересно*, а работать в академическом жанре он умел виртуозно – о чем свидетельствуют его статьи, собранные в этой книге, и его буддологические работы, опубликованные за рубежом**.

Действительно, здесь есть определенная проблема, к которой мы обратимся в послесловии, – может ли буддолог быть буддистом без ущерба для своей научной непредвзятости и свободы критического мышления? Пока же отметим один момент. Многие академические востоковеды считали и считают, что необходимо дистанцироваться от предмета своего изучения и не быть персонально и экзистенциально в него вовлеченным *ни в малейшей степени*. Однако далеко не все разделяют эту точку зрения. Коллега А.М. по Школе исследований Азии и Африки (SOAS), один из самых значительных и авторитетных академических буддологов XX в. Дэвид Сейфорт Руегг назвал такой подход «устаревшим» и подчеркнул, что он его не придерживается***. Кстати, Руегг написал предисловие к книге А.М. «Буддийская философия мысли». В нем он очень высоко оценил научные результаты своего русского коллеги****.

По складу ума А.М. был, конечно же, «генератором идей», в индологии и буддологии он «генерировал» их не на «пустом месте», а, как правило, в ответ на вызов конкретного текстового материала, в попытке его понимания и интерпретации. Однако в отличие от других людей такого склада, которые, «вбросив» идею, оставляют ее раз-

* Философский собеседник А.М. последних лет Аркадий Неделъ вспоминает, как на его вопрос «Что из себя представляют английские интеллектуалы? К какому виду они относятся?» А.М. сказал: «В Англии нет интеллектуалов», имея в виду свободно философствующих, свободно мыслящих людей. (Бесконечность. Беседа Ирины Врубель-Голубкиной с Аркадием Неделем // Зеркало. Тель-авивские беседы. 44. 2014. С. 136. Но, разумеется, были исключения из этого правила, даже среди британских буддологов – например, Дэвид Сейфорт Руегг.

** См. библиографию работ А.М. Пятигорского, составленную Людмилой Пятигорской, на сайте Фонда Пятигорского (<http://piatigorskyf.com/archive/bibliography/>).

*** Фильм «Интервью с Давидом Руеггом», любезно предоставленный мне Улдисом Тирансом.

**** «В этом глубоком и насыщенном исследовании читатель найдет и интересные сопоставления и провоцирующие мысль контрасты с современной

работку на долю других, он сумел последовательно развить и обосновать многие свои идеи и предположения.

Из его ранних статей вырисовывается абрис теоретической концепции буддизма, которая в дальнейшем, отбросив свои структуралистские «строительные леса», предстала в его «Введении в буддийскую философию» (М., 2007). На мой взгляд, она очень интересна не только как авторский «креатив» Пятигорского, но и как возможный продуктивный подход к пониманию и истолкованию некоторых направлений буддизма и буддийских текстов, и поэтому заслуживает самого серьезного к себе отношения.

Когда заходит речь о буддизме, необходимо отдавать себе отчет в том, что буддизма «вообще» *не существует*. И дело не только в развитии разных его направлений, дистанция между которыми столь значительна, что превосходит «межвидовые различия» других мировых религий – христианства и ислама (и даже более значительна, чем разница между буддизмом и этими религиями), но и в дифференциации в пределах одной школы и даже одного текста, внутри которых можно выделить разные уровни, приуроченные к разным задачам и разным способам их решения.

Причина этого буддийского «мегаплюрализма» – ориентация буддийской проповеди не на абстрактную или божественную Истину, единую для всех, а на конкретного ее адресата, приспособление буддийского «послания» к индивидуальному, личностному, хотя и неизменно облаченному в определенные культурные формы, запросу. В буддизме это называется *уная каушалья*, или «искусные средства [обращения людей в буддизм]». Буддизм всегда «мимикрирует», чтобы вписаться в культурный ландшафт той или иной принявшей его страны, приспосабливается к духовному и интеллектуальному

западной мыслью. Он также найдет здесь новаторское приложение некоторых идей современной феноменологической философии и семиотики к изучению классической индийской мысли. Феноменология и семиотика наряду с индологией выиграют многое от этой конфронтации или взаимообогащения идеями и методами, которые помогут защититься от посягательства изживших себя идей обособленности и культурного местничества» (In this rich and dense study the reader will find both interesting comparisons and thought provoking contrasts with modern Western thought. He will also find here a pioneering application of some ideas of contemporary phenomenological philosophy and semiotics to the study of classical Indian thought. Phenomenology and semiotics as well as Indology should gain much from this confrontation and cross-fertilization of ideas and methods which will help to guard against the stultifying inroads of compartmentalization and cultural parochialism” (D. Seyfort Rugg – Цит. по: Piatigorsky A. The Buddhist Philosophy of Thought. Essays in Interpretation. Curzon Press, 1984. P. X)).

уровню своих последователей. Феномен, сам по себе уникальный, вызывает в среде исследователей буддизма споры о том, можно ли вообще говорить о какой-то единой религии, называемой «буддизм» или правильнее говорить о разных «буддизмах» – индийском, китайском, японском, тибетском и т. д. Но спор должен также идти о том, что разные «буддизмы» – это по сути разные адресаты буддийского послания. У каждого – свой буддизм!

Этот спор имеет непосредственное отношение и к теме «буддологии» и «буддизма» Пятигорского. Его буддология – это прежде всего исследование и интерпретация конкретных текстов определенных направлений и форм буддизма (подробнее об этом – далее)*. Однако ряд идей буддизма (разных направлений) были инкорпорированы им в его собственную философию, в его мировоззрение и образ жизни (я сейчас говорю о философских идеях, а не о практиках – о них в послесловии). Более того, он видел в этих идеях универсальный эвристический потенциал для развития и обогащения многих направлений современной философии и психологии. Отношение к буддизму с позиции проблем и вопросов сегодняшнего дня, попытку ассимилировать буддийские идеи современной мыслью А.М. обозначал своим собственным термином «буддистический»**.

Если попытаться определить А.М. в его собственных терминах, то Пятигорский является не столько «буддистом», или «буддийским философом», сколько «буддистическим мыслителем», который *занимается* – среди прочего – и буддологией и ее историей (например, его статья о русском буддологе Оттоне Оттоновиче Розенберге, опубликованная в данной книге).

Писать о текстах Пятигорского как об автономной объективной реальности, независимой от создавшего их мыслителя, абсолютно невозможно и неправильно, поскольку в данном случае текст практически неотчуждаем от автора. И это тоже его осоз-

* Он считал, что единицей философствования в буддизме является текст (от корпуса текстов до отдельного слова и даже отдельного звука), в отличие от единицы западного философствования – «идеи». «Строго говоря, если брать любую текстовую единицу буддийской философии, то в ней невозможно установить никакой глубины, кроме глубины, состоящий из других текстов. Любая, с нашей точки зрения «внетекстовая», действительность здесь всегда будет текстом» (Философия на троих. Ахутин, Биbihин, Пятигорский // Рижские чтения I. Рига, 2000. С. 317).

** На эту мысль навела меня интерпретация Дэвида Сейфорта Ругга в его интервью.

нанная позиция, названная «первым признаком философии» – «трансцендентальное единство философа и его философии» как установка*. Вместе с тем выделить в личности А.М. какой-то один аспект и писать лишь о нем тоже неправильно, потому что в каждой своей ипостаси, в каждой своей роли он присутствовал весь целиком. Анализ любого жанра его «текстовой деятельности» в духе самого этого жанра, скажем, литературного – филологическими методами, а философского – философскими – дело неблагодарное по этой же причине. И еще потому, что А.М. всегда трансцендирует, выходит за пределы той роли, которую сам себе определяет в той или иной ситуации. Если брать чисто фактическую сторону, то в разные периоды своей жизни у него было разное понимание своей роли и задачи и определял он себя по-разному: то как Семиотика, то как Мифолога, то как Психолога или Метапсихолога, то как Философа. Однако примечательно то, что в каждой из этих выбранных им для себя ипостасей в «снятом виде» присутствовали все остальные.

В своем тексте об А.М. я, пользуясь его терминологией, не «изучаю» его, а «занимаюсь» им, а точнее, тем, что мне «интересно» и в нем и вокруг него, то есть в некоем более широком контексте. Для А.М. философствовать – это «думать о своем думании, когда ты думаешь, о чем хочешь, поскольку у философии нет своего собственного предмета**», она внекультурна и внеисторична. С его точки зрения, «контекст» – это слово, которое «экономит наше мышление», «не дает нам возможности мыслить». Для меня же интересно не мое мышление как таковое и не мое мышление о А.М., а *его мышление о буддизме и контекст его мышления*, поэтому я буду «заниматься» отчасти и герменевтикой – предметом, который, в его терминах, не имеет отношения к философии, а в моих имеет, поскольку для меня герменевтика – это важная часть философии. Понимать философию другого – такая же философская активность, как и делать ее самому. Никакой собственной концепции философствования я здесь специально не разворачиваю, остаюсь лишь читателем его текстов и слушателем его «разговоров»***.

* Интервью Арниса Ритупса с А.М. Пятигорским. Рига, 2012. С. 46.

** Вот другие формулировки этой мысли из разных «разговоров»: «Говоря о моей философии, мы должны иметь в виду, что ее абстрактные постулаты и допущения связаны с неопределенностью объектов мышления» (Интервью Арниса Ритупса с А.М. Пятигорским. С. 42).

*** Интервью и беседы А.М. собраны на сайте «Фонд Пятигорского» (<http://piatigorskyf.com/svoboda/>).

Наряду с теми философами, которые видели в философии определенный исторический процесс (как, например, Гегель), на Западе были мыслители, которые, как и А.М., считали философию внеисторичным и внекультурным явлением, – *philosophia perennis*, или «извечной философией». Сам термин *philosophia perennis* придумал епископ Августин Стехус (Agostino Steuco, 1497–1548), директор библиотеки кардинала Марино Гримани в Венеции, а позже директор библиотеки Ватикана, который, как и многие ренессансные авторы, был неоплатоником. Его сочинение называлось *De perenni philosophia* (1542). Он понимал под этим термином «основные истины, которые существуют у всех народов во все времена и составляют вместе одну науку из одного принципа (Бог)». Речь у него шла о том, что человеческое знание – знание истины, – насколько оно доступно человеку, дано Богом, а философия, теология и т. п. – это формы постижения одной и той же истины.

Истоки извечной философии можно проследить по отношению к идеям Платона и формам Аристотеля. Ею измеряли свою мысль, к примеру, Лейбниц, Спиноза, Шопенгауэр, Олдос Хаксли, Эдвард Конзе и многие другие. Однако, строго говоря, у извечной философии нет и не может быть ни начала, ни авторов, это вечное знание вне времени и пространства, оно лишь рекуррирует (воспроизводится, встречается, случается) в разные эпохи, в разных культурах, в разных топосах философских умов*.

Об универсалистском, внеисторическом измерении буддизма А.М. говорил так:

Буддизм, будучи «формально-исторически» (как, разумеется, и лигвистически) индийским, был одновременно и с самого начала в интенциональной направленности своего философствования гораздо более, чем в сотериологии и ранней культовой практике – подчеркнуто не индийским. Для нас это означает, что, *читая буддийские тексты как философские*, мы не только можем по-другому отвечать на вопросы, содержащиеся в этих текстах, но и задавать наши вопросы, ответы на которые там далеко не всегда предполагаются**.

Именно этим объясняется возможность работы с буддийскими текстами как «своими», т. е. текстами, говорящими о тех же проблемах, которые интересны мне как философу.

* Именно в духе «извечной философии» можно, по моему мнению, истолковывать слова А.М.: «Я ссылаюсь на кого-то, только когда это моя мысль уже и есть». Цит. по: Интервью Арниса Ритупса с А.М. Пятигорским. С. 42.

** Философия на троих. Ахутин, Биbihин, Пятигорский. С. 326.

В текстах Пятигорского и его главного философского собеседника Мераба Мамардашвили извечным, или вечным (переннис), является не содержательное знание, не конкретные идеи, а лишь акт мысли, мышление, думание. Философствование, по Пятигорскому, неотлично от личности философствующего. Философ есть *его и только его мышление* и в той степени, в которой *он мыслит*, он является «извечным философом», *philosophus perennis*.

В сегодняшней России Пятигорский-философ – фигура известная и почти легендарная. В последние годы своей жизни он часто заезжал на родину, читал лекции, давал многочисленные интервью, был центром притяжения на конференциях и симпозиумах, выступал по радио, по телевидению, снимался в документальных фильмах. Яркий и эксцентричный мудрец-философ, пробуждающий других к мышлению, был привлекателен сам по себе, а не в качестве проповедника какого-то учения. Поэтому слушатели его лекций по буддизму интересовались не буддизмом, а прежде всего тем, что о буддизме рассказывает Александр Моисеевич. Оценить его вклад в буддологию эти лекции никак не помогали и даже в привлечении внимания к буддизму вряд ли преуспели. Интересующиеся собственно буддизмом обычно ходят на лекции буддистских учителей, в которых сейчас нет недостатка. Не берусь судить о причинах, но яркое возвращение Пятигорского в современную философскую и интеллектуальную российскую жизнь, похоже, не привело к его возвращению в современную российскую буддологию.

За эти годы отечественная академическая буддология не стояла на месте, но и не развивалась бурными темпами. Ее достижения практически не имели какого-либо интеллектуального резонанса вне небольшого круга ученых нескольких крупных российских городов – Москвы, Санкт-Петербурга и Улан-Удэ. Академические издания переводов буддийских текстов, которые в советские времена могли бы вызвать общесоюзный ажиотаж, выходили более чем скромными тиражами. Несмотря на, казалось бы, уничтожение всех препятствий к настоящему научному исследованию религии и философии, после исчезновения идеологической цензуры ренессанс буддологии не произошло.

Свобода вероисповедания привела к появлению в европейской части России многочисленных буддийских общин, объединяющих последователей самых разных направлений буддизма – от школ тибетской ваджраяны до групп последователей тхеравады. Однако из среды практикующих буддистов академическая буддология практически не получила никакого притока новых сил. Причина этого –

увлечение российских буддистов преимущественно буддийскими практиками и пренебрежение интеллектуальными достижениями буддийской мысли, непонимание того, что это две тесно взаимосвязанные стороны буддийского учения.

По мнению А.М., отождествление буддийской философии с общей концепцией буддизма, которое чрезвычайно распространено в литературе о буддизме, в корне неверно, поскольку в буддизме философия развивалась как в высшей степени специализированная дисциплина, овладение которой предполагало высокую степень йогического тренинга и уже относительно высокую степень эзотерического посвящения. Другой важной особенностью буддийской философии А.М. считал ее строгую ориентированность на определенные разделы корпуса канонических буддийских текстов, прежде всего на раздел Абхидхармы (пали Абхидхаммы), работа над которым должна проходить под руководством опытного наставника. Другие части канона – Виная и Сутры – содержат лишь вспомогательный материал к этой работе*. Пятигорский постоянно настаивал, что изучение буддизма возможно только лишь через изучение (интеллектуальное) и реализацию (йогическую) *определенного буддийского текста*, а не «вообще»...

Из этого вытекает и важнейший вывод А.М.:

...буддийский философ, если он на самом деле буддийский философ, не может считать свою (то есть буддийскую) философию единственно правильной, или даже самой правильной *вообще*. Он, напротив, должен полагать, что она правильна лишь для *него*, ибо соответствует складу его психики (на санскрите – свабхава), его судьбе (карма), и его (опять-таки только его) духовному пути (марга, патха). И только в этом смысле он может считать свою философию истинной или правильной. Развивая последовательно эту релятивистскую идею, мы без большой натяжки могли бы заключить, что с точки зрения буддизма не только буддийская, но и всякая философия есть вещь, которой одним людям следует заниматься, а другим – безусловно не следует ни в коем случае.

И далее в примечании:

Эта далеко не демократическая концепция ясно прослеживается на всем протяжении истории буддизма, от палийских сутр, где философия полагалась лекарством, равно ненужным ни безнадежно больному (т. е. полному идиоту), ни окончательно выздоровевшему (т. е. достигшему полного

* Эти важные методологические соображения А.М. излагает в статье «О.О. Розенберг и проблема языка описания в буддологии», перепечатанной в данной книге (с. 295–314).

пробуждения), до позднейших тибетских и санскритских текстов, где изучение философии приурочивается к определенной ступени эзотерического посвящения.

Относительно философии самого А.М. лучше всех сказал Арнис Ритупс:

Для него философия никогда не была системой идей и аргументов, а главным образом – способом жить и мыслить. Его неизмеримо больше интересовали процесс и активность философствования, чем результаты этого процесса. Философия для него была постоянным желанием, страстью, определенным состоянием или скорее работой и отношением сознания – к жизни, если хотите, но больше всего – к своему собственному мышлению («...если вы философ, то вы философ всегда и во всем»). В этом смысле философия была не одним из его атрибутов или признаков, а его сутью. «Философия для меня – это мышление о своем мышлении, думающем о чем угодно. Но это исключительно личное, мое понимание философии, а не определение философии вообще». Идеи при этом возникают только как остатки или даже отбросы философской работы – в виде содержательно готовых мыслей, способных как помочь, так и остановить движение мышления (и Пятигорский хорошо знал, в какой степени готовые идеи и даже слова могут останавливать мышление). Аргументы при таком подходе появлялись совсем на периферии, там, где кто-то хочет свои идеи пояснить, обосновывать или, в худшем случае, кого-то в них убеждать. Понятность высказываний, истинность утверждений, всеобщность положений – все это было вторичным. Главное, чтобы было интересно, чтобы продолжалось мышление, чтобы не прекращался разговор*.

Буддолог такого ранга, как Пятигорский, мог бы внести свежую струю в академический буддологический дискурс и привлечь новые силы в ставшие столь непопулярными среди молодых людей трудоемкие гуманитарные профессии. Этого не случилось при его жизни, но остались его труды, а вместе с ними и надежда на то, что встреча Пятигорского с современными российскими академическими буддологами постсоветского поколения еще впереди.

Возвращение Пятигорского в отечественную буддологию и индологию логично начать с его академических статей, написанных до эмиграции и опубликованных в разрозненных и ныне труднодоступных изданиях. Собранные под одной обложкой, они представляют разные грани научных интересов Пятигорского-востоковеда, сосре-

* *Ритупс* А. Указ. соч. С. 223.

доточенных на Индии и на буддизме. Однако эрудиция А.М. далеко выходила за рамки его индологических и буддологических интересов, что позволяло ему свободно оперировать материалами истории западной философии и идеями современной философии и психологии. Сравнения с западной интеллектуальной традицией занимают существенное место в его индологических и буддологических трудах, и этим он обогатил не только сравнительную философию, но внес свою лепту в межкультурную философию – понятие, получившее признание в начале XXI в. Оно как раз и применяется для обозначения мышления, которое оперирует терминами философских традиций разных культур и цивилизаций. Термин «буддистический» удачно описывает ситуацию межкультурной философии.

В предлагаемом вниманию читателей сборнике статей А.М. Пятигорского собраны его публикации до эмиграции в 1974 г. и некоторые тематически близкие им публикации первых лет эмиграции.



Александр Пятигорский
Начало 1950-х годов, Москва
Фото из личного архива Л.Н. Пятигорской



Александр Пятигорский
Начало 1950-х годов, Сталинград
Фото из личного архива Л.Н. Пятигорской



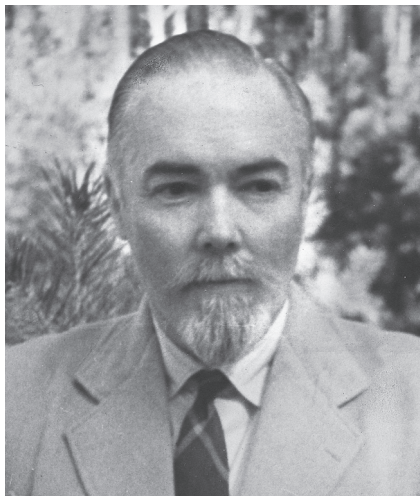
Александр Пятигорский
Конец 1960-х годов, Тарту
Фото из личного архива Л.Н. Пятигорской



Александр Пятигорский
Конец 1960-х годов, Летняя школа в Кяэрику
Фото из личного архива Л.Н. Пятигорской



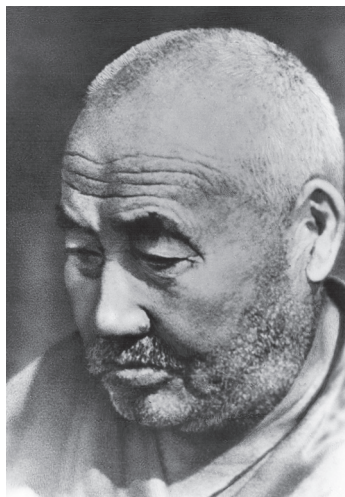
Линнарт Мялль, Борис Огибенин, Александр Пятигорский
Конец 1960-х годов, Летняя школа в Кяэрику
Фото из личного архива Л.Н. Пятигорской



Юрий Николаевич Рерих
*Фото из коллекции Центра духовной
 культуры г. Самары*



Дандарон – буддийский учитель
 и друг А.М. Пятигорского
*Фото из личного архива
 В.Ф. Волкова*



«Дедушка Готавон» – буддийский
 наставник А.М. Пятигорского
*Фото из личного архива
 А.А. Терентьева*

ТАМИЛИСТИКА

Опыт сопоставления ведийских
и тамильских гимнов

Свами Рамалинга – тамильский
религиозный реформатор

ОПЫТ СОПОСТАВЛЕНИЯ ВЕДИЙСКИХ И ТАМИЛЬСКИХ ГИМНОВ

Эта статья является попыткой описания общего характера культа в тамильской средневековой литературе бхакти, особенно в ее шиваитской разновидности¹.

Автор предлагает для такого рода описания упрощенную структуру культа. Хотя эта структура и предполагает наличие диахронического плана, выраженного одной из ее ячеек, но на данном этапе изучения этот план и связанные с ним вопросы генезиса остаются несколько в стороне. Этим и объясняется сопоставление тамильских гимнов с ведийскими, возникшими, во всяком случае, на полтора тысячелетия ранее, сопоставление, возможное лишь при полном отвлечении от историко-литературных данных. Но в данном случае эта структура применяется только к литературному материалу, представленному в отрывках, выбор которых будет неизбежно случайным. Возможно, что дальнейшее исследование всего материала той или иной культовой литературы уточнит или изменит предложенную им структуру.

0.1. Объектом исследования здесь является средневековая тамильская литература бхакти VIII–XIV вв. в ее основных направлениях и связанных с ними литературных комплексах. Поскольку в

© Дубянский А.М., перевод примечаний 8, 10–14, 19, 20 на русский язык, 2017.

Впервые опубликовано: Краткие сообщения Института народов Азии LVII (АН СССР): Сб. памяти Ю.Н. Рериха / Сост. А. Пятигорский. М.: Изд-во Вост. лит., 1961. Т. 57. С. 83–122.

дальнейшем речь будет идти о содержательной стороне литературы, то мы исключаем из нашего рассмотрения следующие источники этого периода:

а) грамматические произведения;
б) комментарии (*uṅṁai*) на произведения предшествующего периода;

в) произведения, тяготеющие к древней традиции или включенные средневековыми комментаторами и систематизаторами в древние литературные комплексы. Действуя по этому же принципу, мы включаем в сферу рассмотрения некоторые позднейшие произведения, тяготеющие по своему содержанию к средневековой традиции либо включенные в средневековые литературные комплексы.

0.2. С точки зрения социально-экономической время VIII–XIV вв. можно в целом охарактеризовать как период становления феодализма. Сохранилась сильная и свободная сельская община. Полноправные общинники, принадлежавшие в основном к кастам веллала (земледельцы, воины) и брахманов, играли большую роль в политической жизни страны.

С точки зрения политической истории начало этого периода связано с упадком государства Паллавов (наиболее раннего из крупных и стойких государственных образований Юга). Затем к этому периоду относится возвышение Чолов и, несколько позднее, соперничавших с ними Пандиев (Чера к этому времени превратились во второстепенных полузависимых властителей). Конец этого периода примерно совпадает с завоеванием Юга войсками Делийского султана и последующим возвышением империи Виджаянагар, возникшей на обломках древних тамильских царств, разгромленных Малик Кафуром в первой половине XIV в.

0.3. В историко-литературном отношении рассматриваемому материалу предшествовали: пять джайнских и буддийских эпических поэм (*raiṇṣakāviyaṁ*) и дидактический комплекс «18-ти малых произведений» (*patiṇṇkīkaṇakku*), за ним следовали поэмы «Великого трио» (*pukalēnti, kampan, oṭṭakkūttan*) и стихи «18-ти сиддхов» (*patiṇṇcittar*).

0.4. В историко-религиозном отношении этот период связан с упадком джайнизма и буддизма на юге Индии и с небывалым до того расцветом вишнуизма и (в особенности) шиваизма. Проникновение в этот период мусульман, так же как и существование на Малабарском берегу древних христианских (фомитских) колоний, никоим образом не влияло на религиозную жизнь и литературу страны тамиллов этого периода.

Предметом изучения является здесь культ в литературе. Взятая в целом средневековая тамильская шиваитская и вишнуитская литература по своему внутреннему членению на разновидности в общем подобна той части древнеиндийской литературы, которая включает в себя веды, упанишады, пураны и отчасти шастры, иначе говоря, ее религиозно-философской части. Но говорить о таком подобии можно только, если брать в рассмотрение религиозную информацию (сознательно отвлекаясь от всякой другой) и считать наиболее древнюю группу источников (для древнеиндийской литературы – Веды) несущими первоначальную информацию, а другие группы и разновидности источников – преобразователями первоначальной информации. Это узкопредметный подход, при котором не только все многообразие содержания данного источника искусственно ограничивается религиозным материалом, но и все многообразие религиозного содержания данного источника ограничивается преобразованным в данном источнике религиозным материалом иного источника.

Понятие «религиозность» источника включает в себя два отнюдь не всегда совпадающих момента. Во-первых, момент культовой функции¹, означающий, что создание, произнесение или восприятие данного источника (или его части) само по себе направлено на установление или поддержание связи с воображаемым объектом данного культа, само по себе является элементом этой связи. Вторым моментом является культовый состав, означающий, что в источнике (или его части) вне зависимости от того, несет ли он (или его часть) культовую функцию, содержится информация о связи с объектом данного культа. Слово «состав» говорит о сложности такой информации, разнообразие которой мы предлагаем ограничить, следующим образом расклассифицировав религиозный материал источника:

S_1 – внутреннее состояние субъекта культа (subject of cult);

S_2 – внешнее действие субъекта культа;

O_1 – действие или состояние воображаемого объекта культа (object of cult) в данной связи с данным субъектом;

O_2 – действие, состояние или свойство воображаемого объекта не в данном акте связи с данным субъектом, а во множестве предыдущих и последующих актов связи с коллективами, практикующими этот культ. (O_2 противостоит остальным элементам приведенной классификации как элемент диахронического плана.)

1.2. В соответствии с установленными выше различиями религиозную литературу можно условно разделить на специфически религиозную и нарративную религиозную, но это разделение является условным, поскольку источник может приобретать или терять

религиозную функцию в зависимости от времени и места. Литература же, в которой основным содержанием является описание O_2 в его действиях, состояниях и свойствах, взятых вне культовой связи и фигурирующих в абстрактном, категориальном виде, может быть названа рефлексивной религиозной или религиозно-философской литературой. В древнеиндийской литературе примером первой разновидности религиозной литературы могут служить Веды, второй – пураны, третьей – упанишады (отчасти), шастры (отчасти) и агамы. Приведем несколько примеров из санскритской гимновой литературы.

1. Да воззовем мы ради спасения нашего к великодушному Индре, герою великому, [дабы принес он нам] выигрыш и получение военной добычи!

Индра, что слушает [нас], устрашающий в схватках, врагов избивающий, захватывающий добычу! (Ригведа. III. 38, 10)².

2. Хвалу [собою] изливайте, [нам] многих коров [приносите]! Богатство и счастье нам дайте! К богам эту жертву нашу несите, о струи жертвенного масла, чистого как мед (Ригведа. IV. 58, 10)³.

3. Она та, что океаном, рекой и водами владеет, на ней [всякая] пища рождается и растения всходят, на ней движется все, что дыханием обладает и способностью к движению, – о Земля, даь пожелай нам первым напитка испить! (Атхарваведа. XII. 1, 3)⁴.

С точки зрения функциональной классификации источников эти три стиха являются по преимуществу специфически культовыми вне зависимости от их содержания и состава. Каждый из них является актом (или частью акта) S_2 в силу обращения к O , имеющемуся в каждом из них; это обращение остается для нас и элементом S_2 состава. Но множество ведийских стихов, взятых отдельно, нарративны, не содержат обращения и являются специфически культовыми лишь в силу включения их в сборник, в целом несущий культовую функцию⁵; в составе их часто преобладает O_2 , и они тяготеют к пуранам и упанишадам. Вот стих из десятой мандалы «Ригведы»:

4. Ни небытия не существовало тогда, ни бытия. Ни [промежуточного] пространства воздушного не существовало, ни небосвода над ним. Что же двигалось само [тогда]? Где? Под защитой кого? Была ли это вода, неизмеримо глубокая? (Ригведа. X. 129, 1)⁶.

Про этот стих можно сказать, что он определенно не имеет культового содержания, и если отвлечься от его культовой функции,

лежащей за его пределами, то он может явиться объектом изучения с точки зрения предмета истории философии или космогонии.

В символическом изображении эти четыре примера будут выглядеть так:

1. $\underline{S_2} (S_2 + O_1 + O_2).$
2. $\underline{C} (O_1 S_2 + O_1 S_2 O_2).$
3. $\underline{C} (O_2, S_2, O_1).$
4. C (ноль).

(Здесь + означает условную одновременность, а запятая – другой или повторный акт.)

Эти формулы наглядно показывают, что в общем случае функция и состав культа в литературе независимы друг от друга. И действительно, в ведийской литературе мы находим множество нарративных и рефлексивных культовых стихов, да и стихов, вообще не имеющих культового содержания (например чисто умозрительных, как 4), которые оказываются культовыми лишь в силу их попадания в «поле культа», имеющее свои пространственные и временные рамки⁷.

1.3. Показать временное описание O_2 вед в санскритских пуранах очень трудно, поскольку в целом они относятся к различным традициям, фактически слабо связанным друг с другом, что дополняется еще и, очевидно, большим разрывом во времени их составления. Основные боги пуран – Вишну, Шива и Брахма – не являются значащими для культовых систем «Ригведы»; Кришна «Бхагавата-пураны», упоминаемый в «Ригведе» под своим именем два или три раза [VIII, 96, 13; VIII, 96, 14 и X, 31, 11 (?)], вовсе не фигурирует там как объект культа, он лишь участвует в ситуации с объектом культа. Поэтому, казалось бы, никак не следует считать «Бхагавата-пурану» преобразователем первоначальной информации о Кришне, а ее источником «Ригведу». Кроме того, можно было бы считать эту пурану преобразователем современной или предшествующей внелитературной культовой информации – живой культовой действительности. Но, если не выходить за рамки культа в литературном источнике, мы условно можем считать пураны поздним этапом единой ведийско-эпическо-пуранической традиции на том основании, что в определенный период времени и веды, и пураны (в каких-то своих частях) воспринимались в одном «культовом поле», попали в одну культовую и культурную сферу и были диахронически расположены в одной традиции, что подтверждается фактом (безусловно, позднейшим) приписывания авторства и вед, и пуран мифическому Вьясе.

Одно место из «Ригведы» (X. 31,11) гласит: «Для Кришны (или Черного?) набухло белое вымя». Здесь прежде всего остается сомнительным главное: идет ли речь о Кришне или о каком-то другом лице,

названном «черным», может быть, для поэтической антитезы с «белым выменем»? Если же, весьма предположительно, отождествить ригведийского Кришну с пураническим, то «вымя» можно сопоставить с пастушеским и коровьим антуражем рожденья Кришны в «Бхагавата-пуране» как однородные атрибутивные моменты. С другой стороны, чернота Кришны в «Бхагавата-пуране» не функциональна (в отличие, например, от черногорлости Шивы в «Шива-пуране»). Возможно, что чернота Кришны перестала быть значимой ко времени его связывания с ригведийскими пастухами, но впоследствии подчеркивала его отличие от белых, среди которых он родился.

2.0. В тамильской литературе есть свои веды, свои пураны, свои упанишады и шастры. Ближе всего к древнеиндийским Ведам по характеру, функции и содержанию подходят гимны альваров и шиваитских бхактов, созданные в VII–IX вв.

5. Высшей выси высшей добродетелью владеет кто? – он;
Кто, затмение устранив, мудрость высшую дает? – он;
Кто глава богов бессмертных, вялость устранивший? – он;
И склонясь перед сияньем, что страданье, устранив,
о мой дух, воспрянь!
(*nammālvār*)⁸.

6. [Он тот, чье] состояние знанью богов недоступно,
[Он] с небес [до земли] всего [мира] высший владыка –
[Этот] бог, вселенную всю поглотивший.
(*nammālvār*)⁹.

7. Он сам – знающий, он сам – знать заставляющий,
Знанием ставший знаток – он сам, [и всякого] знания
Истинный предмет – он сам, сияние необъятное поднебесья,
Этот предмет – он сам, он.
(*kāraikkāl*)¹⁰.

8. О [ты], светоч, коего бывший началом [всего]
Брахма Четырехликий и Вишну познать не смогли!
Справедливостью не обладаю я, о силе твоей говорю;
О, господин Валивалама, приди и мучай меня, [лишь]
не дай [вкусить] страданий [от] деяний прежних
[Мне], кто тебя изо дня в день воспевая, славит.
(*campantar*)¹¹.

9. О голова [моя], ты склонись [перед] тем, чья голова черепом украшена,
[Перед] Господином, что в череп [подаенье] собирает, о голова
[моя], ты склонись!
(*tirunāvukkaracu*)¹².

10. Я, грешник, отрекся от любви и рабского служения тебе!
[Теперь] я понял смысл [моих] мучений [и моей] болезни тяжелой,
иду [тебе] поклониться я!
О глупец, сколь долго пребывал я разлученным с ним,
Богом [из] Арура, [моим] жемчугом, прекрасным камнем драгоценным!
(cuntarar)¹³.
11. О лишенный нечистоты! Соверши благодеяние мне, ничтожно-
му, тому,
Кто лишен великого обладания сердцем, смягчившимся и истекаю-
щим от стремления к слиянию с тобой!
Появившись на этой земле, явив свою милость и показав свои сверка-
ющие ножные браслеты,
Будь ко мне, рабу твоему, что распростерт ниц ниже пса, милостью
более великой, чем доброта матери к своему ребенку.
О ты, являющийся Первичной реальностью!
(māṇikkavācakar)¹⁴
12. О тот, [кто], будучи первичным началом, концом и серединой, [ими]
не является!
О влекущий меня и правящий [мною] отец мой, о Перуман!
.....
О танцующий в Чидамбараме!
О повелитель южной страны Пандия!
(māṇikkavācakar)¹⁵.

Как мы видим, все здесь приведенные отрывки гимнов носят, вне зависимости от их культового состава, характер призыва, обращения (что грамматически выражено звательными или повелительными формами), подчеркивающего их специфически культовую функцию.

Если посмотреть на нижеприведенную таблицу, отражающую только наличие или отсутствие культовой функции и элементов культового состава в вышеприведенных примерах, то безусловно станет ясным одна черта, отличающая гимны тамильских бхактов от ведийских гимнов, – это относительно большая полнота культового состава тамильских гимнов за счет наличия в них элемента S_1 . Этот элемент, особенно ярко выраженный в шайва-бхакти, проникает почти во все гимны, порой даже не будучи внешне выявлен в материале содержания, но скрываясь под основной и реальным материалом внешнего действия. Именно поэтому тамильские шиваитские гимны можно назвать «культовой лирикой».

Теперь разнесем культовое содержание приведенных гимнов по элементам предложенной классификации (табл. 1 и 2).

Таблица 1

Эле- мент При- мер	S ₁	S ₂	O ₁	O ₂
1		Взывают к Индре.	Спасает, приносит выигрыш и получение военной добычи, слушает.	Великодушный, герой великий, устрашающий в схватках, врагов избивающий, захватывающий добычу.
2		(Приносят в жертву мас-ло), вызывают к маслу.	Хвалу собой изливают, многих коров приносят; богатство и счастье дают, к богам (себя как) жертву несут.	Струи масла, чистого как мед.
3		Взывают к земле	Дает первыми напитка испить.	Океаном, рекой и водами владеет та, на ком всякая пища рождается и растения всходят, на ком движется все, что дыханием обладает и способностью к движению.
4				
5	(Пребывает в затмении, вялости, страдает), воспрянул духом.	(Обращается к «Нему»), обращается к духу (manam), склоняется духом своим.	Дающий мудрость, устраняющий затмение; устраняющий вялость; устраняет страдание.	Обладающий высшей добродетелью, глава богов бессмертных, сияние.
6				Тот, чье состояние знанию богов недоступно, высший владыка всего мира, бог, вселенную всю поглотивший.

Окончание табл. 1

Эле- мент При- мер	S ₁	S ₂	O ₁	O ₂
7	(Познает «его» в «это»).		Знать заставля- ющий.	Знающий, знание, предмет знания, истина, сияние поднебесья, «это».
8	Не обладает справедливо- стью, (мучает- ся).	(Обращается на «ты»), говорит о «силе» бога, просит мучать, изо дня в день воспевает, славит.	Мучает, не дает вкусить страда- ний от плодов кармы.	Светоч, которого не смогли познать Брахма и Вишну; господин Валива- лама.
9		Обращается к своей голове, склоняет голову перед богом.		Обладает головой, украшенной чере- пом, аскет, собира- ющий подаяние в череп, Господин.
10	Грешник, лю- бит, мучается, болеет, отре- кается, пребы- вает в разлуке.	Рабски служит, поклоняется, (называет любовными именами).		Бог из Арура, жемчуг, прекрас- ный камень драгоценный.
11	(Чувствует себя ничтож- ным), обла- дает сердцем смягченным и истекающим от стремления к слиянию с Шивой.	Распростерт ниже пса, (обращается на «ты»).	Совершает бла- годеяние, появ- ляется на земле, являет милость, показывает ножные брасле- ты, матерински добр к адепту.	Лишенный нечи- стоты. Первичная реальность.
12	(Влеком к Шиве).		Влечет адепта, правит им.	Является и не является началом, концом и середи- ной всего, отец, Перуман, танцует в Чидамбараме, повелитель Южной страны.

Таблица 2

Примеры	Культовый состав		S ₁	S ₂	O ₁	O ₂
	Культовая функция					
1	+	—	—	+	+	+
2	+	—	—	+	+	+
3	+	—	—	+	+	+
4	+	—	—	—	—	—
5	+	+	+	+	+	+
6	+	—	—	—	—	+
7	+	+	+	—	+	+
8	+	+	+	+	+	+
9	+	+	+	+	—	+
10	+	+	+	+	—	+
11	+	+	+	+	+	+
12	+	+	+	—	+	+
13	—	—	—	—	—	+
14	—	—	—	—	—	+
15	—	—	—	+	+	+
16	—	—	—	—	—	+

2.3.1. Скобки внутри табл. 1 имеют двоякий смысл. В одном случае они указывают на наличие того или иного элемента, выводимого из внешних по отношению к культовому составу данных; так, например, 5, S₂ (обращается к «Нему») выводится из апеллятивного характера употребления слова «он» (avan)¹⁶.

2.3.2. В другом случае они указывают на выводимость по смыслу одного элемента из содержания другого, на имплицитность в данном элементе другого. Это прежде всего относится к тем действиям объекта культа, которые необходимо предполагают взаимность, т. е. либо ответное действие, либо действие подтвержденности данному; так, например, в 5, O₁ – «устраняющей вялость» – предполагает состояние вялости у субъекта. Эпитеты 10, O₂ – «жемчуг», «драгоценный камень», – не только дополняют и подчеркивают чувство любви у субъекта, но и предполагают произнесение любовных слов как внешнего сакрального акта. Но эта логическая операция раскрытия

имплицитного содержания может производиться и в пределах данного элемента состава (и элемента таблицы)¹⁷; так, зывание к жертвенному маслу в ведийском гимне необходимо предполагает практику принесения масла в жертву; более того, это зывание может дублировать, дополнять реальное жертвоприношение. Эти примеры из 5-й, 10-й и 2-й строк таблицы могут быть буквенно-символически обозначены соответственно как $S_1 \leftarrow O_1$, $S_2 \leftarrow O_2$ и $S_1 \leftarrow S_2$. Таким образом, становится совершенно очевидным, что предложенная для культовой литературы модель является структурой не только по отношению к функции и составу, взятым вместе (как это было показано в 1, 2), но и по отношению к культовому составу, взятому в отдельности. Действительно, каждый из элементов состава в общем случае является ячейкой, заключающей любой из четырех элементов (в том числе и одноименный с собой, который мы обозначаем со штрихом).

Представляется вероятным, что аналогичным образом может быть структурно проанализирована и взятая в отдельности культовая функция, но сейчас такой анализ вывел бы нас за пределы литературы как объекта, а культа в литературе – как предмета исследования. В то же время имеются основания рассматривать и культовый состав литературы как информацию о существовавшей в прошлом культовой функции, как след культовой функции.

2.3.3. Пожалуй, наиболее трудным является анализ группы O , поскольку отдельные действия и состояния объекта культа в данный момент (т. е. в момент воспроизведения культового источника или его части) либо могут быть тем, что уже не находит отражения в культе коллектива, быть информацией о давно исчезнувшей культовой или внекультовой практике коллектива, его мифологии, либо могут быть тем, что еще живет в этой практике, одновременно принадлежа диахронному и синхронному планам культа. Первый из этих случаев представлен, скажем, в O_2 восьмой строки («Светоч, которого не смогли познать Брахма и Вишну»); этот материал является незначущим для данного культового акта. Второй случай можно продемонстрировать на материале O_2 девятой строки, где Шива представляется нищим аскетом, собирающим подаяние в чашу, сделанную из черепа. Аскетизм и нищенство существовали в шиваитском культе того времени, но для данного акта они также не являются значущими, поскольку с глубокой древности они практиковались последователями едва ли не всех индийских культов; здесь – внесение моментов практики субъекта в эпитет объекта культа. Поэтому мы обозначаем его как O_2 , хотя, если отвлечься от синхронного, индивидуального плана рассмотрения, следовало бы этот эпитет обозначать как $O_2 \leftarrow S_2$. Дей-

ствие же объекта в 12-й строке («Влечет адепта») не только характерно для шайва-бхакти в целом, но и несомненно отражает состояние, в котором Маниккавашагар создавал данный гимн. Фактически здесь невозможно отделить диахронию от синхронии, коллективное от индивидуального – и то и другое есть лишь абстракция, принятая в предложенном нами методе структурного рассмотрения и описания культа в литературе, в методе, который отражает одну общую для состава всякого культа тенденцию. Эта тенденция заключается в том, что направление строки таблицы $S_1 S_2 O_1 O_2$ показывает увеличение возможности рассматривать культ диахронически и уменьшение возможности рассматривать культ индивидуально.

3.0. Вышеприведенные общие замечания по поводу способа разнесения и изображения культового материала в таблице были необходимы, чтобы перейти на том же материале к показу некоторых конкретных черт тамильской гимновой части этого материала в отличие от санскритской (ведийской) его части. При этом мы оговариваем, во-первых, что приведенные примеры лишь очень условно и предположительно можно считать типичными в статистическом смысле этого слова, а во-вторых, что сначала они специально берутся синхронно, статически, т. е. без учета происхождения той или иной черты или ее последующего изменения.

3.1. Исключительно ярко выраженная в тамильских гимнах интимная сторона богопочитания (играющая в ведийских гимнах гораздо меньшую роль) в значительной степени определяет характер содержания остальных ячеек культовой структуры этих гимнов. Возьмем важнейший момент во взаимодействии $S_2 \leftrightarrow O$: о чем просят бога и, соответственно, что делает он в ответ? Как это представлено в ведийских и тамильских гимнах? Материал $S_2 - O_1$ первых трех строк таблицы достаточно ясен, чтобы дать ответ: последователи культов ведийских богов взывают к ним с просьбой о тех или иных материальных благах для себя (таких, как спасение в бою, получение военной добычи, доставление коров, возможность первым испить сомы) и о лишении этих благ своих врагов; это отражено в таких эпитетах O_2 , как «великодушный», «герой», «устрашающий в схватках», «избивающий врагов», «захватывающий добычу» и т. д. Эти обращения дополняются отраженными в ведийских гимнах обрядами, состоящими в том, что богам приносят в малых размерах то, чего от них просят в больших (это, конечно, чрезвычайно грубая характеристика лишь части ведийских обрядов), т. е. топленое коровье масло, сому и т. д.

В тамильских же гимнах бога (Шиву и Вишну) просят о том, чтобы он дал бхакту мудрость высшую, т. е. знание самого себя и

того же бога, чтобы он устранил «затмение» души бхакта – основное препятствие к общению с богом, чтобы он явился, дал бхакту возможность увидеть его, любить его и, наконец, как высшую радость – слиться с ним. И эти обращения дополняются такими отраженными в тамильских гимнах «внутренними обрядами», как душевное мучение, самоуничтожение, высказывание своего стремления к слиянию с богом, описание возникновения этого стремления и связанных с ним обстоятельств жизни бхакта.

3.2. Далее, и в санскритских и в тамильских гимнах мы очень часто встречаемся с явлением субституции объекта культа, т. е. таким явлением, когда объектом (в обращении) становится не сам бог, а какой-то его атрибут. Но это простейший случай субституции; гораздо более сложным представляется случай, когда в гимне обращаются к какому-то третьему лицу (или предмету), своего рода «дубликату объекта», который относится исключительно к сфере $S_2 \leftrightarrow O_1$ и служит как бы идеальным посредником между реальным субъектом и воображаемым объектом культа (в какой-то мере такую субституцию можно сопоставить с явлением, когда человек А в разговоре обращается к человеку В, но слова его предназначены для присутствующего или отсутствующего С). В ведийских гимнах субститутом такого рода является элемент внешнего материального обряда – в данном случае жертвенное масло (2, S_2). В тамильских гимнах это (в данных случаях) дух, разум (*manam*) самого бхакта (5, S_2), по материалу также безусловно тяготеющий к психической, внутренней стороне культа (S_1) – в первом случае, а во втором (9, S_2) – голова бхакта, которую (учитывая контекст) лишь формально можно отнести к S_2 , функционально она относится к внутренней же сфере культа.

3.3. Теперь сформулируем основные черты различия приведенных санскритских и тамильских гимнов, данные нами в синхронном рассмотрении.

Отношение субъекта к объекту культа в древних ведийских гимнах носит материальный характер и по своему материалу лежит вне культа как системы идеальных связей реального человека с воображаемым богом – отношение субъекта к объекту в тамильских средневековых гимнах целиком остается в сфере культа и носит преимущественно духовный и эмоциональный характер. Если в ведийских гимнах субститут объекта материален и связан с обрядовым действием, то в тамильских он либо относится к психическому микромиру субъекта, либо является воображаемой сущностью, заменяющей объект только как объект обращения в гимне; если ведийский гимн в своем воспроизведении составляет часть культа, не только

отражающую, но и дополняющую материальное обрядовое действие, то тамильский гимн был тем основным (в культе Шивы особенно), по отношению к которому обряд становился факультативной компонентой S_2 .

3.4. Есть еще одна гораздо более частная отличительная черта, относящаяся к ячейке O_2 культового состава гимнов. При обращении к объекту культа в ведийских гимнах он мыслился как пребывающий в природе вообще и в любом данном месте в частности; иначе говоря, он был определен пространственно только в космическом плане. В тамильских же гимнах один и тот же бог (Шива) почитается в данный момент исключительно как пребывающий в данном месте, главным образом в той или иной святыне, – здесь это Валивалам (8, O_2), Арур (10, O_2), Чидамбарам (12, O_2). И факт, что он в данный момент воображается определенным макрокосмически, для изучения культа гораздо важнее того, что он может мыслиться как существующий одновременно в ряде мест. Это чисто культовое явление было бы удобно назвать генолокотеизмом по аналогии с генотеизмом Макса Мюллера.

4.0. Остается вкратце рассмотреть некоторые моменты культового состава тамильских гимнов в их развитии в описательной и рефлексивной религиозной литературе. С санскритскими пуранами тамильские гимны были связаны только религиозной традицией. Это положение следует понимать в том смысле, что в период создания санскритских пуран (вероятно, вторая половина I тыс. до н. э.) произошло своего рода «размежевание» культов Шивы и Вишну, богов в значительной степени однотипных, при котором Брахма практически остался как бы «третьим лишним», фигурируя то в паре с Вишну против Шивы, то вместе с Шивой против Вишну; иначе говоря, уже в пуранический период Брахма в известной мере был атавистичен. Как известно, это размежевание культов не только выявилось в разделении пуран на шиваитские и вишнуитские, но и нашло свое подробное мифологическое описание и обоснование внутри ряда пуран. Санскритские пураны не только нарративный религиозный источник, но и источник богатейших сведений о мировоззрении древних индийцев, которое никак не могло быть в сколько-нибудь полной форме выражено в гимновой литературе, отражающей гораздо более узкую сферу поведения и осознания этого поведения.

Разумеется, пураны отражали и культовую практику, но гораздо более древнюю, нежели время их составления, а в некоторой части более древнюю, нежели ту, выражением которой явились веды. Но главное в санскритских пуранах – это история объектов культа, но

не тех, которые почитались индийцами ведийского периода, а тех, которые почитались значительно позднее на севере и северо-востоке Индии и получили свою «вторую жизнь» на юге с середины первого тысячелетия нашей эры, «вторую жизнь», в которой, очевидно, наибольшим изменениям подвергся сам культ в его практической части, а значительно меньшим – представления об объекте вне живой культовой связи.

4.1. В тамильских гимнах эти представления даны обычно в эпитетизированной форме. Здесь у нас есть два таких эпитета: «бог, вселенную всю поглотивший» (6, O_2) и «светоч, которого не смогли познать Брахма и Вишну» (8, O_2). Первый эпитет можно условно считать преобразованной в гимне информацией, содержащейся, скажем, в «Бхагавата-пуране» (13): «Она (мать Кришны) увидела там (во рту своего сына) весь мир [вещей] движущихся и недвижущихся, небо и страны света, шар земли с его горами и континентами, океанами, воздухом, огнем, луною и звездами». Здесь Кришна – аватара Вишну – показывает вишварупу (вселенский образ)¹⁸. Второй эпитет намекает на «Шива-пурану» (14); там рассказывается, как Шива стал столбом пламени и как Вишну и Брахма, превратившись один в верпрю, а другой в гуся, не смогли достичь пределов этого столба ни сверху, ни снизу. (Оба эти эпизода даны в сокращенном изложении.) Как мы видим, эпитет O_2 тамильского гимна может явиться «свернутым», потерявшим свою временную распределенность пураническим эпизодом. Эта группа эпитетов пришла «в литературу из литературы» и не связана с тамильской культовой практикой, в отличие от группы эпитетов генотеолокальных, либо связанных с интимной сферой бхакта, как 10, O_2 .

4.2. В отличие от только что приведенных эпитетов, являющихся своего рода стандартом, общим местом культа, в гимновой литературе бхакти находят свое отражение (также в эпитетной или иной свернутой форме) и конкретные ситуации взаимодействия данного бхакта (составителя данного гимна) с воображаемым объектом культа. Так, в 10, S_1 отражено и выражено не состояние страдания и томления бхакта вообще как типичное (этнографически) явление культа, предшествующее установлению связи с объектом, а индивидуальный факт тяжелой болезни поэта-бхакта Сундарара. Этот факт назван индивидуальным, поскольку речь идет о культе в литературе, хотя очевидно, что его истоки лежат в коллективной внелитературной культовой практике.

Или возьмем другую часть десятого стиха, относящуюся к S_2 , где автор говорит: «Я... отрекся от любви и рабского служения тебе».

Известно, что любовь есть основная эмоция, характеризующая внутреннее состояние бхакта в его общении с объектом культа, и что «раб», «служитель» (aṭi, toṇṭaṇ) являются основными социальными терминами для обозначения (и особенно самоназвания) бхактов. В тамильских пуранах же эти общие для всего культа состояния и термины выступают в частной ситуации, отражающей определенный момент биографии бхакта (в данном случае Сундарара). Сопоставим теперь первую строку из десятого стиха (10, Бг) с эпизодом из пураны Секкилара (cēṅkiṭṭār). В пуране (четверостишия 33–74) рассказывается, как во время свадьбы к Сундарару в образе старого брахмана явился Шива и предъявил расписку, из которой явствовало, что Сундарар – его раб; возмущенный жених с гневом отвергает это притязание.

15. Приблизясь вплотную к богу, у подобных цветку стоп которого стоя, веды прежде хвалу возносили,

Этот Великий (Сундарар) со звенящими ножными браслетами расписку выхватил, и со словами:

«Обращать в рабство брахману пристало ли?» – разорвал закладную. [Тогда] вскрикнул не имеющий конца¹⁹.

Так общие для гимновой литературы шайва-бхакти и неопределенные во времени для каждого отдельно взятого гимна моменты находят свою индивидуализацию и свое развертывание, свою временную распределенность в эпизодах тамильских пуран, каждая из которых является историей общения бхакта с Шивой.

4.3. Тамильские пураны, отражавшие тамильскую культовую практику, возникли (в письменном виде) непосредственно после тамильской гимновой литературы. Самую известную из них «Перия-пурану» (periyaṇṭar) связывают с гимнами и религиозная и литературная традиции. Последнее подтверждается таким (хотя и формальным) моментом, как позднейшее включение этой пураны в «священные сборники» (tīrumōḡai) шайва-бхакти.

5.0. Ряд стандартных эпитетов Вишну и Шивы носят абстрактный, категориальный характер, особенно 11, O₂ и 12, O₂. Исторически бхакти предшествовала богатейшая санскритская религиозно-философская литература, но поскольку мы остаемся в сфере тамильской шиваитской литературы, то есть возможность условно рассматривать то или иное положение тамильской шастры XIII или XIV в. как преобразование материала эпитета Шивы, данного нам в O₂ гимна.

5.1. Так, в 12, O_2 мы читаем: «Он (Шива) является и не является началом, концом и серединой всего». Здесь для нас значащими являются два момента.

Первый момент: Шива связан с началом, концом и серединой (или не связан с ними) отношением неопределенным во времени (в такой же мере, как эти «начало», «конец» и «середина» не определены во времени по отношению друг к другу), отношением, которое лишь грубо и примерно можно было бы назвать отношением тождества, предполагающим одновременность существования. Мы говорим «грубо и примерно», поскольку (правда, как и в случае сопоставления с пуранами) выходим за пределы культа и искусственно навязываем ему (или отрицаем у него, что одно и то же) временное распределение и причинно-следственную связь.

Второй (вытекающий из первого) момент заключается в том, что это условное тождество Шивы с началом, концом и серединой одновременно и отрицается. Если бы речь шла не о культовом гимне, мы бы назвали это алогизмом, но известно, что логическая связь есть способ рассмотрения явлений и фактов, определенных во времени (вернее, частный случай временного рассмотрения).

5.2. В религиозно-философской шастровой литературе тот же самый материал связан временными отношениями, данными в их причинно-следственном варианте. Вот отрывок из Сива-Ньяна-бодам (*civaññāpōtam*), основного трактата системы шайва-сиддханта (*śaiva-cittāntam*):

16. Поскольку [все] предметы [мира], называемые «он, она, оно», [пребывают в] подверженности трем действиям (возникновению, сохранению и разрушению), – существует некто [их] производящий;

[Мир] свертывается, [а затем вновь] возникает [по причине] нечистоты; Конец есть начало – говорят мудрецы.

Этим и объясняется, что мир имеет [своим] началом Первого, Являющегося причиной [и его] разрушения²⁰.

Совершенно очевидно, что в этой сутре культовая информация гимна (12, O_2) не только внутренне преобразуется, распределяясь во времени (как это происходило с O_2 гимнов в санскритских пуранах и с $S_2 - O_1$ гимнов в тамильских пуранах), но и становится объектом качественно иного мышления, снимающего логические противоречия любого материала, попадающего в его сферу. Здесь следует сделать одну важную оговорку. Такого рода преобразование не есть изменение культа в целом, а есть расщепление культа как поведения

на культ и не-культ, что в литературе связано с появлением нарративных и рефлексивных произведений; сам автор сутры Мейкандар (meykaṇṭār), был бхактом, о чем говорят и написанные им вводные стихи к трактату. Но, продолжая оставаться бхактом, он сделал часть своего культа в части своей деятельности объектом отвлеченного логического знания; в другой же части своей деятельности он был субъектом культа во всей его целостности и полноте.

Здесь лишь самые общие черты культа в тамильской литературе бхакти были описаны при помощи предложенной автором структурной модели. Дальнейшая работа пойдет в основном по двум направлениям: во-первых, проследивание отдельных черт и элементов материала по различным источникам, во-вторых, сопоставление отдельных черт и элементов культа в литературе с чертами и элементами культа вне литературы.

Примечания

¹ Каждый текст создается в определенной *ситуации связи* автора (или авторов) с другими лицами, воображаемыми или существующими в действительности. Более точно: создание каждого текста предполагает *возможность* такой связи. Число разновидностей связи людей в поведении очень велико. В зависимости от разновидностей связи текст будет нести ту или иную функцию или ряд функций. Текст (или его часть) создается в определенной единственной ситуации, которую мы условно называем *субъективной ситуацией связи*, но он может восприниматься по-разному, в зависимости от времени и места в бесчисленном множестве *объективных ситуаций*, от которых мы сознательно отвлекаемся в нашем рассмотрении. И слово функция всегда будет означать функцию текста в субъективной ситуации. Понятие субъективной ситуации предполагает не только действительность, в которой создавался текст, но и изменяющееся внутреннее состояние автора текста, его внутреннее отношение к этой действительности. Это субъективная ситуация может не быть описанной в тексте; мало того, она может оказаться не реконструируемой на основании текста. Представляется, что такая реконструкция возможна только в том случае, если текст будет представлен как длящийся во времени или единственный акт поведения автора, определенным образом им же самим физически (т. е. графически, акустически и т. д.) объективизированный и внутренне обусловленный, а его создание – как такая разновидность поведения, содержанием которой является описание поведения. Но, описывая поведение, человек обязательно ведет

себя еще каким-либо иным образом, т. е. одновременно практикует другую разновидность (или разновидности) поведения. Если мы поставим себе задачей рассмотреть *связи* этих двух разновидностей, то вторая из выбранных нами будет выступать по отношению к первой как *функция текста*. Так, когда преподаватель пишет на доске текст, он не только создает его физически, но одновременно действует как агент связи (в данном случае – пространственной связи) с учениками, сидящими перед ним, и именно эта связь может быть выбрана произвольно, как функция текста. Но, не будучи преподавателем, он тот же текст мог написать у себя дома либо в той же аудитории, на той же доске, но для себя самого, скажем, для лучшего запоминания; в этом случае временная связь явится для того же текста мнемонической функцией. Но безусловно, что в данной субъективной ситуации одновременно будут действовать многие другие связи и соответственно автор текста будет одновременно вести себя многими другими способами. Принципиально субъективная ситуация неопишима, а функция текста безразлична по отношению к нему самому, хотя в частном случае она может быть описана. Все сказанное можно подытожить следующим образом: если создание текстов рассматривать как разновидность поведения, создание данного текста (или части) – как акт поведения, то функцией текста будет являться другой, одновременно совершаемый акт поведения, входящий в субъективную ситуацию как элемент, выбор которого определяется задачами и целями, поставленными перед собой исследователем текста.

² Перевод сделан по изд.: Die Hymnen des Rigveda / Hrsg. von T. Aufrecht, 3. Ausg. Bd I. Berlin, 1955. S. 242.

³ Die Hymnen des Rigveda. Bd I. S. 325.

⁴ Цит. по: Hymnes speculatifs du Véda, trad, du sanskrit par L. Renou. P., 1956. P. 189 (Collection UNESCO, serie indienne, ed. par Librairie Gallimard).

⁵ Культовую функцию текста, поскольку она установлена и рассмотрена вне культового состава текста, мы обозначим как *C*. В том случае, когда и состав текста указывает на ее существование, она будет обозначена как *C₁*. В том же случае, когда в тексте содержится описание создания текста автором как внешнего действия субъекта культа, функция будет обозначена как *S₁*. Круглая скобка отделяет состав от функции. В случае многоступенчатости описания и соответственно многостепенности функции последняя будет обозначена как *C*, *C₂*, *C₃*... и т. д. (соответственно этому, *S₁*, *S₂₋₂*, *S₃₋₂*...) и отделена от состава скобками.

⁶ Die Hymnen des Rigveda. Bd II. Berlin, 1965. S. 430.

⁷ Здесь мы не ставим себе целью ни выяснение природы культовой функции текста, ни ее определение через связь (см. пример 1). Достаточно будет заметить, что культовая связь есть частный случай так называемой *идеальной связи*, т. е. такой связи, один из агентов которой, или какое-

либо свойство этого агента, является воображаемым. То, что здесь условно названо «полем культа», есть сфера (временная и пространственная) действия культовой связи. Поскольку нас здесь интересуют только функция (в смысле ее наличия или отсутствия) и состав, а не происхождение функции и не причины различия в составе, то мы сознательно в данном рассмотрении отвлекаемся от социальной обусловленности, ибо выявление такой обусловленности потребовало бы иного выбора связи как функции текста либо оно потребовало бы рассмотрения культовой функции как вторичной по отношению к какой-либо иной. Исследование социальных условий возникновения и существования функций должно быть предметом особой самостоятельной работы.

⁸ *tivyappirapantam, tiruvāymoḷi, veḷiyiṭuvōr / es. rājam. ceṇṇai*, 1956. P. 1 (Священный свод, Слово священных уст / Изд. С. Раджам. Ченнай, 1956. С. 1).

⁹ *Ibid.* P. 2.

¹⁰ *paṭiṇorām tirumuṛai. ceṇṇai*, 1933. P. 11 (*caiva cittānta makācamajam*). (Одиннадцатый священный сборник. Ченнай, 1933. С. 11 (Общество шайва сиддханта)).

¹¹ *tirunānacampanta cuvāmikal tevāram, tiruccirappaḷi*, 1950, p. 499 (Деварам Тирунянасамбандара. Тируччираппалли, 1950. P. 499).

¹² *tirunāvukkaracu cuvāmikaḷ. tevāram, tiruccirappaḷi*, 1949. P. 472 (Деварам Тирунавуккарасара. Тируччираппалли, 1949. С. 472).

¹³ *cuntara murti cuvāmikaḷ tevāram, ceṇṇai*, 1949, p. 129 (Деварам Сундарамурти. Ченнай, 1949. С. 129).

¹⁴ *māṇikkavācakar, tiruvācakam / uraiyācīriyar navaṇita kuruṣṇa pāratīyār. iḷaṅkai*, 1954. P. 9 (*Маниккавасагар*. Тирувасагам / Комментар. Кришна Барадияр. Шри-Ланка, 1954. С. 9).

¹⁵ *Ibid.* P. 9.

¹⁶ Всякая выводимость будет обозначена в формуле стрелкой, указывающей выведенный элемент состава, в описательной таблице заключенный в круглые скобки.

¹⁷ В этом случае выведенный элемент состава обозначается там же знаком со штрихом.

¹⁸ См.: *Srimad Bhagavata / Ed. by F.V. Srinivasachariar, transl. V. Raghavan. Madras*, 1947. P. 271.

¹⁹ *cēkkilār. periya purāṇam. tirupaṇantāl sri kaci maṭattu veḷiyiṭu*, 1950. P. 29 (Секкилар. Перия пурана. Изд. монастыря Тирупананталь Каси. 1950. С. 29).

²⁰ *meykaṇṭatēvar. civaṇṇāpōtām. tiruvāvaṭuturaiyāṭina veḷiyiṭu*. № 77. 1954. P. 13 (Мейкандадевар. Учение о шиваитской мудрости. Изд. монастыря Тирувадатурей. № 77. 1954. С. 13).

СВАМИ РАМАЛИНГА – ТАМИЛЬСКИЙ РЕЛИГИОЗНЫЙ РЕФОРМАТОР¹

Рамалингасвами² был выдающимся поэтом и религиозным реформатором страны тамиллов, известнейшим йогом своего времени³. После Арунагири и Таюманавара тамильская религиозная поэзия не знала другого столь крупного поэта. Будучи самым ярким и оригинальным представителем бхакти в новой тамильской литературе, он явился вместе с тем и завершителем этого направления⁴.

Творчество Рамалинги представляет интерес для истории религиозно-реформаторских движений в Индии⁵, а также для этнографии. Комплекс легенд, связанных с жизнью поэта, дает вполне законченную с точки зрения классической этнографии картину: знамение, чудесное рождение, видение и общение с богом вместе с последующим раскрытием поэтического таланта, отказ от брака. Пожалуй, только удивительные йогические способности можно считать специфически индийским штрихом этой картины.

Важно выявить место творчества и идей Рамалинги в общем потоке индуизма и неоиндуизма. Дело в том, что под влиянием определенных общественных сдвигов с первой четверти XIX в. начинается общий кризис традиционного индуизма. Один аспект

© Дубянский А.М., перевод примечаний 6–8, 10–12, 15, 17, 29, 36, 38, 40, 43, 46 на русский язык, 2017.

Впервые опубликовано: Идеологические течения в современной Индии. М.: ГРВЛ, 1965. С. 161–173. Статья написана в соавторстве с П. Со-масундарамом.

этого кризиса выразился в попытках создать *новые универсальные религиозно-философские концепции*, для которых культ (как основа индуизма) становится чем-то внешним и малозначащим (Рамакришна, Вивекананда); другой – в попытках создать *новые религии* с предельно упрощенной концептуальной основой и упрощенным культом, не требующим участия специализированных религиозных групп (Рам Мохан Рай). Кажется возможным отнести Рамалингу к выразителям этого второго аспекта. Он не был поэтом шайва-бхакти в узком смысле слова, потому что, начав с поклонения Шиве, пришел к поклонению абстрактному «божеству всех религий». Он был религиозным деятелем, организовавшим и возглавившим новую религиозную секту, но не стал ни философом, ни теологом; идея бога в его произведениях не конкретизировалась в терминах, не приобрела определенности, не связывалась с общими категориями. Когда о Рамалинге говорят как об известном йоге, то имеют в виду, что он в очень большой степени обладал теми врожденными или приобретенными способностями, которые в современной литературе получили название йогических.

Еще при жизни поэта современники не были в состоянии провести грань между его реальной биографией и легендой о нем, чему немало способствовало и то обстоятельство, что сам он в стихах выступил творцом многих легенд о различных событиях своей жизни. Поэтому и мы наряду с фактами его жизни будем излагать легенды или события частично нереальные.

Рамалинга родился 5 октября 1823 г. в маленьком захолустном городке Маруттуре, входившем в Танджурский округ Южного Аркота. Его отец Рамаййа Пиллай, происходивший из касты *пиллай*, принадлежал к мещанско-интеллигентскому кругу. Уже в пожилом возрасте он женился шестой раз; от этого брака и появился будущий поэт. С его рождением связана такая легенда: как-то к Рамаййа и его жене (у них тогда было четверо детей – две дочери и двое сыновей) зашел шиваитский аскет; хозяйка так хорошо приняла его, что перед уходом он дал ей священного пепла и сказал, что, съев его, она родит «великого сына, который спасет мир»⁶. Рождение Рамалинга, по преданию, сопровождалось возникновением необычайно яркого света, озарившего все пространство на много миль вокруг. Это было воспринято родителями и всем народом как радостное знамение⁷. После смерти отца семья, главой которой стал теперь старший сын Сабапади Пиллай, переехала в Мадрас. Сабапади, учитель тамильского языка в школе, послал Рамалингу учиться к Сабапади Мудалияру, известному знатоку тамильского языка и литературы. Но мальчик

не хотел или не мог ничему научиться ни у него, ни у кого бы то ни было; однако сам он уже в детстве написал несколько стихотворений, исполненных любви к Шиве. Прочтя их, Сабапади Мудалияр отпустил его со словами: «Я не в состоянии учить этого юношу, чьи способности имеют несомненно божественное происхождение»⁸.

Часами простаивал Рамалинга перед зеркалом, сосредоточивая на своем отражении все мысли и чувства и пытаясь вызвать появление образа Шивы [или его сына Сканды-Муругана]. В стихотворении, созданном в девятилетнем возрасте, он так описывал образ [Муругана]:

Прекрасных ликов бога шесть сверкало;
Двенадцать плеч, увитых прекрасными гирляндами,
Лотосоподобные стопы, острое копьё, павлин,
Благой петух, ворон и чудесной красоты храм – вот что
В Танилай⁹ глаза мои узрели¹⁰.

Вскоре он с успехом заменил своего старшего брата в преподавании шиваитской литературы.

В Рамалинге всех поражала развившаяся с детства необычайная способность полностью подчинять себе собеседников, которые, как гласит предание, слушая его, совершенно утрачивали чувство времени. В этом отношении его можно сравнить разве только с Вивеканандой. Уже первые стихи Рамалинги, написанные простым языком и проникнутые большим чувством, сделали его одним из самых популярных в Мадрасе шиваитских поэтов: он еще не вышел из детского возраста, а у него уже появились ученики. Наибольшую известность среди них приобрел Тожувур Велаюда Мудалияр. Целиком поглощенный поклонением Шиве, пением шиваитских гимнов и сочинением стихов, Рамалинга вел аскетический образ жизни. Даже первую брачную ночь (согласно легенде, он женился совсем юным) он провел за чтением гимнов средневекового поэта-бхакта Маник-кавашагара. Вскоре жена, не желая мешать религиозным занятиям мужа, оставила его. Всю дальнейшую жизнь Рамалинги народное (а может быть, до какой-то степени и его собственное) воображение заполнило чудесами: он получал от Шивы пищу для себя и своих друзей, отгонял злых женских духов, вызывал дождь, заклинал змей, излечивал одержимых, полностью гипнотизировал людей, заставлял гореть масляную лампу, заправленную водой, и т. д.

Возможно, часть этих «чудес» была связана с проявлением действительно необычайно развитых у Рамалинги йогических спо-

способностей, при выработке которых он, по-видимому, начал сразу с высших ступеней йогической практики. Иные легенды, вероятно, основаны на подлинных случаях; объяснения им следует искать в йогической тренировке нервной системы. Так, рассказывали, что укус кобры не причинил Рамалинге никакого вреда: очевидно, яд оставался в месте укуса. Этому факту можно дать стигматическое объяснение: Рамалинга безусловно находился под обаянием пуранического рассказа о Шиве, задержавшем в своем горле яд. Небезынтересно отметить, что не только современники, но и большинство ныне пишущих о тамильском поэте относятся почти ко всем легендам с полным доверием.

Этот образ чудодея дополняется многочисленными рассказами современников о его необыкновенных врачебных способностях. Он умел мгновенно или быстро исцелять людей от ревматизма, язв и других болезней. Часто в качестве главного лекарства применялся «священный пепел Шивы», восхвалению которого поэт посвятил целое стихотворение:

Силой мантр обладает пепел,
Небожителей выше – пепел,
Прекрасный этот пепел,
Прославленный пепел,
Силой тантр обладает пепел,
В религии – этот пепел
Того, пламенеющего, частью кого является Ума –
Шивы из Мадуры священный пепел...¹¹

По традиции шиваитских бхактов Рамалинга совершает паломничество к шиваитским храмам и святыням; биографы говорят, что это было страстью его юности. Обычно он отправлялся вместе с друзьями и многочисленными учениками. Впоследствии он поселился вблизи Вадалура в деревне Читтивалагам, где прожил до самой смерти.

Поэту принадлежит несколько тысяч стихотворений, называемых *тируварутта* (*tiruvārṭṭā*), т. е. «стихи типа *па*, [созданные] божьей милостью [и во славу его]». Эти стихи, обращенные к Шиве и проникнутые пылкой любовью ревностного адепта, написаны на разговорном языке и по канонам тамильской средневековой поэзии. Они были объединены в шесть сборников, названных по традиции «Тирумурей»¹². В произведениях первых пяти сборников Шива оставался ясным и видимым богом, исполняющим свой танец в храме

Читрамбалам [или Чидамбарам], куда поэт совершил паломничество, когда ему было 16 лет¹³.

По-видимому, Рамалинга еще в раннем детстве познакомился со стихами наянаров (средневековых шиваитских святых) и с их житиями, изложенными в «Перияпуране» Секкилара. В ряде стихотворений он воспевал Сундарара, Аппара и других наянаров; влияние их сильно чувствуется в первых пяти сборниках.

В своих стихах Рамалинга использует весь комплекс атрибутов и образов Шивы: его стопы, лики; часто говорится о танце на сцене золотого храма в Читрамбаламе. В этот период он был по существу поэтом, возродившим литературу бхакти, и, возможно, тогда находил некоторую поддержку у шиваитских *матхов* (монастырей) Тамилнада¹⁴. Сам суровый аскет, он в своих произведениях усиленно рекомендовал воздерживаться от потребления мяса, но его проповедь аскетизма была очень мягкой. Главное зло человечества он видел в религиозной, кастовой и национальной розни, против которых горячо выступал как устно, так и в стихах: «Дурно губить себя бесплодно, вечно блуждая, о скитающиеся люди мира! Вы погрязли в племенных ссорах, розни, философских спорах и вражде религий и верований». Это, безусловно, прогрессивная черта общей концепции Рамалинги.

В ряде стихов выражено презрение к богатству, они содержат призыв к нестяжанию:

Ни малейшей жажды денег нет у меня,
И когда получил эти деньги однажды я,
То в колодец их бросил, в пруд их швырнул,
Как некогда бросил их в водоем мой отец¹⁵.

К 60-м годам религия Рамалинги заметно трансформируется. Шива все более превращается в безымянного абстрактного бога, пронизывающего собой всю вселенную, чистота (*пунья*) мыслится не как безгрешность, а как милость бога, а нечистота (*апунья*) – не как греховность или ритуальная нечистота, а как отсутствие милости бога; сцена храма в Читрамбаламе превращается в «сцену (*амбала*) чистого сознания (*чит*), на которой бог исполняет танец существования». Возможно, здесь сказывается и традиционное йогическое восприятие бога – связь с ним и сосредоточенность на мысли о нем совершенно заслоняли, а иногда и вовсе вытесняли самого бога, становящегося чем-то вроде повода для йоги и медитации. От идеи единства бога он переходит к мысли о создании единой общины верующих в «бога всех религий». Эта организация получила название *самраса-*

санмаргасанга – «общество единого пути всех религий». Безусловно наиболее интересным моментом концепции Рамалинги было то, что каждая отдельная религия рассматривалась там как большее или меньшее заблуждение и явное социальное зло и неизбежно вступала в противоречие с его «единой истинной религией».

Надо сказать, что первым в тамильской литературе бхакти эту идею выдвинул Тирумалар (около VIII в.), затем она повторяется в стихах Таюманавара, но только у Рамалинги получает законченный вид, становясь центральной идеей новой религии, сгруппировавшей вокруг себя членов секты¹⁶. Все эти новые мысли нашли отражение в шестом сборнике поэта. Приводимые отрывки могут дать представление о стиле и духе сборника¹⁷.

Видят ли все эти исступленно танцующие и одержимые
злым духом религии люди
Великий танец, который бог¹⁸ исполняет на сцене
вселенной?¹⁹

Они думают о вечности для себя,
Они не знают, что их ждет гибель;
Способны ли они изучить науку бессмертья?
Ты истины не знаешь²⁰; ты говоришь, что эти религиозные
фанатики отзываются
презрительно обо мне, видевшем танец бога
в Читрамбаламе и достигшем спасенья.

О ты, чье слово – амрита²¹!
Для каждого человека в каждом из миров есть только
один драгоценный, Сияние излучающий;
Эти религиозные фанатики, не зная, что такое бог,
рассказывают о нем всякие небылицы,
Подобно спорящим слепым из притчи о слепых,
увидевших слона.

Они не знают состояния, когда постигается наука
бессмертия.

О ты, девушка с глазами лани! Ты говоришь, что они
презрительно отзываются обо мне;
Но я видел танец мудрости, я вкушал сладчайшую
амриту истины.

Я вступил в самраса-санмарга-сангу, чей путь праведен,
И слова зла тех, кто прежде презирал меня, стали
словами сладости!

Я называю его Архатом²², Буддой;

Я называю его Нерожденным²³, я называю
его Нараяной²⁴;
Я называю его Шивой-разрушителем, я называю
его Ади-Шивой²⁵;
Я называю его Садашивой²⁶; которого вкушаю духом;
Я называю его Шакти-Шивой²⁷, я называю его Высшим;
Я называю его Брахманом, я называю его Высшим Богом;
Я называю его Чистейшим Брахмой, к которому стремятся;
Я называю его Высшим совершенным состоянием турии;
Я называю его Чистейшим Шивой; все эти проявления
лишь игра его йогической силы.
Ты спрашиваешь: приличествуют ли супругу моему,
танцующему в Читсабхе²⁸,
те имена, которые дают ему иные религии?
Да разве ты не видишь, что и имена богов будущих
религий – его имена?
Какое имя не приличествует тому, кто носил имя
сумасшедшего?
Да только ли имена богов тех религий!
Его имя – это твое имя и мое имя!
Имя всякой жизни – его имя!
И все это становится ясным для тебя, о подруга моя,
Когда ты видишь священный танец знания, который мой
супруг исполняет в Читсабхе!

В том же самом сборнике есть стихи, в которых проявляется вся непосредственность, весь пыл бхакта и которые, будучи глубоко религиозными, в специфическом смысле этого слова, никак не согласуются с индуистской теологией²⁹.

Ночь кончается, мне являются стопы бога,
Перед ними склоняясь, я радуюсь, взвейся, пламя огня!
Я вкусил бессмертия молока, взвейся, пламя огня!
Рассветает, золотые стопы здесь,
Почитая их, я радуюсь, взвейся, пламя огня!
Достиг чистоты я, взвейся, пламя огня!
Сон отлетел, солнце мне уже светит,
Грусть ушла, взвейся, пламя огня!
Вкусил я сладчайшей амриты, взвейся, пламя огня!
Страдание исчезло, сон отлетел,
Осталось лишь наслаждение, взвейся, пламя огня!
Мечта осуществилась, взвейся, пламя огня!

Мудрость явилась, аумкара³⁰ звучит;
 Все низкое исчезло, взвейся, пламя огня!
 Читсабху видел я, взвейся, пламя огня!
 Завеса сорвана, свет солнца явился мне.
 Свет божественный воссиял, взвейся, пламя огня!
 Моя пуджа³¹ принесла плоды, взвейся, пламя огня!
 Во мне тьма исчезла, свет воссиял,
 Амриты чистой я вкусил, взвейся, пламя огня!
 Сладчайшего вкусил я, взвейся, пламя огня!
 Я видел Отца моего, все препятствия устранил я,
 Мыслью возрадовался я, взвейся, пламя огня!
 Сиддхи³² могущество получил я, взвейся, пламя огня!
 Я видел Отца, пределов бессмертия достиг я,
 Мысль моя наслаждается, взвейся, пламя огня!
 В сиддхи могуч я, взвейся, пламя огня!
 Я мукти³³ достиг, и от мукти и знанье
 И сиддхи доступны мне, взвейся, пламя огня!
 Сиддхи сам стал я, взвейся, пламя огня!

Если Рамалингу, автора первых пяти сборников, тамильское шиваитское духовенство и *матхи* могли не только принять, но и активно поддержать, поскольку он, будучи поэтом-шиваитом, снискав себе славу и завоевав широкую популярность, еще более увеличил число приверженцев шиваизма, то Рамалингу, автора шестого сборника, выступившего против «всех отдельных религий», они должны были встретить враждебно. Именно шиваизму он причинил особенно большой вред, ибо увел в свою *самрасасанмаргасангу* значительное число ортодоксальных (или «чистых») шиваитов. Наиболее ученая часть последних подвергла резкой критике его новую религию, причем самым злейшим врагом стал Арумуга Навалар³⁴ (1822–1879 [или 1823–1876]), крупнейший тамильский литератор, один из зачинателей тамильской прозы. Интересно отметить, что в конце жизни Рамалинга выступил против индуизма вообще как в практической, так и в теоретической сферах. Он, видимо, с большим скепсисом относился к теории переселения душ и яростно нападал на обычай сожжения трупов, выдвигая в качестве аргумента то соображение, что выполнение этого обычая лишит *бога* возможности вновь вдохнуть жизнь в тела мертвых³⁵. По этому поводу он обратился с письмом к членам *самрасасанмаргасанги*. Вот его сокращенный текст³⁶.

Вы и Ваши близкие да вкусят от благодати бога из Читрамбалама. Мертвые снова будут живыми, поэтому, когда ваши близкие умрут, не печальтесь; не надо плакать, а надо сосредоточиться на мысли о боге из Читрамбалама. Если муж умрет, жена да не наденет наряд вдовы. Если умрет жена, муж далее поспешит жениться вторично. Если умрет ребенок, также не печальтесь. Не совершайте никаких похоронных обрядов. Час, когда бог Читрамбалама явит вам свою милость, близок. Он снова вернет к жизни всех приверженных *санге*.

Бог еще поднимет тех, кто был сожжен до появления моего письма, но отныне трупы сжигать не следует.

Это послание отличает тот напряженный, пророческий тон, который характерен для прозаических обращений и проповедей последних лет жизни Рамалинга. Кроме того, здесь, очевидно, уже начинает кристаллизовываться сектантская идея «спасения только своих», т. е. членов *санги*. Вероятно, чувствуя, что новая религия и вся организация ее приверженцев держится лишь на его личном обаянии, поэтическом даре и йогических способностях (приписываемые ему чудеса привлекали к нему многих), Рамалинга пытался найти какую-то синтетическую теологию для своей религии. Он создал очень неопределенную и эклектическую концепцию *адиты*³⁷ и пути к ней (*шаданты*), которая должна была, по его мнению, снять односторонность *шайвасиддханты*, *веданты* и других религиозно-философских систем, соединив их.

Последние стихотворения и письма Рамалинга, обращенные к членам *санги*, исключительно эмоциональны и поэтичны; возможно, они были написаны в обстановке растущей недоброжелательности, и поэт именно в них вложил призыв отбросить бесплодные мудрствования о вере и возвратиться к живой вере. В некоторых письмах и стихах он предупреждает единоверцев о своем скором уходе и обещает им бессмертие:

Всякий страх устранил я,
Милости амриту вкушаю я,
И навсегда покоя великую радость обретаю я³⁸.

Беспрерывно поклоняйтесь ему. Сейчас я запру эту дверь; отныне все вы знайте, что бог сейчас здесь, в этом свете³⁹, не ищите его потом и в другом месте, не теряйте зря времени; снова и снова думайте о нем, снова и снова называйте его, снова и снова размягчайтесь сердцем, мыслите о нем, снова и снова преисполнившись любви к нему, становясь ручьем слез, вновь и вновь увлажняющих ваше тело. Представляйте его себе, говоря о нем: «О амрита божественной

милости!», «О полнота благодати!», «О царь, исполняющий танец мудрости!»; приходите ко мне, Там прославляющему Его, о вы, люди мирской природы.

В бессмертной и великой жизни будем жить мы воистину; я не вещаю, я не выдумываю, я не лгу, я говорю истину. Настало время войти мне в золотой зал, зал сознания! Сосредоточьтесь, созерцая божественный образ его в свете пламени, как видно это в стихах двадцати восьми гимнов! Сейчас мы находимся в этом теле, потом же во всякое тело войдем⁴⁰.

Со смертью Рамалинги (июнь 1874 г.) связана следующая легенда. Заранее назначив день своей йогической кончины (*букв.* закрывание двери храма), он заперся в комнате, предупредив письмом, что, когда туда войдут, его уже там не будет, он исчезнет. «Я войду сейчас внутрь этой комнаты, чтобы пробыть там десять–пятнадцать дней. Войдя туда и посмотрев, не впадайте в сомнение. Если кто-либо и посмотрит, ничего не увидит: комната будет пуста – это бог так сделать повелит. Он не выдаст меня! Мы же прочь уйдем с телом чистоты, *аумкары* и знания. Бог такую милость окажет мне, после того как мы священную дверь затворим, на случай если чиновники распорядятся ее открыть»⁴¹. Собралось множество людей, встревоженная администрация (с которой, если судить по письму, Рамалинга был сильно не в ладах) вызвала полицию, окружившую дом; когда же по истечении указанного срока в комнату вошли, она оказалась пустой. Последнее письмо написано в несколько истерическом тоне и свидетельствует если не о тяжелом внутреннем кризисе поэта, то об известном кризисе его отношений с окружающими.

Ортодоксальное тамильское шиваитское духовенство и администрация и после смерти Рамалинги крайне отрицательно относились к его последователям и препятствовали распространению его стихов и писем. Тем не менее книги поэта издаются и поныне, а созданная им секта дожила до настоящего времени (в Тамилнаде сейчас насчитывается несколько десятков тысяч ее членов).

Авторы этой заметки не претендовали на подробный анализ, а старались познакомить индологов и историков религии с фактическим материалом о Рамалинге, одном из последних южноиндийских мистических поэтов и философов. Он как бы завершил начавшуюся с Арунагири новую традицию тамильского *бхакти*, которая в свою очередь являлась продолжением древней и средневековой традиции *шайва-бхакти*. Чтобы представления о творчестве и личности Рамалинги были более полными, мы отсылаем читателя к приложению, содержащему материалы о творчестве и жизни его предшественников в традиции гимновой литературы.

Приложение

Новая тамильская гимновая литература уже определенно не была *формально* связана с древней традицией шайва-бхакти: для нее не было места в рамках окончательно сложившихся 12 «священных сборников»⁴². Далее, обособление шиваитской теологии, выразившееся в возникновении нового направления и новой традиции *шайвасиддханты*, и обособление агиографии, приведшее к созданию тамильской пуранической традиции, естественно, суживали круг общих религиозных идей и представлений гимновой литературы. Вместе с тем, поскольку такие идеи появлялись, они нередко вступали в противоречие с ортодоксальным шиваизмом и с индуизмом вообще, служа выражением социального протеста, особенно протеста против брахманского господства в религии и образовании и против кастовой разобщенности, – оба эти явления весьма усиливаются с середины II тыс. н. э.

Другим важным обстоятельством является то, что новая гимновая литература представляет собой уже литературу в полном смысле слова, т. е. при наличии культовой функции специфически художественная, эстетическая функция не только существует, но и осознается и авторами, и читателями, чему в немалой степени способствовало быстро развивающееся с XVII в. книгопечатание в Южной Индии.

Предвозвестником этой литературы можно считать Арунагири, а ее вершиной – Таюманавара.

О жизни Арунагири (*aruṇakīriyār*) имеются лишь отрывочные и весьма неопределенные сведения. Известно, что он жил в XV в., что родился в Аннамалай в состоятельной семье. Преданье делает его противником вишнуизма и личным соперником поэта вишнуита Виллипуттурара, автора тамильской «Махабхараты».

Связанная с Арунагири легенда – обычный случай обращения шиваитского бхакта; в молодости будущий поэт был мотом и распутником; когда же, разорившись, он решил броситься с башни шиваитского храма, Шива спас его и вдохнул в юного гуляку любовь к богу и поэтический дар для его прославления.

Основное произведение поэта – собрание гимнов «Тируппухаж» («Священное восхваление»), состоящее из 1367 стихов; оно и по сию пору пользуется огромной популярностью среди тамилы. Три его поэмы, каждая из которых включает примерно сто стихов, посвящены Сканде [Муругану] – сыну и одной из манифестаций Шивы. В «Тируппухаж» Арунагири подробно описывает свою жизнь

до спасения его Шивой и свое обращение. Приводим один из стихов (№ 81), вошедших в «Тируппухаж»⁴³:

Он – бог всего и единственное начало; он – день и ночь;
 Он – содержание изреченной Веды, и вывод из этого
 содержания;
 Он – чистое знание; он – без завесы и без конца;
 Он – к освобождению путь; он непостижим;
 Он – вкушаемая богами бессмертья пища; он уничтожает
 орудия, каковыми являются наши пять органов чувств,
 и слово милости его мне даст
 избежать смерти; так существует он!
 Море пылало, демоны крича поднимались, весь мир
 восхвалял его, когда он, друг, прославляемый
 демонами-нагами, ехал на павлине с яростно
 распушенным хвостом, как на доблестном коне.
 Он – глава небожителей; он – сын Парвати⁴⁴, он, кто
 вскормлен был молоком, которое давали ему полнившиеся
 груди звезд-Дев, – наша жизнь;
 И он – Высший бог, пребывающий одновременно в трех
 явлениях – на горе Кайласе, в молочном море и в лотосе⁴⁵.

Великий тамильский религиозный поэт Таюманавар творил в период некоторого оживления религиозной жизни Тамилнада. Именно в это время на Юге Бески проповедовал католицизм, Умару Пулавар – ислам, Пиллай Перумаль – вишнуизм. Таюманавар в своих стихах сочетал как бы три религиозно-философских направления: по характеру личного отношения к богу и по форме своих стихов, отразивших это отношение, он был шайва-бхактом; его теологической концепцией являлась *шайвасиддханта*; его взгляд на личные возможности адепта в достижении совершенного знания и конечного освобождения был чисто йогическим. Вместе с тем его концепция в наиболее общей части близка ведантистской.

Таюманавар родился в 1705 г. Отец его был советником *найка* (управителя) Тричинополи [Тируччираппалли] и принадлежал к касте *пиллей*. Поэт получил прекрасное классическое образование (изучал тамильский, санскрит и обе литературы) и после смерти отца занял его должность. Однажды, согласно легенде, он увидел Мауна-гуру (из рода Тирумулара). И попросился к нему в ученики, но гуру в ответ молчал. Таюманавар стал всюду ходить за молчавшим гуру, пока тот не взял его в ученики и не стал обучать *шайвасиддханте*. Женившись

по желанию родителей в раннем возрасте, Таюманавар после смерти жены сделался аскетом и поселился в Рамешвараме. Он посещал шиваитские святыни, его проповеди и наставления имели громадный успех, его окружало множество учеников, среди которых наиболее известными были Арулеяр и Кординкарей Ньяни. Умер он в Рамнаде в 1742 г. главой местного *матха*.

В своих стихах Таюманавар отождествлял Шиву с его энергией (*шакти*). Он не считал Шиву богом, связанным с определенным культом, полагая, что тот является богом всех религий, объектом религиозной связи всех людей. Танец Шивы в Чидамбараме представлялся ему игрой бога, порождающей все явления вселенной. Громадную роль в религии Таюманавара играло внутреннее отношение адепта к богу: для него не только достижение конечной цели, но и сам процесс общения с богом был «бесконечной радостью». Согласно традиционному представлению литературы бхакти, душа адепта мыслилась им как возлюбленная, а бог как возлюбленный. Всякая религия, по мысли поэта, также являлась игрой Шивы и давала возможность общения с ним. По-видимому, здесь на Таюманавара оказали большое влияние разнообразие религий в Южной Индии того времени и известная веротерпимость индуизма вообще.

Таюманавар считал второстепенным любой внешний эффект йогической практики. Ее основной смысл он видел не в чудесах, личном могуществе и всесилии, а в достижении «внутреннего состояния полного знания и чистоты». С этим же было связано и его отношение к культу вообще как к чему-то второстепенному, а иногда и мешающему достижению конечных целей религии.

Вот перевод нескольких стихов Таюманавара, могущих дать некоторое представление о его религиозно-философской концепции⁴⁶.

I, 2

Что же такое он, преисполненный милости, он – полнота
радости, он – вездесущее сияние, о котором
невозможно сказать, где оно, здесь или там?

Что же такое он, расцветающий, как жизнь жизни, во всех
десяти миллионах вселенных, где бы он ни пожелал
остановиться, он, чья милость разлита во всем пространстве?

Что же такое он, недоступный уму и речи?

Что же такое он, о ком непрерывно ведутся споры
повсюду, между миллионами последователей десятков
религий, которые говорят: «его бог», «мой бог»?

Что же такое он, кто всегда существует как наслаждение,
как сиддхи, кто сильнее всего в мире, кто вездесущ
и повсюду распространен?

Что же такое он, кто сверх того существует вне границ
дня и ночи?

Он то, что соответствует моему созерцанию; всеми зримыми
мною вещами он является!

Он то, что я в молчании вызываю в своем воображении,
что я созерцаю, чему молюсь.

I, 3

В бесконечном числе мест я рождался; в этих рожденьях
бесконечное множество имен я носил.

У меня было бесконечное множество родичей и близких;
вследствие моей кармы в бесконечности тел
я перебивал и бесконечность дум передумал
в своих прежних рожденьях.

Бесконечность ласк родительских, будучи ребенком,
в прежних рожденьях я испытал; в бесконечности
адских и небесных миров я жил.

Бесконечности различных благих богов в прежних рожденьях
я поклонялся, бесконечных религий я придерживался.

И поэтому с помощью силы чистого знания и мудрости,
природу бога и души познав, да склонимся мы перед
высшим богом, являющимся невыразимой
бесконечностью красоты, мудрости и блаженства.

Перед этой обителью Высшего молчания, прославленной
в бесконечных ведах, произнесенной в бесконечности
слов, перед нашим богом, этим состоянием турии,
перед этой тучей, изливающей ливень немислимой
радости, да склонимся мы.

6

Я не поклоняюсь тебе в каком-то одном образе;

И духом не стремлюсь к тому, чтобы для поклонения тебе
нарвать цветов, росой окропленных: ведь на какой
цветок ни посмотрю – в нем сам ты пребываешь;

А если тебе молитву вознесу, мне стыдно будет; ведь
вездесущий – ты и во мне присутствуешь, и когда тебе
я поклоняюсь, то поклоняюсь я себе наполовину;

а правильно ль такое почитанье?
Ты сам – эфир, акаша, ты – все пять стихий,
ты – звук божественный, ты – Веда, ты – веданта;
Ты – знание шрути высшее, ты – семя в почве знания,
ты – семени того побег;
Ты – мое зренье, мысль моя и знание мое числа и буквы;
Ты – состояние молчанья, что есть к освобождению путь;
Таков ты, о милость дающий бог, исполняющий танец
радости в зале
Мудрости, что мысли недоступна!

200

Обладая йогической силой, можно необъезженного коня
или бешеного слона приручить;
А также медведя иль даже яростного тигра, связав ему пасть;
Можно льва подчинив, ему на спину сесть;
Можно взять ядовитую змею и заставить ее танцевать;
Положив ртуть в пылающий огонь, можно, в любой из пяти
металлов ее превращая, так жить, этим себя держа;
Можно ходить среди людей, оставаясь невидимым;
Самих небожителей можно приказам своим подчинять;
Можно вечно быть юным; можно во всякое тело входить;
Можно идти по воде, в нее не погружаясь;
Можно быть над огнем, не горя;
Да что там! – Несравненного могущества сиддхи
можно достичь;
Но насколько труднее, подчинив свою мысль, стать своим «Я»
с «Ним» единым и состоянья достичь, в котором бог
превращается в истину,
В сознание моем пребывающее знание и исполненное света
блаженство.

Примечания

¹ Предлагаемая работа содержит материалы, вряд ли известные за пределами Индии. Стихи Рамалинги, Арунагири и Таюманавара, публикуемые в статье и в приложении, впервые переведены на русский язык. Авторы благодарят В.Н. Топорова, внимательно просмотревшего рукопись.

² *irāmalīṅkam* или *irāmalīṅkar*, иначе (*karuṅkuli*) *irāmalīṅkapiḷḷai*; к его имени обычно прибавлялись почетные слова *aṭi* либо *cuvāmi* (*swāmi*)-*kaḷ*;

часто его называли *vaṇṇalār* «великий», «безмернощедрый». Далее все тамильские и санскритские слова, а также названия тамильских книг в сносках будут даны в транслитерации.

³ Краткие сведения о Рамалинге см.: *M.S. Purnalingam Pillai. A primer of Tamil literature. Madras, 1904. P. 188; V.R. Ramachandra Dikshitar. Studies in Tamil literature and history. L., 1930. P. 120, 122–123; J.M. Somasundaram Pillai. Two thousand years of Tamil literature. Madras, 1959. P. 367–374.*

⁴ Краткие сведения об Арунагири, Таюманаваре и тамильской гимновой литературе Нового времени помещены в приложении. Там же даны и переводы нескольких стихов этих поэтов.

⁵ Творчество Рамалинги не имело самостоятельного светского содержания. Его стихи сейчас воспринимаются шиваитами Юга едва ли не как древние гимны.

⁶ См. об этом: *irāmaliṅkā aṭikaḷar varalāṟu. lipkō veḷiyūtu. № 51. Madras, [S. a.]. P. 10–12 (Жизнь Рамалинга Свами. Изд. Лифко. № 51. Мадрас. [б.с]. С. 10–12).*

⁷ Это типичный для шиваитского бхакти сюжет легенды; точно такое же знамение предшествовало земному рождению шиваитского поэта Сундарара [*ceṅkiḷār, tīruttonṭarṇpurāṇam (paṇṇiraṇṭāmtirumuṟai). tīrucciāppaḷli, 1950. P. 5 (Секкилар, Пурана о священных рабах [Шивы]. (12-й священный сборник). Тируччираппали, 1950. С. 5).*

⁸ *irāmaliṅkā aṭikaḷar varalāṟu. P. 14 (Жизнь Рамалинга Свами. С. 14).*

⁹ *taṇḷai [или tīruttaṇi] – шиваитская святыня близ Мадраса. [Здесь расположен известный храм Муругана].*

¹⁰ См.: *irāmaliṅkā aṭikaḷar varalāṟu. P. 17 (Жизнь Рамалинга Свами. С. 17).* Здесь и дальше сохранено лишь деление на строки: размер и аллитерация тамильского стиха, разумеется, не могут быть переданы; перевод везде буквальный.

¹¹ *irāmaliṅkā aṭikaḷar varalāṟu. P. 41. (Жизнь Рамалинга Свами. С. 41).* Ума – одно из имен супруги Шивы. [Падигам, первая строфа которого здесь приводится, принадлежит не Рамалинге, а Тирунянасамбандару. См.: *Tēvāram. Hymnes śivaïtes du pays tamoul / Ed. établié par T.V. Gopal Iyer, sous la direction de F. Gros. Vol. I. ṇāṇacambandār. – Publ. de l'Institut Français d'indologie. № 68,1, 2178. Pondichéry, 1984. – Примеч. А.М. Дубянского.]*

¹² *irāmaliṅkā swami, tiruvaruḷ-pā-tirumuṟai (Рамалинга Свами. Сборник стихов о священной милости) / Ed. by S.M. Kandaswami Pillai. Madras. 1924.*

¹³ Необходимо отметить, что Рамалинга – один из первых тамильских прозаиков; по настоянию Сабапади Мудалияра он в легкой и доступной прозе изложил «Историю царя Ману и его сына». Его манере позднее следовали многие тамильские авторы.

¹⁴ Крупный индийский историк Рамачандра Дикшитар так передает биографию Рамалинги: «С юности он возымел пристрастие к шиваитским храмам. Не учась, быстро овладел всей литературой. Ему было шестнадцать лет,

когда он совершил паломничество к храму в Тирувоттриюре. С этого времени он начал думать об атмане, его сущности и природе и стал учителем и проповедником. <...> Он построил храм в Вадалуре. Арутпа – блестящее воплощение его страстной любви к богу, духовного прозрения и поэтического таланта» (см.: V.R. Ramachandra Dikshitar. Studies in Tamil literature and history. P. 122–123).

¹⁵ См.: irāmaliṅkā aṭikaḷar varalāru. P. 62–63 (Жизнь Рамалинга Свами. С. 62–63).

¹⁶ См. kalaik-kalañciyam (Тамильская энциклопедия), ceṇṇai (Madras), 1955. II. P. 67–68.

¹⁷ irāmaliṅkācuvāmikaḷ, tiruvarutpā (āṅvātutirumuṇai). ceṇṇai 1942 (1952). P. 265–266 (Рамалинга Свами. Стихи о священной милости (6-й сборник. Ченнай, 1942 (1952) С. 265–266).

¹⁸ vaḷḷal – безгранично щедрый, великий – эпитет бога.

¹⁹ maṇṇam – сцена.

²⁰ Здесь мы сталкиваемся с интереснейшим моментом. В шиваитских гимнах Шива мыслился как жених возлюбленной, а поэт, воспевающий его, как невеста, возлюбленная, жаждущая соединения со своим женихом или супругом. В этом стихотворении автор обращается на «ты» к подруге возлюбленной, которая символизирует вообще «третье лицо религиозной связи», в данном случае – людей, не зараженных религиозным фанатизмом, но и не нашедших еще правильного пути к Высшей истине. Сходное явление наблюдается и в суфийской поэзии.

²¹ Скр. amṛta – пища бессмертия.

²² Архат – высший идеал человека: абсолютно совершенное и всезнающее существо, поведение которого непредсказуемо. Понятие «архат» фигурирует в буддизме хинаяны и в джайнизме.

²³ Скр. ajā – один из эпитетов бога Брахмы.

²⁴ Верховный бог, высшее существо, отождествляемое с Вишну.

²⁵ Шива как начало всего сущего.

²⁶ Манифестация Шивы, в которой он выступает в качестве еще не обретшего форму видимого образа.

²⁷ Шива как проявление своей божественной творческой энергии.

²⁸ citsabhā – букв. зала (или – «совет», «собрание») мудрости.

²⁹ irāmaliṅkācuvāmikaḷ, tiruvarutpā... (Рамалинга Свали. Стихи о священной милости. С. 221–222). Возможно, что приведенные ниже десять трехстиший написаны в форме народной песни, исполнявшейся во время *унди* (игра девушек). Тогда перевод рефрена untīraṅga (um “вверх” + tī “огонь” + + raṅga “лети”) надо считать неверным; исходя из иного способа деления слов, при котором допускается, что в слове untī i для размера переходит в ī, его следует переводить не «взвейся пламя огня», а «играй в *унди*», «лети (в стремительной игре) *унди*».

³⁰ Аумкара – Мистическая формула (А + U + М), божественный звук, заполняющий все пространство.

³¹ Пуджа – Акт почитания, молитва, обряд.

³² Сиддхи – Сверхъестественная сила, йогические способности.

³³ Мукти – конечное освобождение, соединение с богом, слияние с первичной реальностью; это также прекращение всякой деятельности, всякого мышления. С точки зрения индуистской теологии и йогической концепции освобождения последнее трехстишие бессмысленно, ибо после достижения *мукти* не может быть ни знания, ни *сиддхи*.

³⁴ M.S. Purnalingam Pillai. A primer of Tamil literature. P. 188. В глазах ортодоксов Рамалинга с его представлением «об одном боге всех религий» являлся чуть ли не атеистом, прежде всего потому, что посягнул на практическую, обрядовую сторону индуизма.

³⁵ Возможно, здесь сказала и йогическая традиция (идущая еще от *тантр*), которая уделяла телу исключительно большое внимание, считая его важнейшим инструментом духа, его драгоценным вместилищем.

³⁶ *irāmalinḱācuvāmiḱaḷ, tiruvaruṭpā..., vasaṇappakam*, 11 (Рамалинга Свами. Стихи о священной милости... Изречения. С. 11).

³⁷ Адита – запредельное состояние.

³⁸ *irāmalinḱā atikalar varalāru*. P. 59 (Жизнь Рамалинга Свами. С. 59).

³⁹ Речь идет о созерцании божественного в свете пламени (например, масляной лампы), что не является чем-то специфически йогическим, но чему Рамалинга уделял особое внимание.

⁴⁰ *irāmalinḱācuvāmiḱaḷ, tiruvaruṭpā, vasaṇappakam* (Рамалинга Свами. Стихи о священной милости. Изречения).

⁴¹ Ibid. Интересно отметить еще одну «чудесную» деталь йогической биографии Рамалинги. Никому из пытавшихся его сфотографировать это не удалось. Известное же его изображение, получившее за последние 50–60 лет широкое распространение в Тамилнаде, является фотоснимком с фигурки Рамалинги, вылепленной из глины.

⁴² См.: *Пятигорский А.М.* Материалы по истории индийской философии. М., 1962 (гл. III–IV).

⁴³ *aruṇaḱirināṭar, tiruppukaḷ*. 161. *сеппай*, 1946. P. 93 (Арунагиринадар. Священное восхваление. 161. Ченнай, 1946. С. 93).

⁴⁴ Парвати – супруга Шивы и мать Сканды.

⁴⁵ То есть он и Шива, и Брахма, и Вишну.

⁴⁶ *tāyumaṇasuvāmiḱaḷ, tiruppāṭalkaḷ, сеппай*, 1937. P. 1–3 (Таюманавар. Творения. Ченнай, 1937. С. 1–3); более подробные сведения о жизни поэта и переводы нескольких сот его стихов содержатся в кн.: *Lehmann A.* Die Hymnen des Tayumanavar. Gutersloh, 1935.

Перевод примечаний 6–8, 10–12, 15, 17, 29, 36, 38, 40, 43, 46
с тамильского А.М. Дубянского

СЕМИОТИКА. МИФОЛОГИЯ. ПСИХОЛОГИЯ. КУЛЬТУРА

О классификации форм поведения
в древнеиндийской психологии

Психологизм древней
и средневековой индийской
литературы

О категориях лингвистической
психологии

Категория состояния
в лингвистической психологии

Общая модель культового
поведения в тантризме с точки
зрения лингвистической
психологии

Некоторые общие замечания
о мифологии с точки зрения
психолога

Опыт мифологического
комментария

Некоторые замечания об изучении
индийских философских текстов
и комментариев: опыт
психологического исследования

«Знание» как «знак личности»
в духовной культуре Древней
Индии

О КЛАССИФИКАЦИИ ФОРМ ПОВЕДЕНИЯ В ДРЕВНЕИНДИЙСКОЙ ПСИХОЛОГИИ

Для истории психологии исключительно важно установить, где и когда поведение человека, став самостоятельным объектом исследования, было впервые осознано как обособленный предмет, определенным образом классификационно расчлененный. В Индии, стране, очевидно, бывшей тем местом, где в глубокой древности психология сделала свои первые шаги, мы находим опыт построения общей модели поведения. Эта модель была построена древнеиндийскими авторами в связи с рассмотрением ими вопроса о практике аскетизма и на материале этой практики. Стремясь сделать изложение вопроса более конкретным, мы попытаемся описать эту модель, начав с ряда сведений о древнеиндийском аскетизме¹.

Классификация форм поведения как «внешнего поведения» и «эмоционального отношения к объектам внешнего поведения» существует в Индии так же давно, как и аскетизм; *теоретически* буддийская этика безразлично относится к внешнему поведению, поскольку внутреннее отношение уже устранено, но *практически* считает невозможным устранение эмоционального отношения без отказа от внешнего поведения, т. е. без аскетизма.

На протяжении тысячелетий аскетизм играл определенную роль в индийской культуре, особенно в различных культах, а также

Впервые опубликовано: Доклады Академии педагогических наук РСФСР. М., 1961. № 5. С. 109–114. Представлено действительным членом АПН РСФСР Б.М. Тепловым.

в этических и философских системах древней и средневековой Индии. Литературные и этнографические данные дают нам информацию о многих разновидностях индийского аскетизма². Было сделано несколько попыток классификации индийского аскетизма на основании целей, которые он преследовал в том или ином случае, или на основании различий внешнего характера. Сначала мы приведем определение аскетизма, на базе которого будет сделана попытка классификации (наиболее общей) его древнеиндийских разновидностей.

*Аскетизм – это такое явление, когда человек систематически, сознательно и целенаправленно (имеется в виду культовая цель) ведет себя таким образом, который резко и явно отличается от образа поведения остального коллектива*³. К этому определению необходимо сделать одно уточнение. Хотя основным в определении аскетизма является поведение, отступающее от нормы, т. е. либо качественно иное поведение, либо поведение, выступающее как гиперфункционирование или гипофункционирование⁴, в целом аскетизм более характеризуется *устранением* от различных видов поведения в его социальной, психической, физиологической и других сферах.

Отрывок из раннесредневекового буддийского источника («Жизнь Будды» Ашвагхоши) может дать представление о различных видах аскетизма в Древней Индии, вызвавших резкое осуждение Будды, когда он посетил «лес аскетов».

VII. II) ... (царевич) обратился к аскету, который сопровождал его:

12) «Поскольку я не знаю искусства и способов аскезы и в первый раз вижу место, где упражняются аскеты, – ты должен рассказать мне, к чему предназначается тот или иной способ».

13) И тогда поведал ему, превосходнейшему из Шакьев, обладающему мужеством быка, тот, дважды рожденный, который аскезе себя посвятил, о различных способах аскезы и о ее плодах:

14) «Не (потреблять) никакой пищи, которая производится в селениях, но лишь листья (растений), растущих в воде, а также плоды (их), корни и воду – таков образ жизни аскетов, соответствующий святой традиции. Другие же разновидности аскезы таковы:

15) Некоторые аскеты, как олени, траву пожирают, другие прозябают, подобно птицам, опавшими колосьями питаюсь, иные вместе со змеями живут, а есть такие, что, лишь воздухом в лесу живя, сами превращаются в муравьиные кучи.

16) Аскеты есть еще, что существуют, питаюсь тем, что камнями себе добудут, такие есть еще, что едят лишь, что схватить зубами смогут, иные же объедки поедают от пищи, что они другим готовят.

17) Некоторые постоянно мочат волосы себе водой... У тех же, что подобно рыбам в воде постоянно пребывают, тела становятся стянутыми, как у черепах.

18) Одни за это достигают неба, другим за их мучения выпадает рождение в мире людей (в их будущем воплощении)...»⁵.

Согласно легенде, Будда возражал не только против самоистязаний, нарисованных в этой легенде, но и против того, что здесь одни эмоции (например, боль, страх, отвращение) подавлялись во имя других, почти всегда связанных с культом (желание достичь рая или более высокого состояния на земле в следующем рождении), тогда как его собственная концепция поведения аскета, порой, правда, весьма неясная, предполагала либо известное равновесие между внешним поведением и эмоциями, либо устранение последних. Уже сам характер описания этих видов аскезы указывает на отношение к ним автора как к аномалиям поведения; можно предположить, что такое отношение было свойственно не только древнейшей буддийской среде, но и буддистам начала и середины I тыс. н. э.⁶

По-видимому, в буддизме было распространено мнение о негодности умерщвления тела и извращения поведения как средств совершенствования интеллекта и сознания. Легенда о смерти Будды-человека связана с нарушением Буддой одного из важнейших запретов – употребления в пищу мяса⁷. Вместе с тем буддизм хинаяны теоретически, в формулировке «закона зависимого происхождения», провозгласил, что только устранение деятельности органов чувств (т. е. внешнего поведения) приводит к устранению желаний, привязанностей, иначе говоря, к устранению всей эмоциональной сферы, всякого внутреннего положительного или отрицательного отношения к объектам, с которыми человека связывают его органы чувств. Это является, грубо говоря, целью едва ли не всякого индийского аскетизма.

Резкая критика Буддой аскетизма, как она описана у Ашвагхоши, показывает прежде всего отрицательное отношение ко всякому *культовому* аскетизму, всегда тесно связанному с обрядом. О позитивном аспекте этой критики мы можем лишь догадываться на основании высказываний Будды о том, что «хочу» должно быть уничтожено не извне, т. е. не посредством изменения или устранения внешнего поведения, а посредством воли и разума, изнутри. Возможно, что этот позитивный аспект предполагал известное равновесие между «внешним» и «внутренним» видами аскетизма, как мы предлагаем условно назвать две основные разновидности древнеиндийского аскетизма, связанные с отказом от той или другой разновидности поведения.

На основании ряда данных можно предположить, что легендарная история Ашвагхоши отражала отношение раннего буддизма к аскетам – отношение, характерное прежде всего для середины I тыс. до н. э., когда аскеты принимали, по-видимому, значительное *косвенное* участие в эксплуатации населения; их содержание должно было ложиться тяжким бременем на общину, от производственной жизни которой они устранились. Кстати, это обстоятельство нисколько не противоречит тому факту, что в своем генезисе индийский аскетизм сам мог быть связан с усилением эксплуатации членов общины, с распадом родоплеменной организации, с возникновением раннегосударственных образований и с реакцией на засилие брахманов в религиозной и идеологической сферах. Середина I тыс. до н. э. в Индии была временем, когда произошла «смена мировоззрения» и отрицательное отношение к брахманам внутри общины и к аскетам внутри и вне общины являлось одним из симптомов этого «переворота»⁸.

В Бхагавад-Гите – источнике, относящемся, вероятно, к этому же времени, критика внешнего аскетизма и утверждение внутреннего даны гораздо более четко; в основе этой критики лежит четкое разграничение эмоциональной сферы и внешнего поведения.

В начале Гиты (главы I, II, III) рассказывается, как Арджуна, предводитель клана Пандавов, перед битвой объезжает строй своей рати, но затем, при виде врагов, Кауравов, среди которых находились его родичи, сверстники, учителя, он начинает скорбеть о них, ему становится больно и тягостно думать о предстоящем сражении. Он, ослабев, роняет свой лук, и с уст его срываются слова: «Чем убивать этих чтимых гуру (наставников), лучше нищенством жить нам здесь, в этом мире» (II, 5)⁹. [Очевидно, что автор Гиты, вложив в уста Арджуны эту фразу, сознательно противопоставил самое страшное действие (убийство наставника) тому, что всего позорнее для воина, – нищенству. Здесь очень трудно сказать, подразумевал ли автор под словом *bhaikṣhya* просто жизнь посредством сбора подаяния или жизнь аскета, собирающего подаяние (в палийском каноне *bhikkhu* – «монах», «аскет»)]. Тогда его колесничий Кришна стал объяснять ему, что он должен сражаться с Кауравами не для удовлетворения желания власти, а ради исполнения долга воина, для которого должны быть «равны несчастье и счастье, неудача и достижение, поражение и победа...» (II, 38). Чувство направлено на результат действий, поэтому следует воздерживаться не от самих действий, а от чувств, направленных на пользование плодам этих действий: «Итак, на дело само направь усилие, о плодах не заботясь; да не будет плод дела твоим побуждением, но и бездействию не предавайся» (II, 47), и далее:

«Кто ни к чему не стремится, с приятным и неприятным встречаясь, кто не ненавидит, не вожделеет – стойко того сознание» (II, 57).

Здесь ясно осознаются *три ряда явлений* – сознание, эмоции, внешнее действие (на санскрите соответственно *prajñā, indriya, karmān*); полное устранение эмоций приводит к прогрессу «разума» или «мудрости» (*санскр. buddhi*). Последняя категория не относится к предмету нашего рассмотрения, поскольку она не входит в систему поведения, представленную в Гите; в этой системе эмоции относятся к внешнему действию как стимул, мотив, причина и цель этого действия, а сознание (для которого в некоторых случаях употребляется термин *cetas*, например в II, 65) фигурирует как осознание внешнего действия.

Далее, чтобы глубже разъяснить и обосновать построенную им теорию поведения, автор Гиты устами Арджуны задает самый важный для нас здесь вопрос: «Если ты ставишь мудрость (разум) выше действия... то почему к столь ужасным делам ты меня побуждаешь?» (III, 1). В контексте Гиты этот вопрос имеет два плана: первый план – практический, этический, – «не будет ли служить прогрессу мудрости полный отказ от действий?», т. е. то, что мы здесь назвали внешним аскетизмом; второй план – теоретический, психологический, – «означает ли прекращение внешних действий прекращение поведения вообще?». И устами Кришны автор отвечает на оба вопроса сразу: «Не начинающий дел человек бездействия не достигнет; и не таким аскетизмом (здесь *samnyasanam*) он совершенства достигнет. Ведь никто никогда не миг не пребывает без действий, ибо все действия он производит невольно, в силу качеств, рожденных природой» (III, 16); и, наконец: «Итак, совершай без привязанности должное дело; высшего достигает тот, кто не привязан, принимаясь за дело» (III, 19).

Здесь содержатся утверждения, которые можно сформулировать следующим образом: аскетизм бездействия не есть истинный аскетизм, так как бездействие есть не прекращение поведения вообще, а лишь поведение, один ряд которого устранен, поведение с нулевым внешним действием; устранение внешнего действия принципиально не устраняет эмоционального компонента действований вообще, а в частном случае даже усиливает этот компонент; истинный аскетизм есть полное устранение всей эмоциональной сферы, без которой никакое действие не может отрицательно влиять на сознание и разум¹⁰.

Кроме того, есть еще одна интересная особенность в модели поведения в Гите. Эта особенность заключается в том, что внутрен-

нее, эмоциональное отношение к объектам, на которые направлены внешние действия, не рассматривается по отношению к самим этим действиям как предшествующее последним, идущее после них или совпадающее с ними во времени. Напротив, здесь мы имеем дело с абстракцией, в которой акты внутреннего и внешнего поведения представлены пространственно как параллельные ряды, как два компонента разложения спектра поведения.

В основе же этики Гиты лежит «внутренний аскетизм», т. е. такое поведение, из которого полностью устранен эмоциональный элемент, поведение с нулевым первым членом корреляции «эмоция – внешнее действие».

Таким образом, если критика внешнего аскетизма ранним буддизмом носит преимущественно негативный характер, то в Гите она основана на психологической теории поведения, практическим применением которой и является этика Гиты с ее внутренним аскетизмом.

На основании приведенных выше фактов и соображений по поводу этих фактов можно сделать следующие выводы.

1. При классификации древнеиндийского аскетизма необходимо ставить вопрос, какую сферу поведения должна была изменить или устранить та или иная форма аскетизма? Отвечая на этот вопрос, основываясь на данном в начале статьи определении, все разновидности древнеиндийского аскетизма можно отнести либо к внешнему аскетизму, заключающемуся в устранении поведения внешних действий, либо к внутреннему аскетизму, заключающемуся в устранении эмоционального отношения к объектам, на которые направлены внешние действия.

2. Отношение раннего буддизма и Бхагавад-Гиты к внешнему аскетизму, очевидно, явилось реакцией на чрезвычайное распространение отшельничества и нищенства в Индии середины I тыс. до н. э. – распространение, имевшее значительные последствия социального характера, поскольку есть сведения о том, что именно в этот период масштабы отшельничества в Индии приняли характер национального бедствия.

3. Внешний аскетизм почти всегда был связан с культом, в то время как аскетизм раннего буддизма и Гиты в гораздо большей степени носил этический характер¹².

4. Внутренний аскетизм Гиты основан на древнеиндийской теории поведения в одном из ее вариантов; классификация поведения в Гите представляет собой параллель некоторым положениям современной психологии. Однако последнее положение нуждается в большей конкретизации. С одной стороны, мы видим в Гите модель

поведения, в основе которой лежит двучленная корреляция, любой из членов которой может быть нулевым. С другой стороны (и это, может быть, самое важное), в Гите намечается и механизм, регулирующий соотношение этих двух членов в их динамике. Оказывается, что превращение внешнего действия, внешний *аскетизм*, не только не ослабляет эмоциональную сферу, а напротив, может усилить ее, привести к аффектам, срывам (выражаясь языком Гиты, сделать из аскета «Играющее чувство»); во многих случаях внешний аскетизм приводил к психическим расстройствам, и иногда очень серьезным. Об этом свидетельствует, между прочим, и то обстоятельство, что одно из тяжелейших патологических состояний психики – каталепсия, носит название *sannyasiroga*, т. е. «болезнь аскетов»¹².

Известно, что устранение всех (или большей части) внешних воздействий, всякой действенной связи с внешними объектами, причем именно такое устранение, которое идет извне, приводит к резкому нарушению корреляции «среда–психика» и дает сильный патологический эффект. Это недавно (1952–1957 гг.) было убедительно показано на проведенных в Канаде Д.О. Хеббом и его сотрудниками опытах искусственного вызывания временного помешательства. В процессе этих опытов здоровых, интеллектуально развитых и осведомленных о цели опыта людей помещали на различные сроки в особые камеры с кондиционированным воздухом, в которых были устранены внешние раздражители почти всех органов чувств. Через различные промежутки времени подопытные, которые в этих камерах были обречены на полное «внешнее» бездействие, оставаясь наедине со своим внутренним миром эмоций и мыслей, иначе говоря, которые временно вели себя, как «внешние» аскеты, стали обнаруживать симптомы различных психических расстройств, от галлюцинации и расщепления личности до кататонии¹³.

Вряд ли существует сейчас какая-либо психологическая теория, не учитывающая соотношение внешнего действия и внутренней эмоциональной сферы как фактора, регулирующего поведение. Но в этом смысле для нас наибольший интерес представляют пространственные модели поведения и психики. Модель одного из крупных психологов первой половины нашего столетия Курта Левина является в известном смысле параллелью модели поведения в Гите. По модели Левина, психическое равновесие (*equilibrium*) есть равновесие между сферой эмоций и потребностей и выполнением внешнего действия. Устранение этого равновесия приводит к усилению напряжения психики¹⁴.

Из вышеизложенного видно, что древнеиндийский аскетизм, как и всякий другой, воплощает в себе *негативную* сторону ряда связей (аскетизм вообще есть определенный *тип поведения*, могущий присутствовать в *ряде* связей). Существуют связи (в том числе и культовая связь), *внутри* которых реализуется поведение, включающее в себя действия, направленные на устранение других связей (всех или некоторых из них). В настоящем сообщении и было показано, что это устранение может совершаться двумя способами – «внешним» и «внутренним». Однако с введением коммуникативного подхода (т. е. подхода, в основе которого лежит противопоставление «*поведение–связь*», и противопоставление «внешнее действие – внутреннее отношение» оказывается *внутри поведения*) это устранение предстанет перед нами в ином виде, а именно: либо как устранение поведения, либо как устранение связи. Последний случай будет означать, что *то же* поведение включается в *иную* связь. (Лишение же поведения *всякой* связи будет выступать как *нулевая* связь.) Вот такое устранение и образует негативную сторону связи, которая особенно сильно выражена в таких индийских религиозно-этических системах, как буддизм и джайнизм. *Позитивная* же сторона связи гораздо сильнее выявлена в *культе* (для Индии в двух основных индуистских культах – шиваизме и вишнуизме).

Примечания

¹ При относительно небольшом количестве терминов, обозначающих аскетизм, наиболее употребительным является санскритское слово *tapas* (в основном конкретном значении «жар», от *tap* – «нагревать».) Соответственно «аскет», «отшельник» обозначались в санскрите словом *tapasvin*. В значении «аскетизм» *tapas* употребляется со времен Ригведы (например, в Ригведе X, 109, 4) до позднейшего Средневековья. В этом значении слово перешло во многие индийские языки, например в тамильский (*tapasu*). Слово «аскетизм» по своему происхождению соответствует санскритскому (*древнегреч.* askeo – «упражняться», «трудиться», «проявлять активность»). Оба слова указывают на определенное состояние, характеризующееся напряжением, усилием; может быть, в санскрите это более относится к внутреннему состоянию, чем к внешнему действию. См.: Böntlingk O., Roth R. Sanskrit Wörterbuch. St. Petesburg, 1861. Bd. 3. S. 23b, 245. Словарь современного русского литературного языка. М.; Л., 1948. Т. 1. С. 203; Boisacq E. Dictionnaire Etymologique de la langue Grecque. Heidelberg, P., 1923. P. 88. Другим употре-

бительным санскритским словом с несколько более конкретным содержанием является слово *saṃnyāsa* (или *saṃnyasanam*) – «оставление», «покидание», «(само)отречение» (и, соответственно, *saṃnyāsin* – «аскет»).

² Пример классификации индийского аскетизма дает книга польского исследователя Л. Скужака об индийском аскетизме (*Skurzak L. Études sur L'origine de l'ascétisme indien. Wrocław, 1948*). В этой книге автор делит всех индийских аскетов на «бродящих по дорогам и селениям», «живущих в лесу» и «бродивших в лесу», причем последние, по его мнению, возникли ранее остальных и генетически восходят к доарийским культам.

³ Это относится и к физиологическому функционированию, разумеется, лишь постольку, поскольку оно осознается и контролируется.

⁴ Первое часто недооценивается при изучении вопроса. Если обратиться к средневековым индийским культам, то шиваитский аскетизм предполагал полное половое воздержание, а тантристский – крайнее усиление половой жизни, имевшей непосредственно культовое значение.

⁵ Asvaghosa. *Das Leben des Buddha* (tibetisch und deutsch herausgegeben von F. Weller). Leipzig, 1926. S. 58–59.

⁶ Тамильская поэма конца I тыс. н. э. «Кундалакешы» (являющаяся тамильским пересказом древней палийской легенды) также подвергает критике аскетов – приверженцев едва ли не всех основных культов тогдашней Индии, противопоставляя им идею «истинного аскетизма»: «Разве ты не видишь, что... отказ от одежды, загрязнение глаз и тела пылью и пеплом, перенесение жестокого холода либо купание в пламени... сбор подаяния, бритье головы – все это лишь одни слова, отвращающие от истинного аскетизма».

⁷ *Mahāparinibbāna sutta* / Transl. by T. Rhys Davids. *Sacred Books of the East*, XI. Oxford, 1879.

⁸ Результатом этого «переворота», социальная база которого нам пока неизвестна, явилось возникновение ряда новых религиозных и философских систем, важнейшими из которых были ранний буддизм, джайнизм, теизм Бхагавад-Гиты и философская теория ранних упанишад (особенно Брихадараньяки, Иша и Чхандогья-Упанишад), разумеется, лишь поскольку в последнем случае можно говорить о единой теории.

⁹ См.: Бхагавад-Гита / Пер. и примеч. Б.Л. Смирнова. Ашхабад: Изд-во АН Туркменской ССР, 1960. В дальнейшем ссылки будут делаться на главы и шлоки.

¹⁰ В третьей главе Гиты есть еще одна категория, не относящаяся к поведению, – *tanas*, этим словом, по-видимому, обозначался психофизиологический комплекс мозговых центров, управляющих деятельностью органов чувств (в этот комплекс, согласно древнеиндийским представлениям, входили и двигательные центры). В иерархии психологических категорий Гиты «манас» занимает место выше чувств, но ниже разума.

¹¹ Так, в II, 42–46 Гиты содержится критика культа, связанного с Ведами – священными книгами Древней Индии. В этих шлоках говорится, что «буква Веды возбуждает желание, устремляет к раю, сулит, как плод кармы (здесь «карма» – вся сумма прошлых действий), рождение, полна предписаний, обрядов для достижения богатства и власти». Этика Гиты основана на действии, за которое человек не может получить желаемое, так как желание лежит в эмоциональной сфере, которую следует устранить. Всякое же культовое действие (молитва, обряд и т. д.) связано с желанием достижения какой-либо вещи или состояния, поэтому оно и отвергается Гитой, также как и Буддой в версии Ашвагхоши.

¹² Paisajakalpam, 235 / Ed. by M. Jaganathan Naidu. Madras, 1906.

¹³ Интересно отметить, что у подопытных наблюдались еще и такие явления, как нарастание мистических настроений, появление чувства «единения с космосом» и т. д. Об этих опытах см.: *Hebb D.O.* The motivating effects of exteroceptive stimulation // *American Psychologist*. 1958. Vol. XIII. № 3; *Heron W.* The pathology of Boredom // *Scientific American*. 1957. № 1; *Lilly J.C.* Mental effects of reduction of ordinary levels of physical stimuli on intact healthy persons // *Psychiatric Research Reports of the American Psychiatric Association*. 1956. № 5. P. 10–28. Новейшие данные по экспериментальному отключению от внешнего мира, а также ряд общих положений теории «Недодачи информации» содержатся в статьях Миллера, Камерона, Лилли, Холта и др., помещенных в сб.: *Psychophysiological Aspects of Space Flight. Symposium*. 26–27. VI. 1960 / Ed. by B.E. Flaherty. N. Y., 1961.

¹⁴ *Lewin K.* A Dynamic Theory of Personality. N. Y.; L., 1935. P. 58–60.

ПСИХОЛОГИЗМ ДРЕВНЕЙ И СРЕДНЕВЕКОВОЙ ИНДИЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

0.1. Понятие «*психологизм*» применительно к письменному тексту может быть *операционально* определено следующим образом:

а) когда в тексте преобладает описание внутреннего мира человека, а не его внешнего поведения;

б) когда в тексте наряду с описанием *внутреннего мира* бытовыми словами присутствует и *истолкованные* при помощи *специальных* (или технических) терминов, предполагающих существование *особой психологической* теории;

в) когда текст в *целом* направлен на *осознание* человеком (читателем, слушателем) своего психического состояния и на последующее изменение этого состояния (если осознание не изменит его *ipso facto*).

0.2. Понятие «психологизм» применительно к европейской неспециальной психологической литературе исчерпывается обычно условием «а», тогда как применительно к индийской наиболее существенны «в» и «б», из которых условие «а» как бы вытекает.

0.3. Причины психологизма индийской литературы невозможно установить, исходя из аргументации внешнего (социального, антропологического и т. д.) порядка.

1. Здесь, однако, возможны некоторые предположения, связанные:

1.1) со структурой древнеиндийского языка, понимаемого в самом широком смысле (уорфовском) и с предположительной изначальной для индийской культуры билингвистичностью;

Впервые опубликовано: Тезисы докладов симпозиума по теоретическим проблемам восточных литератур. М., 1966. С. 88–91.

1.2) с весьма ранним осознанием фактов языка как некоторых абстракций, могущих и *не иметь* смысла в отношении *действительного* положения вещей (отсюда буддийская теория «беззнаковости», «беспонятийности» как признаков высшего психического состояния);

1.3) с особым характером диалогического мышления древних индийцев, каковой может быть описан на основании изучения некоторых ранних *упанишад* и буддийских *сутр*.

2. Последнее обстоятельство представляется особенно важным и могущим быть конкретизированным следующим образом.

2.1. Если условно полагать, что типичные для античной и средиземноморской культуры тексты (например, Ветхий Завет, трагедии, ранние Евангелия) выступали в функции ответа на вопрос их читателей или слушателей, то, исходя из содержания этих текстов, вопрос этот можно было бы сформулировать так: «Что нам делать?» (или «Как нам жить?» и т. п.).

2.2. Если же таким образом рассматривать типичные индийские тексты послеведийского периода, то для них вопрос будет сформулирован совсем иначе, а именно: «Кто мы?».

2.3. Такой способ рассмотрения и сопоставления текстов различных культур и эпох может иметь смысл лишь в том случае, если этим обоим «вопросам» приписывать самостоятельную, независимую ценность. Иначе говоря, я исхожу здесь из предположения, что вопрос «Кто мы?» задается не для того, чтобы выяснить, «Что нам делать?» (и, соответственно, наоборот). В общем, можно полагать, что в основе прагматики античного, библейского и евангельского текстов лежало *познание образа действий*, а в основе прагматики *упанишад* и буддийских *сутр* – *самопознание*.

3. При более узком сопоставлении античной трагедии с буддийскими сутрами обнаруживается еще одно любопытное различие чисто психологического характера.

В античной трагедии решающим фактором сюжета является *незнание* героем своей *судьбы* (или собственной своей природы), которая мыслится как то, что определяет сюжет в целом. Более конкретно: герой там поступает так, а не иначе вследствие того, что он не знает действительного положения вещей или «себя», что одно и то же. Но это знают хор и зритель. Знание приходит к герою с его гибелью или ценой гибели.

В буддийской же сутре всякий персонаж становится *действующим* лицом лишь постольку, поскольку он *уже все о себе знает*. И это знание есть бесконечно более важное, чем внешние события его жизни.

О КАТЕГОРИЯХ ЛИНГВИСТИЧЕСКОЙ ПСИХОЛОГИИ

0.1. Лингвистическая психология имеет своим предметом *текст поведения*, т. е. поведение, рассматриваемое в его возможности быть каким бы то ни было способом зафиксированным. (Текст в смысле уже зафиксированного поведения, обозначенный как текст *B*, явится частным случаем текста поведения, обозначенного как текст *A*.) Выражаясь в терминах общей семиотики (Morris, 1938), предметом лингвистической психологии окажется вся прагматическая область, в свою очередь рассматриваемая семиотически, т. е. в ее синтаксическом, семантическом и прагматическом аспектах.

0.2. Поведение рассматривается на конкретном уровне данной живой системы (living system, J.G. Miller, 1961)*. *Живой системой* называется объект, для которого рассматриваемая разновидность поведения возможна и значима как для субъекта поведения. Это может быть пояснено таблицей, ячейки которой показывают возможность и значимость пяти разновидностей поведения на четырех уровнях живой системы.

0.3. Поведение рассматривается в определенном временном плане. В пределах рассматриваемой части текста поведения какая бы то ни было временная характеристика может либо иметь значение

Впервые опубликовано: Симпозиум по структурному изучению знаковых систем. М.: Изд-во АН СССР, Москва, 1962. С. 103–108.

* Неизвестно, какую работу использовал автор. Вероятно, “Living systems: Cross-level hypotheses” J.G. Miller.

(*хронический план*), либо не иметь значения (*ахронический план*). Описание должно проводиться последовательно в двух этих планах. (*Синхронное* рассмотрение, очевидно, будет относиться все-таки к хроническому плану, поскольку оно, отвлекаясь, преобразует временные изменения в пространственные различия, предполагая при этом первые существующими.)

Разновидность поведения

Уровень живой системы	Артику- ляция	Речь	Пение	Сигнали- зация по Морзе	Рисова- ние
Язык, ротовая область	++	--	--	--	--
Человек	--	++	++	+-	++
Микросоциум	--	+-	--	++	--
Социум	--	+-	--	+-	--

1.0. Все тексты *A* даны в наблюдении, эмпирически, как наборы различных *элементов* (действий), различным образом расположенных во времени относительно друг друга. На основании общности признаков тексты *A* объединяются в *типы поведения*. Типология зависит от системы оценок признаков, предложенных тем или иным исследователем. Представляется, что можно выделить ряд самых общих критериев типа.

1.1. Тексты *A* могут отличаться по наличию или отсутствию одного или нескольких элементов. Выбор элементов определяется и *членимостью* текста, в свою очередь зависящей от размера текста, т. е. от подробности описания поведения на данном уровне в данных условиях. Говоря иными словами, различие будет состоять в наблюдаемых изменениях состояния данной живой системы.

1.2. В оценке типа может иметь значение и то, входят ли в набор элементов текста *A* действия, заключающиеся в создании текста *B* данного или другого акта поведения, своего или чужого, настоящего, прошедшего или будущего поведения. С другой стороны, каждый элемент типа может быть оценен по признаку, относится ли он к тексту *A*, тексту *B* текста *A*, либо к тому или иному *порядку описания* внутри текста *B* текста *A*. (*B* условно включен и *мыслительный текст*.) В этом смысле, говоря об *A*, мы имеем дело с категорией *порядка поведения*, которому в *B* соответствует *порядок описания*. Переходу описания с одного порядка на другой всегда соответству-

ет какой-то описанный акт текстового поведения, называемый *преобразователь порядка описания*, по отношению к которому все акты поведения, лежащие внутри следующего за ним описания, будут *внетекстовыми*. Очевидно, что оценка и сопоставление типов возможны только на уровне одного и того же порядка описания (и соответственно поведения).

1.3. Время может входить в критерий типа в *абстрактно-хронологическом плане*, т. е. когда при рассмотрении поведения имеет значение, происходило ли данное действие до, после или одновременно с другим (что обозначается соответственно знаками: –, +, 0), либо в *хронометрическом плане*, т. е. когда имеет значение длительность текста или его отдельных элементов.

2.0. В лингвистической психологии поведению противопоставлена категория связи. Тип поведения предполагает временное отношение актов, действий; связь – это сумма обстоятельств, условия и действий, относительно которых предполагается, что все то время, в течение которого происходит (т. е. изменяется!) поведение, они остаются неизменными. Это ясно видно на примере порядков описания в тексте *В*. В начале «Евгения Онегина» вся часть текста до слов «Так думал молодой повеса..» содержит изменение поведения, в течение которого процесс «думанья» героя предполагается неизменным, т. е. относительно каждой фразы, каждого слова в этих строках можно сказать, что они находятся внутри действия «думал».

2.1. Связь – это то, что всегда будет являться тем, чем обуславливается различие между двумя одинаковыми актами поведения, основным источником разнообразия в поведении. Одинаковые, сходные или сопоставимые друг с другом последовательности актов поведения будут противопоставлены связи как тип поведения – месту, в котором это поведение реализуется, как типологическое единство – топологическому разнообразию.

2.2. В общем случае тип поведения независим от топоса. Применительно к тексту *В* это будет означать следующее: как текст, взятый в целом, так и фрагмент текста не могут быть однозначно истолкованы в смысле одного конкретного порядка описания, порядка поведения, т. е. в смысле связи, в которой создавался весь текст, поскольку она не нашла в нем своего описания. Так фраза «Когда же черт возьмет тебя?», будучи вырванной из текста, не может указывать ни на порядок описания (в данном случае на четвертый), ни на преобразовательные описания (в данном случае: «И молча думать про себя...»). Применительно к *А* это означает, что наблюдаемый акт

или последовательность актов поведения не могут быть однозначно истолкованы в смысле одной конкретной связи. Так, взятые сами по себе такие действия, как преломление хлеба, едение жареных зерен или пахтание масла, не могут указывать на соответствующие разновидности культовой связи (здесь соответственно: христианство, тантризм, ведийская религия), поскольку они могут выступать и в других связях.

2.3. То, что в *B* выступает как преобразователь описания, являясь актом или последовательностью актов текстового поведения в смысле создания *конкретной разновидности текста* (как, например, в приведенном отрывке из «Онегина»: «Так думал», «И молча думать про себя», или в случае с телефонным разговором: «позвонил», «набрал номер», «взял трубку»), в тексте *A* выступает как акт или последовательность актов поведения, специфических для конкретной разновидности связи в смысле установления или воспроизведения последней. Такие акты или их последовательности мы условно называем специфическим для данной разновидности связи поведением или просто *специфическим поведением*. Это поведение отграничивает и во времени одни акты неспецифического поведения от других, т. е. не только воспроизводит разнообразие поведения, взятого одновременно, пространственно, но и членит процесс поведения, рассматриваемого как последовательность изменений состояний системы взаимодействия «субъект – объект».

2.4. В этом смысле специфическому поведению, как относящемуся к связи, будет противостоять в поведении, реализуемом внутри этой связи, так называемое маркированное поведение, которое как психологическая абстракция относится к совсем иному уровню, нежели специфическое поведение. Последнее существует как нечто абсолютное, существующее само по себе, поскольку существует связь. Первое обнимает те черты в рассматриваемом типе поведения, относительно которых можно с большей степенью вероятности предположить, что они указывают на данную конкретную разновидность связи, нежели на какую-либо иную. И наоборот, при наличии ряда типов поведения мы назовем маркированным тот тип, о котором можно с большей степенью вероятности сказать, что он реализуется внутри данной связи, нежели о других рассматриваемых типах. (В то же время мы можем и сравнивать две разновидности связи с той точки зрения, насколько сильно маркировано поведение, реализуемое внутри каждой из них, и в этом смысле можно говорить о данной связи как о связи, поведение которой более маркировано, чем поведение другой.)

2.5. Поскольку преобразователю текстов *B* и *A* соответствует специфическое поведение, мы можем себе представить поведение не только как последовательность различных актов неспецифического поведения, отграничиваемого от другой последовательности специфическим поведением, но и как последовательность, расчленяемую и внутри себя актами специфического поведения. Таким образом, и в тексте *A* становится возможным говорить о порядке связи, соответствующим порядку описания *B*.

Попытаемся теперь разъяснить это несколько иным образом. Мы предполагаем, что всякий тип поведения может оказаться в топосе всякой связи. Предположив обратное, мы лишили бы реального смысла противопоставление «тип поведения – топос связи». Равным образом мы можем сказать, что, каково бы ни было описанное в тексте *B* поведение, ему может предшествовать любой преобразователь описания. Но при этом очевидно, что если речь идет о *непосредственно предшествующем* (в смысле номера порядка) преобразователе описания, то такое утверждение будет заведомо ошибочным. Возьмем такой пример. Текст: «Услышав обращенный к нему вопрос, он сказал: Простите меня, пожалуйста, но я не могу вам ответить, ибо я – глухонемой и вообще много лет тому назад умер» – будет явной бессмыслицей с точки зрения непосредственного предшествующего прямой речи преобразователя описания («услышал... сказал»). Но всегда можно как бы «подобрать» такой преобразователь описания, который сделает любое последующее описание реальным и с точки зрения непосредственно предшествующего преобразователя. Таким «подобранным» преобразователем могли бы быть слова «во сне», «уже погрузившись окончательно в бредовое состояние», и многие другие. Разумеется, что такой преобразователь может лежать и вне текста *B*, выступая как акт специфического поведения, преобразующей порядок связи.

Из вышеизложенного следует, что: а) противопоставление «поведение – связь» имеет смысл только относительно данной конкретной связи данного порядка, б) понятие маркированности поведения имеет смысл только относительно данной конкретной связи, по отношению к которой все последующие акты специфического поведения выступают как акты неспецифического поведения, в) все оценочные характеристики поведения (такие, например, как «правильность», «эффективность», «нормальность» и т. д.) всегда лежат за пределами поведения и относятся к сфере той конкретной связи, которая избрана исследователем в качестве предмета изучения.

3. С точки зрения истории психологии интересным является тот факт, что вполне осознанное и четкое противопоставление действия связи было впервые описано в философских частях древнеиндийского эпического комплекса Махабхарата, в частности в Бхагavadгите (II, III, IV, XVIII, 26).

Библиография

Morris 1938 – *Morris Ch.W.* Foundations of the theory of signs // International encyclopedia of unified science. Vol. 1. № 2. Chicago: The Univ. of Chicago Press, 1938.

КАТЕГОРИЯ СОСТОЯНИЯ В ЛИНГВИСТИЧЕСКОЙ ПСИХОЛОГИИ

0. «Состояние», или «начальное внутреннее состояние», в настоящем рассмотрении употребляется как технический термин, обозначающий особое понятие, являющееся результатом абстракции как от *типологического*, так и от *топологического* аспектов поведения. Топологическая абстракция, производимая при выработке этого понятия, состоит в том, что в *субъективной ситуации связи* (являющейся абстракцией от связи субъекта и объекта поведения) мы отвлекаемся от самой связи, искусственно оставив одно субъективное. Типологическая, временная абстракция заключается в том, что мы допускаем существование суммы каких-то условий, уже сложившихся у субъекта к началу нашего рассмотрения (или описания) его поведения. Эти условия являются результатом каких-то предшествующих ситуаций и реализуемого в них поведения, но поскольку наблюдение поведения никогда не может начаться с его начала, *ab ovo*, поскольку оно всегда начинается во времени с чего-то неизвестного, предшествовавшего наблюдаемому и выводимого из последнего, эти начальные субъективные условия можно представить себе как нечто определяющее наблюдаемое поведение, взятое в целом, т. е. типологически и топологически. (Разумеется, что аналогичным образом можно, абстрагируясь от субъективных условий, предположить и начальное объективное состояние.) Состояние в нашем рассмотрении является

Впервые опубликовано: Симпозиум по структурному изучению знаковых систем. М.: Изд-во АН СССР, 1962. С. 108–112.

именно тем, что будет лежать в основе различия ряда *одновременно* рассматриваемых субъективных ситуаций, в которых все наблюдаемые или описываемые значимые моменты одинаковы. Знание состояния наблюдателем повышает предсказуемость поведения.

1. Принципиальная методика синхронного рассмотрения поведения в смысле состояния представляется примерно так. Сильное изменение ряда одновременно существующих и известных наблюдателю субъективных ситуаций вызовет различное у различных субъектов поведение, различные ответы. От этого различия мы и приходим к выводу о существовании различных состояний, которые уже сложились у этих субъектов до начала эксперимента или наблюдения, но не выявились в первой из рассматриваемых во времени субъективных ситуаций, т. е. на первом этапе наблюдения или эксперимента. Здесь, разумеется, самой серьезной проблемой будет проблема: каким же должно быть это «сильное одинаковое изменение»? Ведь, допуская существование какого-то «предситуационного» состояния, мы тем самым предполагаем, что воздействие даст столько же различных эффектов, сколько будет существовать одновременно рассматриваемых субъектов. И далее: что значит сильное и одинаковое? Ведь всякое объективное воздействие будет и количественно, и качественно объективно неравным самому себе в различных точках ряда субъективных ситуаций. Очевидно, что воздействие должно быть сильным в том смысле, что оно вызовет изменение в таких фундаментальных моментах, существование которых можно предположить для большинства субъективных ситуаций *данного* субъекта, т. е. в моментах наименее ситуационных. И очевидно, что воздействие должно быть одинаковым в том смысле, что оно вызовет изменения в моментах общих для большинства субъективных ситуаций *различных* субъектов, т. е. в моментах наименее личностных. И в этом отношении очень интересна идея А.В. Герасимова (Институт народов Азии АН СССР), который предположил, что такими моментами являются прежде всего моменты *волевые* (желание или нежелание чего-либо), противопоставленные *волевым*, т. е. моментам, удовлетворение которых в поведении контролируется и между которыми возможен выбор. План предположенного Герасимовым идеального эксперимента таков: следующим за начальным этапом поведения идет этап, включающий в себя полное удовлетворение всех желаний субъекта, входящих в первую субъективную ситуацию, каковы бы ни были эти желания у данного субъекта и каково бы ни было в этом отношении различие между субъектами. Третий этап покажет различия в поведении субъектов, предположительно основанные на различиях

их состояний, предшествующих начальному этапу наблюдения или эксперимента. Нам представляется, что можно наметить следующие принципиальные различия в поведении субъектов на третьем этапе идеального эксперимента.

Типологические различия: *изменение типа* поведения, *неизменение типа* поведения, *многопорядковость* поведения, включая *текстовость*.

Топологические различия: *изменение топоса* поведения, *неизменение топоса* поведения, *многопорядковость топоса* поведения.

(В этой классификации нам безразлично, как именно меняется тип поведения и в какой иной топос он перемещается.)

Вышеприведенные различия и соответствующие им состояния можно обозначить соответственно как f, b, g и α, β, γ .

2. Перечисленные шесть состояний можно назвать *простыми*, т. е. любая одна буква будет как бы минимумом общей характеристики поведения в смысле состояния. Сочетаниями букв будут обозначены сложные состояния; a, b (и α, β) не являются отрицанием одного другим – это независимые характеристики; запрет этих сочетаний не является естественным. Наряду с некоторыми другими запретами он устанавливается при анализе акта поведения, не только синхронно рассматриваемого, но и рассматриваемого как минимальная часть текста поведения. Исследование конкретных текстов ряда разновидностей показывает, какие сложные состояния можно считать наиболее вероятными. Слова «простой» и «сложный» здесь употребляются условно, поскольку в синхронном рассмотрении все возможные состояния будут одинаково простыми и несводимыми. Применительно к конкретным рассматриваемым текстам их можно было бы назвать *минимальными* и *максимальными*.

3. Размер текста или длительность времени поведения могут быть сколь угодно велики. Таким образом, начальное состояние может относиться к поведению, описываемому сколь угодно подробно в пределах от минимальной части текста до целого текста и от мгновенного акта до целой жизни субъекта. В последнем случае оно будет, очевидно, входить как пространственный элемент в оценку личности. В случае же установления состояния с точки зрения мгновенного акта поведения мы можем его представить как своего рода мгновенный срез личности, рассматриваемой как временной континуум.

4. Синхронное рассмотрение должно учитывать и переход от одного состояния к другому, который, очевидно, можно себе представить как своего рода набор состояний, приписываемых одному субъекту и наблюдаемых исследователем, стоящим как бы в конце текста

поведения данного субъекта. Этот набор строится ахронически как анкета, где не имеет значения ни расположенность элементов относительно друг друга, ни длительность действий, являющихся содержанием этих элементов, ни логистические отношения элементов, ни то, продолжается ли действие к моменту составления такой анкеты.

5. Такого рода набор, как и отдельное действие, может быть приписан не только субъекту, но и любому тексту (как в смысле *A*, так и в смысле *B*), включающему в себя тексты поведения одного или нескольких субъектов.

6. Вместе с тем следует иметь в виду, что в общем случае состояние находит свое разрешение в поведении, т. е. что для перехода в следующее состояние необходимо время, в течение которого реализуется текст поведения. Это время может быть сколь угодно большим и сколь угодно малым в зависимости главным образом от уровня живой системы.

7. Идея начального состояния, весьма сходная с вышеизложенной, была известна с древней и средневековой индийской религии и философии под именем концендии трех исходных тенденций (гун), обозначающих, соответственно, инертность, сознательность и активность (тамас, саттва, раджас). Всякое поведение (бытовое, культовое, мифическое) может быть семантически истолковано в смысле трех гун, которые проявляются в любом наблюдаемом или мыслимом феномене, включая и самих себя. Последнее обстоятельство указывает еще и на структуральность индуистской модели вселенной.

ОБЩАЯ МОДЕЛЬ КУЛЬТОВОГО ПОВЕДЕНИЯ В ТАНТРИЗМЕ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ЛИНГВИСТИЧЕСКОЙ ПСИХОЛОГИИ

0. Объектом рассмотрения является здесь комплекс культовых действий, практиковавшихся в средневековых индуистских сектах, известных в истории религии под название *тантристских*. Данный выбор был обусловлен следующим: несмотря на то что большинство действий в тантризме в случае их рассмотрения на уровне *поведения вообще* является тривиальным, те же действия, будучи рассмотренными как специфически культовые, приобретают совершенно иной смысл, образуя особую семиотическую систему. Так, например, на бытовом уровне рассмотрения акт еды не будет обладать каким-либо иным, отличным от самого себя, смыслом. В ритуальном же приеме пищи этот акт приобретает новое значение, различное для различных культовых систем (в христианстве – евхаристия, вкушение тела и крови Спасителя; в иудействе – воспроизведение мифологического принятия манны в пустыне и т. д.). Иными словами, тип поведения будет здесь знаком, тоpos же – десигнатом. Поведение адептов тантризма будет описано на уровне микроколлектива (одно лицо, пара лиц, семья, община).

Впервые опубликовано: Симпозиум по структурному изучению знаковых систем. М.: Изд-во АН СССР, 1962. С. 112–118. Статья написана в соавторстве с А.В. Герасимовым.

Область проявления	Основная тенденция (гуны)		
	Тамас	Саттва	Раджас
Виды движения	Центробежное	Центростремительное	Орбитальное
Субстраты вселенной	Время	Мысль	Пространство
Состояния вселенной	Разрушение	Сохранение	Создание
Состояния поведения	Желание	Познание	Действие
Характер живого существа	Косность	Ясность	Страстность
Этапы процесса речи	Склонность к созданию слова	Внутреннее формирование слова	Произнесение слова
Состояния бытия	Наслаждение	Сознание	Существование
Состояния психики	Глубокий сон	Сновидение	Бодрствование
Части тела живых существ	Половой орган	Пупок	Сердце
Части растений	Листья, цветы	Ствол, стебель	Корень
Объекты почитания	Демоны, духи	Боги	Предки
Боги	Шива	Вишну	Брахма
Саттва	Джива, воплощенная душа	«Я», атман	Божество
Тамас	Неодушевленная природа	Элементы природы	Одушевленная природа
Раджас	Психика, органы чувств	Интеллект	Жизненный дух (прана)

1. Одним из самых распространенных тантристских обрядов является ритуальный комплекс, известный под названием «пять М». Он заключается в том, что группа адептов секты, мужчин и женщин, собираются в уединенном месте, где они последовательно совершают следующие действия: пьют вино, едят мясо, рыбу, жареное зерно, вступают в половые сношения (сокр. *madya*, *maṃsa*, *matsya*, *mudrā*, *maithuna*). Все эти действия сами по себе не являются специфически культовыми, но становятся таковыми в силу их перенесения в топос культа, который выражается здесь в идее связи субъекта с обожествленным под именем богини Шакти энергетическим началом человека. Перейдя в топос культа, эти пять действий становятся

маркирующими тантристский культовый текст. Но этот обряд включает в себя и ряд специфических культовых действий, не реализующихся в каком-либо топосе, кроме данного: начертание сакральных диаграмм, произнесение сакральных формул, сакральная жестикуляция. Принятие мяса во время церемонии выражало прежде всего ритуальное действие – употребление еды, запретной в обычных условиях. В этом случае следует признать, что внесение процесса еды в ритуальную связь являлось скорее перенесением некоторого акта поведения из одного топоса в другой, чем включением топоса первого порядка целиком внутрь какого-либо иного. Мы не можем точно определить, каково было количество мяса, потребляемого адептом во время обряда, но имеющийся материал заставляет думать, что речь шла о небольшой доле и значение действия состояло в самом факте его совершения. Половой акт сакрализуется (переносится из топоса половой связи в топос культовой) таким же путем, т. е. он не просто приобретает еще одно значение, но принимает новый смысл, утрачивая прежний. На уровне единичного ритуального действия этот акт символизирует связь с богиней Шакти. Заметим, что на этом уровне моментом, *маркирующим* данный акт как сакральный, будет *coitus sine ejaculatione*, а моментом специфически сакрального поведения – мыслительное сосредоточение субъекта на соединении с божеством.

Данная особенность культового поведения в тантризме проявляется также и в той функции, которую выполняет гуру, непременно имеющийся у каждого адепта секты. В отношениях гуру и руководимого им ученика роль гуру выражается прежде всего в его бытии объектом религиозного почитания. Этот аспект выступает наиболее открыто в разнообразных в тантризме обрядах посвящения. Значительно, что эта тенденция выделить из всего окружающего ученика мира одно конкретное лицо, долженствующее быть выражением идей объекта культа как чего-то прежде всего пространственно отграниченного от субъекта, заметна и в других тантрических ритуалах – женщина в сакральном половом акте также выражает собой объект культовой связи в его противопоставлении субъекту. Роль гуру как носителя определенных знаний, передаваемых им ученику, имеет несомненно подчиненный характер. С точки зрения психологии поведения все вышеизложенное можно было бы обобщить следующим образом: прежде всего всякое значащее поведение переносится здесь в область нулевой связи, но в отличие от других систем организации поведения (Бхагавадгита), где процесс трансформации поведения на этом по существу заканчивается, тантризм продолжает его, перенося поведение из нулевой в культовую связь¹.

2. Принцип автономии во всех случаях его применения затрагивает, очевидно, только топос, в котором реализуется поведение, но не его тип². Система организации поведения, изложенная в Бхагавадгите, как раз и состоит в изменении топоса и завершается этим изменением; в тантризме же мы наблюдаем не только перенос поведения в культовый топос, но и определенную трансформацию этого поведения, причем последняя в большинстве случаев конструируется как поведение, противоположное общепринятому. Результат достигается иногда путем изменения объекта поведения: так в обряде «пять М» совокупление происходит не с женщиной, равной по касте, а с представительницей самой низкой касты, что было бы невозможно в топосе первого порядка. Особый вариант изменения объекта выражает собой практика, существовавшая в тех ответвлениях секты, где ученик, как правило, имел жену: во время обряда он должен был вступать в половой акт с женой другого ученика. Противоположность по социальному признаку (касте) заменена здесь противопоставлением брачных половых отношений половым отношениям в ритуале. В других случаях изменение захватывает также и субъекта культовой связи: так вместо *ejaculation seminis* происходит *coitus sine ejaculatione*, дополняемый, по верованиям тантристов, внутренним током *seminis virilis* вверх. Таким образом, здесь имеет место не только автономия (т. е. преобразование топоса), но и существенное изменение в типологическом плане. Тантризм вырабатывает здесь некоторый особый тип поведения – поведение, состоящее в организации поведения.

3. С точки зрения стоящей вне поведения категории состояния тантристское поведение представляется весьма активным и многопорядковым как в топологическом, так и в типологическом отношении. Вся ритуальная практика тантризма требует возникновения тенденции к изменению топоса поведения, к изменению типа поведения, а также к созданию текста поведения (последнее особенно выявляется в таких моментах как *dhyāna* и *samādhi*). Эта активность в поведении отличает тантризм от некоторых других разновидностей индийского аскетизма, характеризующихся стремлением к неизменности и однообразию типа.

4. Широкое понятие культа фактически объединяет три различных момента в поведении, именно магию, обряд и йогу. При этом магия имеет в виду прежде всего получение эффекта, достижение определенной практической цели, и таким образом, она, по существу, является суммой технических средств и приемов, направленных на это достижение. Обряд же представляет собой последовательность актов поведения, каждый из которых значим сам по себе и выступает

как равноправный элемент по отношению к цели. Среди данных трех моментов йога занимает особое место. Неразрывно связанная с ритуалом, она состоит из серии технических приемов, подготовляющих адепта к соединению с божеством путем изменения его внутреннего психического состояния, а также в значительной мере и физиологического функционирования организма; в крайних своих проявлениях, впрочем, это подготовка может быть воспринимается и как самоцель. Ритуальное поведение в тантризме несет на себе следы синтеза обрядовых и йогических действий при сравнительно небольшом участии магических элементов (заклинания и т. д.). Характерной особенностью является здесь своеобразная бисемантичность тантрического ритуала: обрядовое действие во многих случаях может иметь в то же время характер йогического упражнения. В наибольшей мере это проявляется в центральной церемонии тантризма – «пяти М», которая в йогском ее аспекте выражает аккумуляцию жизненной энергии субъекта, причем достигнутый энергетический уровень служит для преобразования всего функционирования организма во вполне аскетическом духе, что и наступает по верованиям тантристов в результате поднятия «змеиной силы» (*kuṇḍalinī*) вместе с восходящим током (*seminisvirilis*) вдоль позвоночника в головной мозг. Этот акт в тантризме связывается с преодолением дуальности и освобождением человека от телесных уз.

Таким образом, тантризм, очевидно, наиболее полно воспринял, а в дальнейшем также и трансформировал позитивную сторону древнеиндийского аскетизма, т. е. ту сторону, существо которой состояло не в прекращении деятельности, а в культивировании таких ее видов, которые было бы невозможно реализовать в какой бы то ни было нормальной общественной связи.

5. Возвращаясь к семантической интерпретации системы культового поведения в тантризме в терминах системы бытового поведения, мы расположим различные элементы и характеристики обряда «пять М» между двумя полюсами значений, именно: «аскетизм – минус аскетизм» (последний мыслится как отклонение от нормы в противоположную воздержанию сторону). Очевидно, что на уровне более общего рассмотрения оба эти значения будут противостоять норме как стандарту бытового поведения. В данном случае:

питие вина – минус аскетизм,
съедение мяса – минус аскетизм,
съедение рыбы – норма,
съедение поджаренных зерен – норма,

(малое количество съедаемого и выпитого)³ – аскетизм,
воздержание от ejaculatio – аскетизм,
отвлечение сознания от объекта полового общения – аскетизм,
половое общение с женой другого или с женщиной низкой касты –
минус аскетизм,
(большая продолжительность акта) – минус аскетизм.

Примечания

¹ В Бхагавадгите поведение, по существу, было оторвано от культовой связи с Кришной-Вишну.

² Можно сказать, что для Бхагавадгиты важен именно факт автономии безотносительно к тому, какое поведение автономизируется.

³ Скобками выделены характеристики в отличие от элементов.

НЕКОТОРЫЕ ОБЩИЕ ЗАМЕЧАНИЯ О МИФОЛОГИИ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ПСИХОЛОГА

0.1. *Мифология* – это наука, изучающая мифы.

0.2. Мифология *не имеет* своего специфического *объекта исследования*. Таким объектом может оказаться любое поведение в любом порядке (или в любой степени) описания, включая и поведение (описание) самого исследователя.

0.3. Мифология *имеет* свой *предмет изучения*, который включает в себя основные понятия и термины, фигурирующие при описании объекта, основные отношения, устанавливаемые между этими понятиями и терминами и основные установки, из которых может исходить мифолог при конструировании и употреблении этих понятий, терминов и отношений.

1.1. *При первом рассмотрении* исследователем миф – это неизвестно что: одно или другое, да или нет, присущее или неприсущее одному или другому. В бытовом, эмпирическом осознании это скорее *нет, не*. Миф осознается сначала как результат отталкивания от здравого смысла, от действительности, понимаемой в рамках здравого смысла во всех аспектах и при всех расширениях и сужениях последнего. Говорят: «это – миф; это нелогично, это – миф; это – не

Впервые опубликовано: Труды по знаковым системам II. Учен. зап. Тарт. гос. ун-та. Тарту, 1965. Вып. 181. С. 38–48. (Статья также вышла в переводе на английский в кн.: *Piatigorsky A.M. Some General Remarks on Mythology from a Psychologist's Point of View* // *Semiotica*. 10, 3. The Hague: Mouton, 1974. P. 221–231.)

наука, а миф; это – не факт, а миф». Негативный аспект эмпирического представления о мифе основывается на осознаваемом или неосознаваемом расчленении картины мира на *нечто*, *заведомо* имеющее место в действительности, и то, что *заведомо не может* иметь в ней места, иначе говоря – *ничто́*.

1.2. При следующем рассмотрении исследователь обнаруживает, что «это – миф» говорят и применительно к факту, заведомо имевшему место в действительности. Оставаясь в пределах дихотомического рассмотрения вселенной, исследователь мог бы это истолковать как некоторое сужение «действительности», или как некоторое расширение понятия «не-действительность», или как какой-то «шаг» языка в некоторую *промежуточную* область, где смешиваются эмпирические критерии действительного и недействительного и где можно о чем-то говорить как о «правдоподобном» и «лжеподобном». Так или иначе, он будет вынужден признать, что в этом случае миф выступает уже как *нечто* и что эмпирическое представление о мифе имеет и позитивный аспект вне зависимости от того, осознан он или неосознан.

1.3. *Промежуточная* область и *нечто* мифа не являются самостоятельными конструкторами. Ведь *ничто* – здесь *простое отталкивание* от действительности, своего рода антидействительность (конструируемая по принципу «максимального лжеподобия» или «минимального правдоподобия»). Недействительное, понимаемое таким образом, не может иметь своих самостоятельных критериев и остается пустым словом в смысле промежуточной области. То есть пока не введено понятие *недействительности* как *чего-то другого* по отношению к действительности, а не как простого ее отрицания, *нечто* мифа остается не более чем *ничто́*, а позитивный аспект мифа – чисто номинальным. Номинальность позитивного аспекта мифа *психологически* порождает у исследователя стремление ограничиться лингвистическим определением последнего (типа: «миф есть то, что исследователь или информант называет мифом» и т. д.). Но то обстоятельство, что при тривиальном истолковании этого *нечто* интуитивно исходят из наличия (или возможности) какой-то особой действительности, показывает, что это *нечто* есть явление гораздо более сложное, чем просто отталкивание от факта, что оно и есть *нечто*, содержащееся в психической действительности нашего рассмотрения.

2. То, что сказано в 0.2 насчет объекта исследования мифологии, было основано на следующих предпосылках.

2.1. Не существует *особой* разновидности поведения, которую мы могли бы назвать мифической. Это следует понимать в том смыс-

ле, что мифические тексты (как тексты в собственном смысле этого слова, так и тексты поведения) порождаются *внутри* других разновидностей поведения (культовой, художественной, научной и т. д.). Иначе говоря, текст в собственном смысле слова не может иметь мифическую функцию первичной по отношению к той разновидности поведения, внутри которой он реализуется. Не может быть *специфически* мифического текста.

2.2. Тексты, *обычно* (т. е. в быту, науке и т. д.) называемые *мифическими*, очень слабо маркированы относительно текстов, называемых *иным образом* (практически немаркированы).

2.3. Миф не может выступать как содержание по отношению к другой разновидности поведения, понимаемой, как форма (например, по отношению к обряду).

3.0.1. Опыт современного человека, сколько-нибудь расположенного к самонаблюдению, достаточно сознательного, чтобы понять самонаблюдение как известный психологический процесс и способность описать (т. е. дать текст более высокого порядка) этот процесс или его конечные результаты, показывает невозможность избежать двойственности, дихотомичности в каком бы то ни было описании. Дихотомичность, ее «да–нет» как центральная оппозиция языка описания действительности остается основным фактором, регулирующим наше отношение к ней (поскольку, разумеется, оно может быть описано). «Истинно–ложно» («правильно–неправильно») науки, «справедливо – несправедливо» этики, «целесообразно–нецелесообразно» стратегии поведения лежат в основе любой качественной оценки любого факта.

Фактор «да–нет» настолько сильно пронизывает наше сознание, что нас даже не удивляют многочисленные парадоксы, возникающие в результате его воздействия на волитивную и волюнтаривную области нашей психики. Альтернатива интуитивно ощущается нами как, хотя и минимальная, но все же *свобода* выбора.

3.0.2. Однако простая возможность выработки такой точки зрения или такого языка, в пределах которых любая взятая отдельно ситуация может быть рассмотрена или описана как *неальтернативная*, порождает надежду на создание *цельных* моделей мира (или «мировоззрений», понимаемых, разумеется, условно), которые были бы выработаны (или естественно сложились, что, по существу, одно и то же) таким же образом.

3.0.3. Рассматриваемая на уровне отдельных жизненных ситуаций проблема снятия альтернативы существовала и *исторически* в различные времена и в различных культурах, будучи теснейше свя-

зана с существенными для *данных* ситуаций *лексическими оппозициями* языка описания, различными для различных времен и культур (в смысле гипотезы Сэпира–Уорфа).

Для суммарного описания таких языков описания вводятся три термина метаязыка: *трагическая ситуация*, *минимум свободы выбора* и *нейтрализатор* (предполагается, что слова «ситуация», «свобода», «мировоззрение» и т. д. относятся к языку описания).

А. Трагической мы называем такую ситуацию, относительно которой известно, что она может привести либо к гибели субъекта – героя (включая сюда столь коренное его изменение, что было бы уже неоправданным говорить о нем как о *том же самом человеке*), либо к его победе над стихией, которую можно назвать «изменением ситуации в лучшую для субъекта сторону». Такая ситуация описана в тексте объективно уже сложившейся. («Объективно» включает и такие субъективные данные, которые субъект заведомо не в состоянии изменить.) Победа героя над стихией (как своей собственной, так и стихией противостоящей ему среды) предполагается *невозможной*.

Б. *Минимум свободы выбора* (сокр. МСВ) мы назовем такое действие субъекта (само по себе *объективно* данное в ситуации), которое не только сделает для него незначимой данную ситуацию, но и сделает для него незначимыми все ситуации подобного рода. Иначе говоря, все такого рода ситуации уже не будут им (или для него) описаны в терминах данной оппозиции («что-то или погибнуть» и т. д.), а нами – как трагические.

Очевидно, МСВ явится тем «шагом», с которым человек переходит в *мир иных ситуаций*, т. е. в мир ситуаций, описанных иным образом, в иных терминах, иначе говоря – к иному мировоззрению, языку и поведению. Название действия, описанного как МСВ, в каждом конкретном случае будет *нейтрализовать оппозицию*, посредством которой описывается трагическая ситуация.

В. Такое слово и (или) соответствующее ему понятие мы называем *нейтрализатором* (сокр. Н). При этом для нас пока не имеет значения, с каким словом Н образует иную или следующую оппозицию и образуется ли такая оппозиция вообще.

3.0.3.1. Все вышесказанное нуждается в некоторых уточнениях. Прежде всего следует иметь в виду, что МСВ включает понятия, относящиеся исключительно к поведению субъекта. Здесь следует, может быть, пояснить слово «минимум». «Минимум» надо понимать в том смысле, что те иные ситуации, к жизни в которых переходит субъект, образуют по отношению к *прежним* ситуациям ближайшую группу и являются по отношению к ним тем ближайшим родом

(в логическом смысле слова), по отношению к которому прежние ситуации образуют ближайший вид. Иными словами, мы говорим о «минимуме», поскольку Н нейтрализует какую-то минимальную группу альтернатив, делая их *фиктивными*. Н является чисто лингвистическим термином. Один и тот же человек в принципе, очевидно, *может знать* несколько языков описания одной и той же ситуации, но *действовать* он может, пользуясь лишь одним языком описания или метаязыком (имея в виду конкретную данную ситуацию).

3.0.4. Одному из величайших умов нашего времени, Витгенштейну, принадлежит высказывание о том, что существует *два мира*: «мир счастливого» и «мир несчастного». Очевидно, он просто имел в виду один мир европейской культуры, где все сколько-нибудь жизненно важные ситуации описываются языком, центральной оппозицией которого является «счастье – несчастье». Выйти за пределы данной оппозиции, т. е. поведенчески – реализовать МСВ, а лингвистически – установить *нейтрализатор*, т. е. сменить поведение и язык (последний как частный случай первого), можно, используя либо иные поведения и языки того же уровня (т. е. регулируемые альтернативами и оппозициями, соответствующими данной) в *иных* культурах, *сосуществующих* с данной, либо посредством привлечения *иных* поведений и языков *данной* (своей) культуры, могущих рассматриваться как существующие на *ином* уровне и как *новые*. [Два этих вида смены (либо изменения, различия) языка и поведения можно представить как условно-синхронный и условно-диахронный планы.]

3.0.4.1. Так, например, оппозиция «счастье–несчастье» в языке буддизма условно-синхронно снимается оппозицией «удовольствие–страдание», каждый член которой может оказаться *нейтрализатором* первой оппозиции.

В то же время эта оппозиция в рамках той же европейской культуры снимается введением характерной для католических текстов оппозиции «благодать – проклятие».

3.0.4.2. Соответствующая данной языковой оппозиции классически-европейская альтернатива «быть счастливым или умереть» (и все ее варианты типа «быть свободным или умереть» и т. п.) в *предельном* случае имеют своим МСВ самоубийство (в экзистенциализме). Соответствующая данной оппозиции в буддизме альтернатива в предельном же случае имеет своим МСВ уход в отшельники и т. д. В то же время самоубийство на *высшем* уровне индуизма признается шагом, ускоряющим процесс выхода из «мира смертей и рождений», своего рода «отшельничеством из жизни», и имеет, особенно в джайнизме, глубоко позитивный смысл (оно есть акт, совершаемый

не «оттого, что все плохо», а «оттого, что все хорошо, но чтобы все пошло *наилучшим* образом»).

3.0.5. Приведенные примеры имеют смысл в отношении сказанного ранее. Однако совершенно очевидно, что из знания Н нельзя делать вывода о МСВ (и наоборот), из знания *лексической оппозиции* нельзя делать вывода о конкретной альтернативе (и наоборот). Просто в этих примерах нам относительно известно и то, и другое, т. е. выбраны ситуации, язык описания которых нам известен: этот язык может фигурировать тогда как факт наряду с самими этими ситуациями.

[3.0.5.1. Вообще же сказать, что *язык отражает некоторым образом действительное положение вещей* или что он *некоторым образом не отражает действительного положения вещей*, будет в равной степени бессмыслицей, потому что то, что мы называем *действительным положением вещей*, обладает совсем иной степенью сложности, нежели то, что мы называем *языком* (т. е. действительность далеко не исчерпывается «фактами» в витгенштейновском смысле этого слова как тем, что не только *высказано*, но и *может быть высказано*).]

3.1. В дальнейшем рассмотрении мы условимся считать разграничение между *текстом поведения* (т. е. поведением, рассматриваемым в *его возможности* быть описанным, стать *текстом*) и *собственно текстом незначимым*. Таким образом, понятия Н и МСВ (а также, соответственно, понятия оппозиции и альтернативы) будут выступать как одно и то же понятие, и в этом смысле мы можем упotreблять такие выражения, как «оппозиция поведения».

3.1.1. *Миф* можно рассматривать как то, что возникает при нейтрализации одной оппозиции поведения другой оппозицией поведения. При этом один из членов другой (или новой) оппозиции может относиться к обоим членам первой (или *прежней*) как к *одному* члену новой оппозиции. Так, например, классическая оппозиция языка поведения европейской культуры «жизнь–смерть» при сопоставлении с языком древней индийской культуры может рассматриваться как нейтрализуемая понятием «освобожденное состояние», которое противопоставлено «неосвобожденному состоянию», включающему в себя и «жизнь» и «смерть».

3.1.2. Однако нейтрализация *не любых* оппозиций может связываться с возникновением *мифа*, но лишь нейтрализация оппозиций столь *значимых*, что *новая (другая)* оппозиция, нейтрализуя данную, *будет тем самым* нейтрализовывать и все иные значимые оппозиции данной культуры. *Миф* возникает как некий универсальный *нейтрализатор*.

3.1.2.1. Следует иметь в виду, что само по себе понятие оппозиций еще не есть «мифическая добавка» к действительности. Это лишь негативный аспект мифа и *как таковой* никогда не существующий. Снятие оппозиции в мифологии всегда дано в определенном позитивном факте конструирования «промежуточной» действительности путем создания *мифических* ситуаций, образов и т. д. Строго говоря, негативный аспект *мифа* принадлежит не самой мифологии, а некой системе оценок, принятой в *немифическом* по отношению к *мифическому*, как к тому, что это *немифическое* отрицает.

3.1.2.2. Любой исследователь *мифа* является субъектом такой системы оценок, так что один и тот же *миф* *принципиально* может быть описан как *нейтрализатор* многих разных оппозиций. Но, кроме того, и в пределах *данной* культуры несколько оппозиций можно расположить в иерархический ряд, где каждая предыдущая будет включать в себя последующую как частный случай.

3.1.2.3. Таким образом, мифология как предмет обретает свое тройственное членение: имеется *миф*, в смысле которого *элемент текста* может быть истолкован как его символ, и имеется *немифическая оппозиция*, в смысле отрицания которой может быть истолкован этот *миф*.

3.1.3. Важнейшая особенность *мифа* заключается в том, что он, нейтрализуя одну оппозицию и заменяя ее другой, одновременно проявляет *тенденцию к нейтрализации* всех оппозиций *вообще*. Точнее говоря, для *не-мифа* самое важное в процессе прежней оппозиции новой лежит в факте появления новой оппозиции, а в *мифе* – в факте снятия старой. В то же время для *мифа* характерно не только усиление данной оппозиции, но и наложение друг на друга оппозиций различных планов и уравнений. Причем в этом наложении этический знак в налагающихся оппозициях может как оставаться прежним, так и меняться.

3.1.4. С точки зрения исследователя, *миф* может существовать не только как *Н* нескольких оппозиций, образующих ряд, где одна оппозиция является частным случаем другой, но и как *Н* нескольких самостоятельных рядов оппозиций, на пересечении которых он как бы находится. Говоря условно, *миф* существует в своего рода «пространстве снятых оппозиций».

3.1.5. Стоящее за *мифом* определенное поведение, оппозиции которого в *мифе* нейтрализуются, можно представить обладающим следующими временными характеристиками: а) время может не существовать (*ахронность*) или существовать (*хронность*); б) если время существует, то может не учитываться (*синхронность*)

либо учитываться (*диахронность*); в) если время учитывается, то оно может либо не иметь одного направления, либо иметь одно направление.

3.1.5.1. «Счастье» в большинстве европейских литератур вообще расшифровывается как «хорошее, приятное время» и соответственно характеризует различные, более или менее длительные отрезки времени («минута», «час», «день» и т. д.). Однако в ряде случаев оппозиция «счастье–несчастье» перекрывается и нейтрализуется оппозициями других рядов, причем сама картина этой нейтрализации обнаруживает известную *мифическую тенденцию*.

3.1.5.2. Так, например, в концовке «Царя Эдипа» Софокла провозглашается, что «счастлив лишь тот, конец жизни которого был счастлив». Здесь первая оппозиция перекрывается оппозицией «жизнь–смерть» и фактически изменяется на оппозицию «счастливая жизнь – несчастливая смерть». В романтизме XIX в. «полнота жизни» по-иному нейтрализует данную оппозицию: «счастье» как «полнота жизни» предполагает переживание человеком и счастья и несчастья, а «несчастье» – отсутствие такого переживания. «Наслаждение–страдание» как одна из важнейших оппозиций древнеиндийской культуры снимает данную оппозицию, как *синхронная – диахронную*. Типичная же для шаманских текстов Сибири оппозиция «инцидент–status quo» может рассматриваться как *ахронная* и снимающая все приведенные оппозиции и т. д.

3.2. Н сам по себе, т. е. в силу своей «промежуточности», не есть еще *миф*, но *миф* есть то целостное, что может для нас возникнуть (точнее – о котором может идти речь) лишь при наличии *нейтрализатора* или той *мифической тенденции*, о которой шла речь. *Для нас миф* всегда будет лежать на грани двух миров, двух точек зрения, двух типов отношения или поведения. В *себе* же он остается вполне *целостным (не-атомарным)*.

3.2.1. Как нечто целостное *миф* может считаться порожденным особым типом ситуаций или состояний, условно называемых *мифопорождающими*. Представляется, что в отношении порождения текста мифа такое состояние *не может иметь степени*, т. е. не может быть самим собой в большей или меньшей степени. Оно может либо быть, либо не быть. Вообще мифопорождение может быть одновременно связано как с некоторой объективной ситуацией в социуме, в коммуникации, так и с некоторым психическим состоянием индивида.

3.2.2. Но когда речь идет о порождении конкретного *мифа*, то он должен рассматриваться как *результат* именно психологического состояния. То есть если объективные факторы действуют в *мифопо-*

рождении, то только через психическое состояние. Последнее можно рассматривать как бы разрешающимся в *мифе*.

3.2.2.1. *Это состояние есть гипотеза.*

[3.2.2.2. Можно предположить, что такое состояние вызывается либо спонтанно, либо гипнозом, либо аутогипнозом (различные виды сосредоточения, созерцания и т. д.), либо химическими средствами, либо каким-либо иным образом.]

3.2.3. Само «разрешение» психического состояния в *мифе* может иметь известное психотерапевтическое значение, которое сохраняется и в коммуникации (т. е. «на приеме», для других членов социума). В то же время *миф* можно себе представить и как порождающий такого рода состояние у других людей.

3.3. Таким образом, *миф* может быть истолкован: а) в *смысле другого мифа* (т. е. существует ряд мифов, могущих быть истолкованными один в смысле другого); б) в *смысле оппозиции* (или ряда, либо рядов, оппозиций); в) в *смысле мифопорождающего состояния*.

3.4. Истолкование одного *мифа* в смысле другого ни в коем случае не предполагает возведение одного *мифа* к другому как произошедшее во времени, в истории. Два совершенно одинаковых *мифа* могут возникнуть совершенно по-разному: один – из некоторого иного *мифа*, восходящего к определенной *мифопорождающей ситуации*, другой – непосредственно из *мифопорождающей ситуации*.

3.5. Мифизация как «накопление» в тексте возможностей «стать мифом» часто выступает как то, что какие-то объекты для субъекта утрачивают свое самостоятельное значение.

3.5.1. Семантический анализ высказывания «мне все равно» (это своего рода максимальный случай высказывания типа: «мне все равно, что “а”, что “б”») возможен лишь как *психологический* анализ процесса изменения внутреннего состояния субъекта.

3.5.1.1. Сначала два (три и т. д.) объекта выступают как в высшей степени различные, как находящиеся в отношении оппозиции и как в высшей степени субъективно-психологически безразличные. (Здесь одновременно предполагается и то, что они выступают с противоположными этическими знаками типа «хорошо–плохо», «приятно–неприятно», «привлекательно–отвратительно» и т. д., т. е. за ними стоят известные психические и психофизиологические процессы.)

3.5.1.2. Затем относительно объекта «а» утверждается, что он то же самое, что объект «б». Но, снимая эту оппозицию лингвистически, такое утверждение еще не меняет прежнего положения вещей *психологически в принципе*. (Оговариваем возможность такой ситуации, когда психика субъекта уже изменилась и такого рода

утверждение явится как бы *знаком* факта этого изменения.) Высказывание должно стать переживанием. В связи с этим сам факт такого утверждения опять-таки есть нечто в высшей степени *не* безразличное, более не безразличное, нежели прежнее воспринимание «а» и «б» как двух различных вещей. Это не есть простое отождествление, предполагающее известное соотношение объемов понятий «а» и «б» (т. е. одно дело сказать «человек – это млекопитающее животное» в смысле классификационного отношения между этими двумя понятиями, а совсем другое дело сказать то же самое, имея в виду, что это «одно и то же»).

3.5.1.3. Следующим шагом может явиться продолжение ряда объектов, относительно которых говорится, что «а» есть то же самое, что и они. Фактически это означает не продолжение ряда отождествления, а *возобновление* соответствующего переживания. И, наконец, должен наступить момент, когда психологически значимым станет не то, что равно «а», а то, что *что-то равно «а»*; точнее, что «а» есть *все равно*, что «б», «в» и т. д. Это переживание совсем необязательно есть *устранение субъективного отношения*. Важно, чтобы отношение ко всем этим (и затем – вообще всем) объектам было одним и тем же, т. е. «равным» (и лишь в частном случае – *никаким*).

3.5.1.4. Прагматический аспект проблемы «мне все равно» довольно сложен. Это переживание может реализоваться и как психическое явление, имманентное личности субъекта (т. е. возникающее в результате каких-то глубинных личностных факторов), либо как психическое явление, возникшее под влиянием внешних факторов (гипноз), либо как аутогипноз, либо в результате сочетания этих факторов, либо неким иным образом.

[3.5.1.5. В связи с «мне все равно» может быть высказана следующая идея (соответствующая сказанному в 3.0.5.): Из того факта, что оппозиция «а–б» снята, нельзя делать вывода о том, что она *имела место*. Она могла вообще не существовать в *неснятом* виде, как факт *психики индивида*, хотя должна была существовать как *факт языка коллектива*. Таким образом, описать свое действительное переживание словами «мне все равно, что счастье, что несчастье» еще не значит заговорить на ином языке, а значит пережить то, что еще не может стать фактом *данного языка*.]

3.5.2.1. Важнейшим средством, вызывающим *мифопорождающее* переживание типа «мне все равно», является *экспонирование*. В самом общем смысле оно может быть операционально определено как *показывание того, что не может быть дано в высказывании*, или, более прагматически, как *показывание в тех случаях, когда вы-*

сказывание того же не достигает своей цели. И то и другое предполагает, что в действительности содержится нечто такое, что не может быть *высказано*, но может быть *показано*. Вместе с тем то, что не может быть ни высказано, ни показано, воспроизводит тройственную структуру мифического рассмотрения действительности. Очевидно, что эта структура может быть воспроизведена в отношении каждого из трех ее элементов.

3.5.2.2. В том случае, например, когда имеет смысл противопоставление поведению известной программы поведения, последняя, очевидно, может быть описана либо истолкованием, либо *экспонированием* поведения (где, разумеется, последнее противостоит двум первым как «не-текст» «тексту», а истолкование – первому и третьему как «метатекст» «тексту»).

3.5.2.3. В частном случае *экспонирование* имеет в виду психодраматический эффект ритуала, обряда. Если взять идеальный случай, когда некоторая мифическая ситуация существует как текст в собственном смысле этого слова (т. е. как «описанное поведение»), то ритуал есть не только и не столько реализация программы, заложенной в этом тексте, сколько показ того из внетекстовой действительности, что принципиально не может быть передано этим текстом. При рассмотрении этой же проблемы на ином уровне, где, кроме текста *мифа* и ритуала, существует еще и поведение, отличное от них обоих, *экспонирование* явится программой по отношению к этому поведению.

Так, представление, подстроенное Гамлетом, в последнем акте казалось бы бессмысленным, поскольку действительное положение вещей было ему вполне известно, так же как и его собственная программа поведения. Однако оба эти текста были явно недостаточными для внетекстовой реализации самих себя. Нужно было изменить внутреннее состояние Гамлета, этому и послужило театральное представление. Совершенно очевидно, что если бы режиссер, обладая предвидением *фактов жизни*, включил бы в представление и сцену гибели самого Гамлета, то поведение героя трагедии было бы совсем иным. Здесь введение сцены второго порядка (второго – по отношению к зрителю, т. е. к «жизни», если сцена первого порядка будет относиться к «искусству») можно некоторым образом рассматривать как фактор, снимающий оппозицию «искусство–жизнь». (По-видимому, для Гамлета *этим* была снята оппозиция типа «намерение–осуществление». Вся ситуация в целом точно охарактеризована в известном стихотворении Б. Пастернака словами: «И тут кончается искусство, И дышат почва и судьба».)

3.5.2.4. *Экспонирование* и *отождествление* выступают в весьма сложном взаимоотношении как понятия двух разных уровней (отождествление как *форма* истолкования (см. 3.5.2.2)). Особенно сложен случай, когда само *экспонирование* дано в тексте в форме истолкования.

3.6. *Элементом текста* как тем, что может быть истолковано как *миф*, является не только часть текста (эпизод, слово и т. д.) или уровень текста (сюжет, образ и т. д.), но и элемент структуры текста (степень описания и др.).

3.7. Когда имеются два текста (или два элемента текста), предполагаемые мифологом во времени относительно друг друга, и когда то, что в первом из них толковалось как *миф*, во втором выступает как закрепленное за определенной оппозицией, то такой факт можно операционально определить как *демифизацию*.

ОПЫТ МИФОЛОГИЧЕСКОГО КОММЕНТАРИЯ

0. В этом комментарии нам хотелось показать, что данный текст, кроме этического-философского содержания, несет в себе и миф, т. е. информацию о сверхъестественном¹. Мифические моменты в последующем рассмотрении представлены абстрагированными от основного концептуального и этического содержания отрывка.

1. В тексте говорится, что Упагупта стал *архатом*: «отринув скверну (*kleśa*), достиг состояния архата» [ранее по ходу изложения сообщалось, что Упагупта мгновенно сделался *архатом* (*arhattvamsākṣātkṛtaṃ*)]. Это достижение архатства было *кармическим*, т. е. обусловленным его заслугами в прошлых рождениях. Будда Гаутама *только предсказал* появление Упагупты, но не вызвал его.

2. Для того чтобы Упагупта смог *увидеть* (*paśyati*), что и как ему должно делать и отчего что и как происходит или происходило (речь идет, разумеется, о вещах, скрытых от внешнего взора и доступных лишь внутреннему видению), он *впадал в сосредоточения* (*saṃāpādyate*) и *видел* все это *внутренним взором* (*avalokayati*).

3. После того как Мара сотворяет во время проповеди жемчужный дождь, золотой дождь и вызывает театральное представление с апсарами, Упагупта своей *парансихической силой* (*ṛddhi*)

Впервые опубликовано: Бонгард-Левин Г.М., Волкова О.Ф., Пятигорский А.М. Легенда о Маре и Упагупте // Идеологические течения современной Индии. М., 1965. С. 193–195.

трансформирует (*abs. abhinirmāya*) три трупа в цветочную гирлянду. У Мары и Упагупты полярные мировоззрения: то, что утверждает один, отрицает другой. Произведенные ими волшебные превращения также направлены друг против друга.

3.1. Можно предположить, что эти волшебные превращения – жемчужный и золотой дожди Мары и театральное представление с апсарами – явились проявлением той же *риддхи*, хотя *буквально* в тексте они так не называются. Таким образом, Мару по признаку обладания *риддхи* можно считать как бы симметричным Упагупте.

3.2. Мара, кроме того, практикует и еще одну разновидность *риддхи* – способность взлетать в воздух (*левитация*).

3.3. Мара может своей *риддхи* произвести рупа-кайю Будды, т. е. вызвать его лик, образ, а Упагупта *не может*, хотя он и способен в своем созерцании воссоздать собрание служителей Татхагаты, т. е. в этом отношении Мара сильнее Упагупты.

4. Таким образом, в данном отрывке Упагупта предстает субъектом *самадхи* (йогическое сосредоточение сознания, концентрация психики) и *риддхи* как двух *особых состояний*.

Из контекста явствует, что первое соответствует *видению* (в общем случае – знанию) *чего-то*, что *до* вступления в *самадхи* не было явным и ясным. Текст не отвечает определенно на вопрос, осуществлялось ли это видение *внутри* процесса *самадхи* или возникало в *результате* самадхи, но из контекста вытекает, что это состояние было некоторым образом временное, не мгновенное (если не внутри себя, то во всяком случае по отношению к тому, чем оно было вызвано). Но, конечно, самадхи есть вместе с тем и некое *абсолютное психическое состояние*, могущее быть рассмотренным и без учета его целей и вызвавших его причин.

4.1. *Риддхи* – некий мгновенный волевой акт, не описанный как временной процесс, как нечто имеющее степени или ступени. Риддхи скорее есть *абсолютный психический акт*, который *может* соответствовать некому состоянию (назовем его условно «состояние обладания риддхи»), но сам им не является.

4.2. Именно тот факт, что *риддхи* в отрывке приписывается равно Упагупте и Маре, позволяет говорить о них как существах одного уровня.

5. Однако есть еще один аспект *риддхи*; Упагупта, дивясь великолепию рупакайи Будды, вызванной силой *риддхи* Мары, говорит, что такое тело не может быть получено посредством магического могущества (которое в данном месте называется *айшварья*, а не *риддхи*) и что должны были пройти миллионы рождений, чтобы в результате

накопления достоинств возникло такое тело, какое было у Будды. В связи с этим следует отметить три обстоятельства.

5.1. *Риддхи* противопоставляется *карме* как чему-то *филогенетическому* (имеется в виду передача, перенесение каких-то свойств и признаков от одной жизни к другой), проявляющемуся *диахронно* (в дополнение к тому, что *синхронно риддхи* противопоставляется *самадхи*, как вневременное состояние – временному).

5.2. *Риддхи* выступает как *воспроизведение* чего-то, созданного *иным*, нежели *риддхи*, способом (в данном случае *кармическим способом*), в *иное* время и в *ином* месте. Иначе говоря, *риддхи* является силой, способной переносить вещи и события из одного места в другое, из одного времени в другое.

5.3. Из контекста явствует, что *рупа-кайя* исторического Будды Гаутамы было произведением не его *риддхи*, а следствием его *кармы*. В то же время можно предположить, что *всякое* явление, включая сюда и *карму*, есть результат какой-то вселенской *риддхи*, скажем, *риддхи дхарма-кайи* Будды.

6. Интересно, что в этом эпизоде отрывка Мара выступает как «будда минус обращение в буддизм», т. е. как существо, обладающее всеми формальными данными Будды, но не обращенное в буддизм. Сам механизм обращения Мары не раскрыт. Но внезапно обнаруживается, что он, бывший «греховнейшим», обладает всем (включая сюда и внутреннее тяготение к Будде), кроме формального обращения.

7. Исключительно интересен с мифологической точки зрения эпизод навешивания трупа на Мару. Упагупта говорит, что этот труп не подвергнется ни вымоканию, ни высыханию, ни распаду (соотв. скр. *Kleda, pariśoṣana, bheda*). Здесь на *труп* накладывается то же клише описания, что и на *душу, атман* в классических индуистских источниках (например, в «Бхагавадгите», II).

7.1. Как мы видим, это *совсем особый труп*, своего рода «труп-нетруп», ибо в нем отрицаются основные признаки трупа и утверждаются основные признаки души. Этот *риддхический труп*, с нашей точки зрения, может рассматриваться как *мифема* (единица мифа), снимающая оппозицию «жизнь–смерть».

7.2. Вместе с тем *вся* ситуация привязывания трупа (или трупов) Упагуптой на шею Маре имеет мифическое значение. «Труп», понимаемый как просто «мертвое тело», выступает в предельном контрасте с Марой, этим воплощением жизни, понимаемой только как чувственная жизнь (эпитет Мары «владыка мира желания, чувственного мира» – *kāmadhātvaḥpati*). Труп как бы находится между Марой и Упагуптой, символизируя собой переход от одного

мировоззрения к другому, т. е. для Мары он имеет ритуальное, инициативное значение, являясь предельным *экспонированием* всего самого отвратительного в жизни. Переживание контакта с трупом есть та процедура, которая должна предшествовать обращению Мары в буддизм (может быть, также превращению Мары в будду?). Эта ситуация отчасти типологически сходна с классическим посвящением в шаманы.

8. Показ Марой Упагупте облика Будды можно типологически сопоставить с *ритуальным травестизмом* (изменением внешнего облика) лица, посвящаемого в шаманы. Это подчеркивается и «табу на поклон», типологически сопоставимым с ритуальными запретами, которые практикуются по отношению к будущему шаману во время его инициации.

9. Возможно, что мифические элементы текста относятся к какому-то древнейшему и архетипическому слою, так сказать, «поднятому на поверхность» позднейшего текста в связи с Марой, который в ряде мест палийского канона выступает как древний антитипод Будды.

Примечание

¹ Это отнюдь не определение мифа, а лишь указание на один из его существенных аспектов.

НЕКОТОРЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ
ОБ ИЗУЧЕНИИ ИНДИЙСКИХ ФИЛОСОФСКИХ
ТЕКСТОВ И КОММЕНТАРИЕВ:
ОПЫТ ПСИХОЛОГИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

Посвящаю профессору У. Мазингу

0.1. Одной из основных проблем истории культуры древней и средневековой Индии и прежде всего истории индийской философии является сейчас, на мой взгляд, *проблема отношения исследователя к тексту*¹. Более того, само это отношение должно стать *особым предметом* рассмотрения в данной области знания. Без этого, несмотря ни на какие прогрессивные изменения общих точек зрения, мы не сможем сдвинуться ни на шаг с тех для своего времени, может быть, и весьма прогрессивных позиций, на которых стояли исследователи индийской философии в первой четверти нашего века. В данной заметке я попытаюсь изложить некоторые общие соображения по этому поводу, проиллюстрировав их затем несколькими примерами².

0.2. Сущность традиционного (в европейском смысле этого слова) подхода к индийским философским текстам может быть выражена следующим образом:

а) существует группа текстов, являющаяся объектом изучения исследователя (это может быть и один текст), обозначаемая как «текст-объект», относительно которого можно сказать, что он в некотором роде порождает «текст исследования» (заметка, сообщение, статья, книга и т. д.);

б) внутри «текста-объекта» может существовать некий «первоначальный текст» (с которым в частном случае может совпадать

Впервые опубликовано: Семиотика и восточные языки. М.: Наука, Глав. ред. вост. лит., 1967. С. 170–175.

«текст-объект»). Все остальные тексты внутри «текста-объекта» считаются *порожденными* им и называются «комментарии». Поскольку последние относятся непосредственно к «первоначальному тексту», они называются «параллельные комментарии», а поскольку они относятся друг к другу (комментарий на комментарий), они называются «последовательные комментарии»³;

в) при употреблении слова «порождать» предполагается определенный временной процесс. Противопоставление «текста-объекта» «тексту исследования» по существу имплицитно основано на допущении, что по сравнению со временем, лежащим *между* этими текстами, временем *внутри* «текста-объекта» (т. е. временем между различными текстами внутри «текста-объекта») можно и следует пренебречь⁴.

0.3. Предлагаемый здесь подход несколько иной. Он основан на следующих предположениях:

а) если допустить, что существует порождение одного текста другим и что оно предполагает определенный временной процесс, то следует допустить также и то, что выражение «порождать текст» имеет смысл равно как относительно противопоставления «текст-объект» – «текст исследования», так и относительно противопоставления «первоначального текста» «комментарии» внутри «текста-объекта» или же не имеет смысла применительно к ним обоим. Время, таким образом, не признается основанием для противопоставления «текста исследования» «тексту-объекту», а «текст исследования» следует рассматривать как очередной (последний?) комментарий на «первоначальный текст». Равным образом и другие «тексты исследования» могут фигурировать в качестве комментариев, предшествующих данному;

б) принципиально допускается возможность такой *ситуации*, когда *одновременно* порождаются «первоначальный текст» и комментарий на этот текст⁵;

в) процесс порождения всякого последующего текста рассматривается не только как *перевод* на язык иной эпохи (или культуры), но и как введение *языка объяснения, истолкования*, который может относиться и к той же эпохе (и культуре). От развития и характера языка истолкования в значительной степени и зависит возможность истолкования любого одного текста в смысле любого другого (и как частный случай – истолкование предшествующего текста в смысле последующего);

г) вместе с тем допускается возможность порождения одним текстом такого другого текста или таких элементов (имеющихся

либо выделяемых по желанию частей) другого текста, которые не содержат языка истолкования и вместе с тем не могут быть истолкованы в смысле первого текста⁶. Эти элементы иногда могут быть истолкованы лишь в смысле каких-то окружающих текст *внетекстовых ситуаций*⁷.

0.4. Противопоставление «текста-объекта» «тексту исследования» вряд ли можно считать основанным на противопоставлении языков или культур в смысле гипотезы Сэпира–Уорфа. В пределах одних и тех же языков встречается столь большое различие в описании одних и тех же фактов, по сравнению с которым изменение трактовки текста, возникшее в результате перевода, покажется незначительным. В то же самое время в совершенно различных культурах и языках встречаются тексты, типологическое, а порою и стилистическое сходство которых поразительно⁸.

Мне думается, что психологически наше противопоставление «текста-объекта» «тексту исследования» основано на неосознанной или осознанной переоценке исследователем различия между его культурой и культурой, в сфере которой создавался «текст-объект», или даже переоценке своей культуры как таковой.

0.5. В этой работе я попробую, насколько возможно просто, прокомментировать четыре небольших текста, взятых соответственно из Сутта-питаки палийского канона, Махабхараты, тамильской и ведантистской сутр. Этот мой комментарий будет истолковывать как тексты и комментарии других авторов, так и мои собственные комментарии.

1.1. Первоначальным текстом является стих 135 Дхаммапады:

*Как пастух палкой гонит коров на пастбище, так старость и смерть гонят жизнь живых существ*⁹.

1.2. Ниже приводится притча, комментирующая этот стих:

Рассказывали, что некогда в Sāvatti в один из постных дней пятьсот женщин дали обет сутки поститься и удалились для этого в одну обитель. Придя туда, Висакха спросила самых старых из них: «Женщины, ради чего дали вы обет поститься этот день?» Те отвечали: «Мы хотим за это на небе получить воздаяние». Когда она задала тот же вопрос женщинам среднего возраста, те отвечали: «Чтобы освободиться из-под власти наших мужей». Когда она спросила о цели поста у молодых замужних женщин, те отвечали: «Мы постимся, чтобы в воздаяние за это как можно скорее забеременеть». И, наконец, от молоденьких девушек она получила такой ответ на свой вопрос: «Мы постимся, чтоб в награду за это получить мужей, пока мы еще молоды».

Тогда Висакха взяла с собой всех женщин и, придя к Учителю, рассказала Ему обо всех их ответах. Учитель выслушал ее и сказал: «О Висакха, ведь для живущих здесь, в этом мире, существ рождение, старость, болезнь и смерть подобны пастухам с палками в руках. Рождение гонит их к старости, старость – к болезни, болезнь – к смерти... Но несмотря на это, здесь нет никого, кто пожелал бы прекращения новых рождений: новое рождение – вот чего все они желают». И он произнес стих... (135)¹⁰.

1.3. Мой комментарий на притчу можно разделить на две части: одна касается общего соотношения двух текстов, а другая касается языка истолкования¹¹.

1.3.1. Притча описывает «первоначальный текст», приурочивая его создание к определенной *ситуации*, таким образом, устанавливает более высокий «порядок текста». Однако по отношению к стиху в целом комментарий-притча не устанавливает оценки, которая нейтрализовала бы функцию текста¹².

1.3.2.1. Притча устанавливает, что [рождение]¹³, старость, [болезнь] и смерть есть одно и то же в смысле «первоначального текста» (здесь – стиха 135 Дхаммапады).

1.3.2.2. Это установление достигается посредством введения слова «новое рождение», которое применительно к этому стиху выступает как термин языка истолкования, хотя применительно к Дхаммападе в целом оно таковым не является¹⁴ (Дхаммапада является примером последовательного инкорпорирования в тексте элементов языка описания и языка истолкования. Но это особая проблема, которой здесь я касаться не буду.)

1.3.2.3. Совершенно такой же характер имеет комментарий Дхаммапалы на «Псалмы отшельниц и отшельников», являющийся рассказом, легендой, где описывается жизнь того, кто произносит тот или иной стих, вошедший в сборник. И в этой функции комментарий Дхаммапалы ничем не отличается от знаменитого цейлонского «Комментария легенд» на Дхаммападу, или, если выйти за пределы корпуса буддийских текстов, – от тамильских шиваитских пуран (в отношении, которое они устанавливают между взятым «стихом» и «жизнью» его автора). И здесь и там «стих» фигурирует как «чистый повод» для создания легенды, причем в первом и третьем случаях стих *апеллятивен*, т. е. несет функцию обращения (в каком-то смысле это, вероятно, присутствует в Дхаммападе), а комментарий *нарративен*. Согласно нашему методу, принимая такого рода «легендарный комментарий», или «комментирующую легенду», за «текст описания», условно считаем апеллятивный стих «текстом первого

порядка», или «текстом поведения». (Хотя для иных целей можно было бы перевернуть это отношение, считая описываемую комментарием жизнь автора стиха «текстом первого порядка», а произносимый автором стих – описанием этой жизни, однако здесь мы исходим из степени функциональности текста, иначе говоря, принимаем за «первичный текст» – текст максимально функциональный.)).

1.4. Мой комментарий в 1.3.2.1. устанавливает оценку, нейтрализующую функцию текста притчи, а в 1.3.2.2. вводит понятие «термин языка описания» как основу для такой нейтрализации. [Таким образом, эта фраза есть мой комментарий на мой комментарий на притчу, являющуюся комментарием на стих (остается в силе сказанное в сноске 11).]

2.1. В качестве другого примера первоначального текста берем I,26–II,18 Бхагавадгиты. Это широко известное место содержит рассказ о колебании военачальника клана Пандавов Арджуны (здесь переводится Багряный) и о его отказе начать сражение с воинами вражеского клана Кауравов¹⁵.

1, 26. И вот сын Притхи увидел с обеих сторон стоявших там отцов, дедов, учителей, дядей по матери, братьев, сыновей, внуков и друзей, 27. свекров, приятелей. Посмотрел Сын Кунти на всех этих собравшихся, столь близких друг другу людей, 28. и нашла на него великая жалость. Придя в отчаяние, он сказал: «При виде соплеменников, которые рвутся в битву, о Черный, 29. слабеет мое тело и пересыхает рот. Я весь дрожу, озноб пробегает по телу. 30. лук Гандива выпадает из руки, горит кожа. Я не могу стоять, мой дух в смятении. 31. О Волосатый, вижу я дурные знамения: не приведет к добру убийство соплеменников в битве. 32. Не нужна мне победа, Черный, ни царство, ни удовольствия! Зачем мне царство, Покровитель Коров, зачем наслаждения и жизнь? 33. Ведь те, ради кого мне нужны царство, наслаждения и удовольствия, собрались здесь для битвы, презрев жизнь и богатство. 34. Вот они – учителя, отцы, сыновья, деды, дядя, свекры, внуки, шурины и все сородичи. 35. Я не хочу их убивать, даже если они станут убивать, о Погубитель Демона Мадху! Я не хочу этого даже ради владычества над тремя мирами, что уж говорить об этой земле! 36. Какую радость принесет нам убийство сторонников Прочного Царства, о Потрясающий Людей? Только грех падет на нас, если убьем мы этих лучников. 37. Поэтому мы не должны убивать наших сородичей, сторонников Прочного Царства! Как сможем мы быть счастливы, о Медвяный, убив соплеменников? 38. Хотя они, чье сознание поражено вожделением, не видят в предательстве друзей падения и скверны, ведущей к гибели семьи. 39. Как же мы, предвидящие скверну, ведущую к гибели семьи, не знаем, что нам следует отворотиться от этого

греха? 40. С гибелью семьи погибают издревле установленные порядки семьи, и если гибнет порядок, то в семье воцаряется противопорядок. 41. Из-за воцарения противопорядка, о Черный, портятся женщины семьи! Из-за испорченности женщин, о витязь из рода Вришни, возникает смешение варн. 42. Смешение ведет к аду и губителей семьи и семью, ибо их предки падают, лишившись приношений воды и клецок. 43. Эти скверны губителей рода, причиняющие смешение варн, разрушают порядки рода и вечные порядки семьи. 44. А для людей, у которых рухнули порядки рода, о Потрясающий Существа, всегда уготовано обителище в аду – так мы слыхали не раз. 45. Увы, о горе! Мы решились на столь великий грех, что готовы убить соплеменников, вожделая царство и счастья. 46. Мне легче будет, если меня, безоружного и несопротивляющегося, убьют в сражении сторонники Прочного Царства с оружием в руках». 47. Так сказав, Багряный, чей дух привела в смятенье скорбь, среди битвы опустил на сиденье Колесницы, выронив лук с вложенной стрелой.

II. Победоносный сказал: 1. Тогда ему, одолеваемому жалостью, со взглядом, замутившимся от слез, впавшему в отчаяние, так сказал Погубитель Демона Мадху: 2. «Откуда у тебя в такой трудный миг взялось это отчаяние, недостойное арьи, приносящее бесславие, преграждающее путь к небу, о Багряный! 3. Не будь же евнухом, о сын Притхи, это тебе не пристало! Воспрянь, о Уничтожитель Врагов, отбросив это презренное бессилие сердца». Багряный сказал: 4. «Как же, о Погубитель Демона Махду, смогу я в битве посылать стрелы в Страшного и Колоду, достойных почитания, о Погубитель Врагов? 5. Лучше я буду питаться милостыней здесь, в этом мире, не убивая этих многоопытных старейшин, чем стану вкушать наслаждения, запятнанные кровью, убив их, желавших мне блага. 6. Ведь мы не ведаем, что для нас тяжелее: победим мы или победят нас. Вот стоят впереди сторонники Прочного Царства – если мы их убьем, то после не захотим жить. 7. Язва жалости разъела мне душу, смятенный разум не в силах постичь, что есть мой долг. Я спрашиваю тебя, что ж лучше? Твердо скажи мне это. Я твой ученик, наставь меня, припадающего к тебе. 8. Ведь я не представляю себе, чтобы обладание не знающим соперником, процветающим царством или даже владычество над обитателями Горных Уделов смогло бы прогнать у меня скорбь, иссушающую чувства». 9. Так сказал Курчавоволосый Радостноволосому, затем добавил: «Я не буду сражаться, Уничтожитель Врагов!», и умолк. 10. И ему, предающемуся отчаянию между двух ратей, усмехнувшись, так отвечал Шри-Бхагават: 11. «Ты скорбел о тех, о ком не следует скорбеть, и говоришь разумные речи. Ученые не скорбят ни о тех, кого покинуло дыхание, ни о тех, кто дышит. 12. Ведь не было, чтобы не существовали я, ты и эти правители людей, и не будет, чтобы все мы не существовали в дальнейшем. 13. Как это тело воплощенного переходит от младенчества

к юности, к старости, так и после воплощенный переходит к другому телу; стойкого это не приводит в смятение. 14. Ведь ощущения от материи, дающие холод и жар, удовольствие и неудовольствие, невечны: они приходят и уходят, не поддаваясь им, о Сын Кунти. 15. Человек, которого они не задевают, о Бык среди Людей, стойкий и равно принимающий удовольствие и неудовольствие, достоин бессмертия. 16. Не может быть бытия у несущего, не может быть небытия у сущего, граница же между ними обоими открыта для зрящих истину. 17. Знай же, что не уничтожимо То, кем протянуто все это; никто не может уничтожить Того непреходящего. 18. Конечными называют эти тела вечного, неуничтожимого, неизмеримого, Воплощенного, поэтому сражайся, потомок Бхараты!»

2.2.1–2. Ниже приводится комментарий Л. Мьяля (помещенный здесь с его любезного согласия) и мой. Эти комментарии являются «параллельными», т. е. относящимися не друг к другу, а исключительно к «первоначальному тексту»¹⁶.

Комментарий Мьяля

1) Арджуна хотел сохранения старых, «вечных» порядков. Может быть, он одновременно хотел и чего-то нового, и сохранения старых порядков. Сражаться со своими он не хотел только потому, что это означало нарушение старых порядков, а не потому, что он считал убийство само по себе дурным. Он должен был в силу своего воспитания исходить из оппозиции «остальные люди – родичи», что, с точки зрения Кришны, должно было бы явиться сильным препятствием на пути духовного прогресса.

2) Кришна – принципиальный противник всякой системы, но в начале своей полемики с Арджуной он выступает как психолог. Это выражается в том, что он апеллирует к кшатрийской варне Арджуны, для представителей которой вообще не должна была существовать оппозиция «сражаться – не сражаться».

Комментарий Пятигорского

1) В Арджуне уже жил новый порядок, и следует иметь в виду, что он не столько не хотел сражаться, сколько колебался, сомневался. Его сомнение имеет самостоятельное значение и в какой-то мере сопоставимо со скептицизмом. Возможно, Арджуна предчувствовал, что это сражение приведет к разрушению его культуры и наступлению новой эры (калиюги). Возможно, что Кришна нарочно начинает свою проповедь так, будто бы все старое уже разрушено и осталось только в Арджуне.

2) Кришна не представляется принципиально противником всякой системы. Он просто предлагает систему (культуру) более широкую, более емкую, такую, в смысле которой можно было бы истолковать и точку зрения Арджуны, но не наоборот, т. е. из точки зрения Арджуны нельзя вывести точку зрения

Кришны. Старая культура Арджуны может найти место в новой культуре Кришны как какой-то малозначимый частный случай, подобно тому как снятие им оппозиции «сражаться – не сражаться» делает ничтожной проблему, связанную с оппозицией «сражаться со своими – сражаться с чужими».

3) Можно предположить, что, кроме ритуального сомнения, со стороны Арджуны есть еще и момент ритуального преодоления, т.е. Кришна мог советовать Арджуне сражаться исключительно исходя из того, что последний не хотел сражаться, поскольку всякое хотение по преимуществу связано со свабхавой и должно быть преодолено волей; это – «путь» (патха).

3) Возможно, Кришна считает, что если человек не может жить по-иному, то уж лучше сражаться, чем прозябать в косности, быть «живым трупом».

4) Имена участников сражения неслучайны. Ведь сражение происходит одновременно на двух полях: Курукшетре и «поле дхармы». И если на первом они – просто имена, то на втором они должны быть знаменательными. Их следует переводить при переводе первой главы «Бхагавад-Гиты».

2.3.1.1. Комментируя параллельно оба эти комментария, прежде всего следует отметить факт широкого употребления в них слова «порядок» (дхарма). Это слово является в Бхагавадгите¹⁷ чисто истолковательным термином: любой объект, любое явление, любое поведение есть «порядок».

[2.3.1.2.]¹⁸ Можно вычленить три аспекта «дхармы»: а) «дхарма» как *все воспринимаемое* и могущее быть воспринятым (в этом аспекте слово фигурирует в 1.1. – с него начинается поэма); это – космический (универсальный) аспект; б) «дхарма» как всякий *правильный* порядок; этот аспект предполагает оппозицию «дхарма – не-дхарма» (adharma, I, 40, 41); в данном случае не имеет смысла ставить вопрос – какая дхарма? Это этический (оценочный) аспект; в) «дхарма» как совокупность всех возможных порядков, как правильных, так и неправильных; здесь возможен вопрос: какая дхарма?, но не имеет смысла оппозиция «правильное – неправильное». Это – этологический (различительный) аспект.

2.3.1.3. Истолковательную функцию в комментариях несут слова *новый*, *старый* в отношении «дхармы» (и равным образом один, иной, другой в отношении «культуры» или «системы»).

2.3.2.1. В наших комментариях вводится истолковательный термин «культура» (разумеется, отсутствующий в «первоначальном тексте»). По отношению к термину «дхармы» он находится в низшем ранге абстракции, не являясь, как «дхарма», аксиоматическим понятием, но лишь какой-то временно-пространственной конкретизацией ее в этическом и этологическом аспектах.

Сам этот термин был в известной степени чужд пониманию древнего индийца, хотя он и может быть выведен нами через ряд ограничений из «дхармы». Такое выведение потребует нескольких корректив.

а) Понятие «культура» для древнего индийца не могло иметь никакого *субъективного* значения. (Оно вводится нами, поскольку для нас различия в точках зрения, в системах оценок могут быть отнесены объективно за счет различий в культурах.)

б) Мы понимаем слово «культура» в совокупности его социологического, антропологического (в самом широком смысле) и лингвистического аспектов. Эта совокупность может существовать лишь применительно к месту – народу (народам), стране (странам) и т. д. и ко времени – эре, эпохе и т. д. По-видимому, в древнеиндийском понимании могут иметь смысл лишь временной план понятия «культура» (поэтому мы условно позволим себе говорить о *старом* и *новом*), но не как противопоставление одной культуры другой, существующей одновременно с первой. Но, очевидно, само время имело особый смысл, не сопоставимый, скажем, со смыслом времени действия в древнегреческой трагедии¹⁹.

в) Но и *объективно* под содержанием понятия «культура» в моем комментарии следует понимать прежде всего то, как люди *по-ступали*, а не то, как они полагали, что они поступали, т. е. скорее поведение, нежели его оценку. (Или, более точно, оценка здесь входит в поведение как его часть.)

2.3.2.2. Термин языка истолкования «система» является понятием еще более низкого ранга абстракции, чем «культура». В смысле 2.3.2.1. «система» (или для данного случая синонимичное – «мировоззрение») есть оценка поведения, выводимая из него самого, т. е. здесь важно не то, как люди поступили, а то, как они думали, что они поступали. (Точнее, как мы думали, что они думали о своих поступках.)

3. Для следующего примера я беру одну сутру из трактата Сиваньяна-Подам, написанного на тамильском языке шиваитским бхак-

том по имени Мейкандар в XII в. Комментрий Арунанди на этот трактат создан одновременно с ним, а может быть, даже и несколько ранее сутр Мейкандара. Такое столь необычное для европейского понимания соотношение во времени первоначального текста и комментариев по-разному объяснялось исследователями. В частности, высказывалось предположение и о том, что сутры Мейкандара суть не что иное, как парафраз санскритской Раурава-агамы. Тогда этот комментарий может относиться и к агаме как к первоначальному тексту. Последующие комментаторы комментировали оба эти текста параллельно. Первый из них – Мадхава Шива-Ньяна-йоги жил в XVIII в.²⁰, а второй – Субраманья Десигаль – является нашим современником.

3.1.1. Сутра и обращение Мейкандара

[Мир существует], свертывается, [а затем вновь] возникает из-за первичной нечистоты. Конец есть начало – говорят мудрецы. О глупцы! Ведь для мира материальных элементов сохранение возможно лишь посредством конца и начала.

3.1.2. Комментарий Арунанди

Люди давних времен считали, что не существует ни возникновения, ни уничтожения, что мир безначален.

3.2.1.1.²¹ Комментарий Мадхавы

«Глупцы» – это те болваны, которые познают мир исключительно при помощи органов чувств; «сохранение» – это то, что может наличествовать, поскольку сотворение уже было, а грядущее разрушение еще не наступило.

3.2.1.2. Комментарий С. Десигалья

«Мир материальных элементов – это мир, состоящий из огня, земли, воды, воздуха и эфира»; «конец» – это разрушение, а «начало» – это сотворение мира.

3.2.2.1. Комментарий Мадхавы

Локаятики посредством восприятия могли видеть только существование мира...

3.2.2.2. Комментарий С. Десигалья

«Люди давних времен» – это локаятики; «считали», т. е. полагали, исходя из одного только способа познания – свидетельства органов чувств.

3.3.1.1–2. Текст Арунанди по отношению к тексту Мейкандара не выступает как текст истолкования. Он может быть легко помещен внутри первого текста, скажем, между приведенной строкой сутры и началом строки, иллюстрирующей сутру стиха (так называемой удахараны, начинавшейся словами «о глупцы»). Оба текста можно представить как одновременно выполненные двумя авторами части одного и того же текста. Мейкандар приписывает изречение «конец есть начало» своим единомышленникам, которых он называет «мудрецы»; Арунанди противопоставляет этому высказыванию мнение его и Мейкандара оппонентов – «людей давних времен», затем Мейкандар спорит с ними, называя их «глупцами».

Возможно существование для данного случая такого реального или подразумеваемого текста или такой ситуации, которая породила бы равно оба эти текста одновременно.

3.3.2.1–2. Комментарии 3.2.1.1–2 и 3.2.2.2 являются, собственно, объяснениями слов (*patavugai*), устанавливающими термины языка истолкования по отношению к частям, элементам текста, а не к данному тексту в целом. Иначе говоря, в них объясняется смысл отдельных слов в данном контексте²². Комментарий же Мадхавы на Арунанди (3.2.2.1) толкует текст, просто объясняя как отдельные слова (*Люди давних времен – локаятики*), так и текст в целом.

3.4. В моем комментарии кроме уже введенных терминов («текст», «текст истолкования»), вводится понятие «внетекстовая ситуация», к которой может быть возведен текст, взятый в целом. (Здесь два текста – к одной ситуации.)

4. Для последнего примера я беру случай гораздо более сложный в отношении установления того, что́ здесь является «первоначальным текстом», и того, какие тексты можно считать «параллельными» и какие «последовательными».

С начала XVII по конец XIX в. рядом лиц, побывавших в Индии, передавался рассказ об одном якобы имевшем место в действительности событии, получивший название «Рассказ о взбирающемся в небо иллюзионисте». Рассказ этот неоднократно письменно и устно передавался и различно истолковывался. Вот вкратце его содержание (по версии Ибн Батуты).

В присутствии большого количества зрителей иллюзионист или его помощник забрасывает вверх, в небо, веревку, которая вертикально устанавливается так, что ее нижний конец повисает прямо над землей. Он взбирается по ней все выше и выше в небо, пока не исчезает из виду. Затем одна

за другой на землю падают части тела иллюзиониста, и, наконец, чудесным образом они вновь соединяются в единое тело, и иллюзионист, живой и невидимый, предстает перед изумленными зрителями.

4.1., 4а4.²³ Датские ученые П. Туксен и Э. Паули в статье, посвященной этому рассказу²⁴, истолковывают его в смысле цитируемого ими отрывка из комментария («бхашьи») Шанкары на комментарий («карику») Гаудапады на отрывок из Мандукья-упанишады²⁵. Смысл истолкования Туксена и Паули таков: приведенный рассказ иллюстрирует собой некоторые положения ведантистской религиозной философии и в этом смысле может рассматриваться как притча, как рассказ о событии, имевшем (или не имевшем) место в действительности²⁶. Это предположение основывается на трех текстах, приведенных ниже.

4а.1. Мандукья-упанишада, 1.6: *Он – Владыка всего, он – Всезнающий, он – Лоно всего, он – источник* [«происхождение», «пробытие» (*prabhava*)] *всех существ* (*bhūta*).

4а.2. Карика Гаудапады. 1.6–7: *Он является источником всех существующих* (*sat*) *существ* [букв. бытий (*bhāva*). – А. П.]...

Одни из сторонников учения о творении (*śṛṣṭi*) *полагают, что порождение* (*prasava*) *есть божественная манифестация* [букв. проявление, избывание (*vibhūti*). – А. П.], *в то время как другие из них предполагают, что творение подобно сновидению* (*svapna*) *и майе* (*tāyā*).

4а.3. Бхашья Шанкары, 1.7.: *Творение есть манифестация распространяющегося себя* (*viśtāra*) *Владыки – так полагают сторонники учения о творении. Сторонники же учения о Высшей сущности или Высшем Значении* (*paramārtha*) *не задаются вопросом о сущности или значении творения...* Так иллюзионист (*tāyāvin*) *бросает в воздух канат, подымается по нему вверх, в небо, пока не исчезает с глаз, а затем падает на землю и разбивается на куски, но сразу же вновь является живым и целым. Зрители не задаются вопросом о смысле виденного ими. Прохождение* [человеком таких состояний], как бодрствование (*jāgrā*), сновидение (*svapna*), глубокий сон (*suṣṛpti*), *подобно тому, что переживается иллюзионистом, когда он забрасывает канат в воздух. Истинной сущностью обладает лишь иллюзионист, стоящий на земле и отличный как от каната, так и от иллюциониста, взбирающегося по канату: он остается на земле, но посредством силы майи становится невидимым. Таково же и обладающее Высшей сущностью четвертое состояние, называемое турия*²⁷.

4.2. Существенно, что содержание рассказа о «взбирающемся в небо иллюзионисте» не менялось в течение нескольких столетий. В то же время крайне трудно предположить, что авторы текстов, сообщавших об этом событии, от Ибн Батуты и Марко Поло до Блаватской, пользовались одним текстом как источником информации.

Очевидно, что удобнее считать все эти тексты восходящими к какой-то одной «внетекстовой ситуации» (см. 3) и по существу воспроизводящими эту ситуацию, поскольку, как мы видим, комментарий Туксена и Паули истолковывает событие, а не текст в терминологическом смысле этого слова. (Поэтому первоначальным текстом по отношению к моему комментарию следует считать статью Туксена и Паули.)

Различия в истолковании этого события самими рассказчиками сводятся к тому, что одни рассказчики считали, что взбирание иллюзиониста в небо есть действительно имевший место факт, а другие, что это – иллюзия, обман зрения, возникший в результате гипноза. (Разумеется, в обоих случаях факт существования иллюзиониста и зрителей не подвергался сомнению.)

4.2.1. Туксен и Паули фактически отказываются рассматривать этот рассказ как событие, рассматривая его лишь как аллегорическое изложение основных положений веданты Шанкары. Этим ими снимается оппозиция «факт–иллюзия», которая может иметь смысл, лишь когда речь идет о событии внешнего мира, а не о явлениях, происходящих в психике человека.

4а.5.1–2.²⁸ Приведенное место из карики Гаудапады написано только на 1.6. Мандукья-упанишады, где слово *prabhava* употреблено как атрибут Шивы – Ишвары, более того, оно, очевидно, относится только к этому слову. В смысле этого места бхашьи Шанкары соответствующее место Мандукья-упанишады может рассматриваться лишь как повод для комментирования Гаудападой. Последний в своем комментарии устанавливает синонимический ряд, сходный с теми, которые можно было бы наблюдать в комментариях на тамильские сутры (типа: «происхождение – порождение – творение» и т. д.).

Но главное здесь у Гаудапады – это то, что он, говоря об оппонентах шиваитской веданты в вопросе о творении, вводит два термина языка истолкования: «манифестация» и «маяя», которые, будучи противопоставлены друг другу, могут относиться не только к «творению», но и к чему угодно (кроме, разумеется, Шивы-Ишвары, имплицитно снимающего эту оппозицию).

4а.5.3. Шанкара комментирует 1.7 комментария Гаудапады (а не соответствующее место из Мандукья-упанишады), где речь

идет о возможности квалифицировать «творение» тем или иным образом.

4а.5.3.1. Шанкара вводит термин более высокого ранга абстракции. Это – «смысл», или, точнее, «значение» (*artha*). В его понимании «артха» есть любое значение, которое может принимать любой знак (слово, предмет, событие и т. д.), в частности же, для данного случая «манифестация» и «майя» являются самыми общими значениями.

4а.5.3.2. То, какое именно значение будет иметь знак, зависит, согласно Шанкаре, от психического состояния (*avasthā*)²⁹. Указываются четыре таких состояния: бодрствование, легкое сновидение, глубокий сон и «Четвертое состояние». (Первые три состояния, очевидно, могут быть приведены в соответствие с бодрствованием, гипнотической фазой и полным торможением в понимании павловской школы и одновременно могут быть представлены как три различных состояния ретикулярной формации в некоторых работах по физиологии последних десяти лет³⁰.)

Четвертое состояние как обладающее Высшей Сущностью и внеэмпирическое противопоставлено трем первым как обладающим природой «майи». Но это противопоставление состояния, в котором нечто может иметь значение, состоянию, в котором значение – нулевое и в котором говорить об оппозиции «знак–значение»³¹ вообще не имеет смысла.

Сама проблема значения существует только в пределах этих трех состояний, причем с точки зрения одного (данного) состояния, значение, приписываемое одному и тому же факту в другом состоянии, расценивается как обладающее природой «майи», иллюзорное. (Подобно тому как всякое значение, произведенное в этих трех состояниях, есть не что иное, как «майя» с точки зрения «Четвертого состояния».)

4а.5.3.3. Я попытаюсь отождествить различные части рассказа «о взбирающемся в небо иллюзионисте» с соответствующими психическими состояниями, описанными в комментариях Шанкары:

а) иллюзионист, стоящий на земле, *соответствует*³² «состоянию бодрствования»;

б) веревка, забрасываемая им в воздух, и он сам, взбирающийся по этой веревке, соответствуют «состоянию легкого сновидения»³³;

в) исчезнувший в небе иллюзионист соответствует «состоянию глубокого сна без сновидений»;

г) иллюзионист, находящийся на земле, в то время как его видят забрасывающим веревку, взбирающимся по веревке и не видят, когда он исчезает в небе, соответствует «Четвертому состоянию».

4.2.2., 4а.5.3.4.1. Истолкование рассказа Шанкарой снимает и оппозицию («событие» – «выдумка»), в смысле которой Туксен и Паули начинают истолкование предполагаемого события (до обращения к тексту Шанкары). Шанкара отказывается проводить различие между внешним миром и миром внутреннего опыта. В принципе, при рассмотрении явлений этих двух миров во всех здесь толкуемых текстах наблюдается известный параллелизм, а именно:

4.0. Рассказ о событии – передача выдумки.

4.1. Событие (истинное или выдумка) – текст³⁴.

4.2.2. Событие как внешний факт – событие как психическое явление.

4а.2. Манифестация – иллюзия («маяя»).

4а.3. «Артха» – «парамартха» и т. д.

(При этом в отношении возможности истолкования одного приводимого здесь текста в смысле другого текста самой общей остается точка зрения Шанкары³⁵.)

4.2.3., 4а.5.3.4.2. При всех приведенных истолкованиях рассказа в смысле их истолкований Шанкарой остается решить вопрос: в какой мере то, что было рассмотрено как состояние (или психическое состояние), может быть отнесено в контексте рассказа к иллюзионисту либо к любому зрителю? Мне представляется, что возможность приписывания состояния существует равно для них обоих.

4.2.4., 4а.5.3.4.3. По-видимому, весьма явной параллелью к рассказу может в этом отношении явиться любое описание классического шаманского акта (например, у кетов, тунгусов, эвенков и т. д.). О таком акте можно утверждать, что в нем камлающий шаман и пациент испытывают по-разному одно и то же состояние, хотя вызывающим это состояние безусловно остается шаман. Мне кажется, что эта и подобные ей параллели свидетельствуют не столько о сохранении пережитков шаманизма в данном рассказе (или событии), сколько о некой тенденции к воспроизведению в поведении известных архетипических состояний. Эта тенденция проявляется равно в шаманских, индуистских и иных текстах³⁶.

4.3., 4а.6.1.–4. Мой комментарий на текст 4а.1–4 не создавал специфического по отношению к нему текста истолкования. Вводимые термины, такие, как «оппозиция», «ранг текста истолкования», «знак», тривиальны в смысле 4а.3.

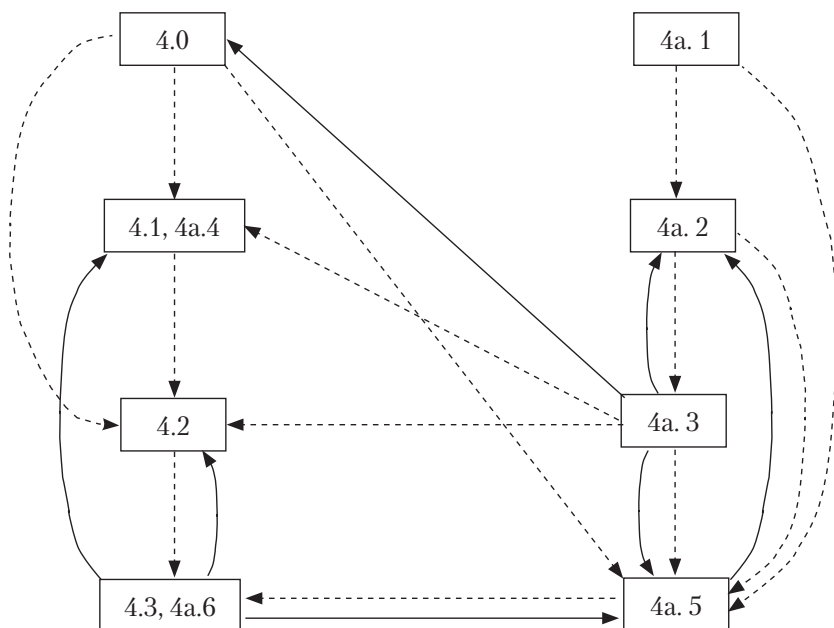
4.3., 4а.6.5.1–2. Все же, что касается понимания того, что такое «состояние» есть не что иное, как пословный комментарий на приведенное место из Шанкары.

4.3., 4а.6.5.3–4. Однако мой комментарий определенно выступает как текст истолкования в смысле всех комментируемых в § 4 мест, взятых в целом, поскольку устанавливает между ними два типа отношений.

Во-первых, это – объективная возможность истолкования одного места текста в смысле другого места текста, показанная на примере параграфов 4.2.2, 4а.5.3.4.1. Направление истолкования существует только для постороннего наблюдателя (каковым и выступает автор настоящей статьи в данном параграфе).

Во-вторых, это – действительно порождение одного текста другим, реализованное в комментариях, могущих быть определенными по отношению друг к другу во времени (т. е. существующих раньше, позже, одновременно) и в пространстве. Как явствует из предыдущего, здесь в общем случае порождающий текст следует рассматривать как внешний повод для порожденного текста.

4.3, 4а.6.5.5. Помещенная ниже схема показывает, что порядок комментирования (пунктирная линия) может не совпадать с направлением истолкования (сплошная линия) в примере 4.



5. Приведенные примеры показывают, что при всей сложности проблемы «исследователь – текст» представляется все же возможным сделать некоторые предварительные выводы, имеющие силу хотя бы в отношении изучения индийских философских текстов и комментариев.

5.1. Порождение одного текста другим (комментария – первоначальным текстом, последующего комментария – предыдущим и т. д.) в самом общем случае можно рассматривать как вероятностный процесс. Всякий предшествующий текст можно считать поводом для возбуждения этого процесса.

5.2. Факторами, порождающими последующие тексты, можно условно считать внетекстовые ситуации, которые в отдельных случаях могут рассматриваться как «условные» (или нулевые) тексты. Такое рассмотрение допустимо именно в тех случаях, когда и первоначальный текст, и комментарий на него являются порожденными одной внетекстовой ситуацией (сутры, понимаемые в специфическом смысле этого слова, могут явиться примером таких текстов).

5.3. С точки зрения последующего текста предыдущий может быть рассмотрен как совмещающий в себе элементы языка истолкования с элементами языка описания и как совмещающий в себе элементы собственно текста с элементами текста поведения (ситуации и т. д.).

5.4. Истолкование представляется процессом, в принципе не зависящим от комментирования как такового.

5.5. Исследователь текста есть нечто большее, чем его «очередной комментатор».

Примечания

¹ Текстом в общем смысле слова я называю любое поведение в его *возможности* быть зафиксированным каким-либо образом. Текстом в терминологическом смысле слова я называю уже *зафиксированное поведение*, т. е. такое поведение, которое может быть по желанию воспроизведено и пройдено во времени (это своего рода «обратимое поведение»). См.: *Пятигорский А.М.* Некоторые общие замечания о тексте как разновидности сигнала // Структурно-типологические исследования. М., 1962. (Также: *Пятигорский А.* Избранные труды. М.: Шк. «Яз. рус. культуры», 1996. С. 15–29.)

² За помощь в работе над этой проблемой приношу мою глубокую благодарность О.Ф. Волковой, Л.Э. Мяллю и А.Я. Сыркину.

³ Комментарии различаются как по авторам (например, Гаудапада, Шанкара, Рамануджа), так и по разновидностям (например, тика, бхашья и

т. д.). Здесь комментарии будут рассматриваться прежде всего в отношении последовательности.

⁴ Следует иметь в виду также, что здесь идет речь о порождении конкретных текстов, а не мнений или точек зрения.

⁵ Но, разумеется, такая ситуация не может рассматриваться как текст в терминологическом смысле этого слова.

⁶ Или даже в смысле любого текста, понимаемого терминологически.

⁷ Это в равной мере относится и к истолкованию внетекстовых ситуаций в смысле текста или его частей.

⁸ Для иллюстрации этого тривиального положения можно сослаться на известное место у Щербатского. См.: *Stcherbatsky Th. Buddhist Logic* // *Bibliotheca Buddhica*. XXVI. Vol. II. Л., 1930. Р. 81, 82, 118, 119, 194. См. также: *Sastri D.N. Contribution of Th. I. Stcherbatsky to Indian Philosophy* // *Modern Review*. 1953. Febr. Calcutta; сокращенный перевод этой статьи на русский язык см.: *Шастри Д.Н.* Вклад Ф.И. Щербатского в развитие индийской философии // Краткие сообщения Института востоковедения. М., 1958. Вып. XXVIII. С. 75–80.

⁹ Перевод приводится по изд.: Дхаммапада / Пер. с пали, введ. и коммент. В.Н. Топорова (*Bibliotheca Buddhica*. XXXI. М., 1960. С. 82). Этот стих В.Н. Топоровым не комментируется.

По справедливому замечанию А.Я. Сыркина, только подлинники можно, строго говоря, рассматривать в качестве комментируемых первоначальных текстов. Ибо перевод сам порожден, вторичен по отношению к подлиннику; он как бы лежит между ним и комментарием.

¹⁰ *Buddhist Legends*. Pt. II / Transl. from the Pali text of the *Dhammapada Commentary* by E.W. Burlingame (*Harvard Oriental Series*, vol. 29). Cambridge (Mass.), 1921. Р. 300.

¹¹ Эту фразу мы условимся не считать комментарием на мой комментарий (так же как и данную ссылку – комментарием на эту фразу и т. д.). Вообще последней ступенью комментирования мы здесь условно можем считать «мой комментарий на мой комментарий». См.: *Литлвуд Дж.* Математическая смесь. М., 1962. С. 45.

¹² Понятие *order of neutralism* введено Н. Смартom и предполагает любой контекст, внутри которого данный текст лишается смысла относительно произведшей его внетекстовой ситуации. См.: *Smart N. Reasons and Faiths*, L., 1958. Р. 1–9. Очевидно, что нейтрализация здесь предполагает потерю текстом его культовой функции, демифологизацию текста и т. д.

¹³ Слова в квадратных скобках в данном месте первоначального текста нет.

¹⁴ По поводу этого положения можно высказать одно соображение, которое не включено в комментарий на притчу, поскольку последний мыс-

лится как «последовательный» (т. е. относящийся к притче, лишь поскольку притча относится к «первоначальному тексту»). По существу в притче главной является оппозиция «рождение – смерть», которая нейтрализуется мифемой «новое рождение».

На ином уровне рассмотрения иная оппозиция: «новое рождение – прекращение новых рождений» находит свою нейтрализацию посредством представления о «пути», являющемся одной из центральных мифем буддизма. В связи с этим весьма интересно отметить, что и в «Четырех Благородных Истинах» «состояние отсутствия страдания» устанавливается не на основании утверждения о «пути, ведущем к прекращению страдания». Этим подтверждается высказанное недавно индологом Л. Мьяллем положение о том, что в буддийской логике наличие какого-либо утверждения или положительного понятия, обозначенного определенным словом, отнюдь не считалось достаточным основанием, чтобы считать, что имеет какой-либо смысл отрицание этого утверждения или отрицательное понятие, обозначенное этим словом с отрицательной частицей *a*.

Все сказанное выше, как мне кажется, свидетельствует о весьма ярко выраженной в буддийском мышлении мифологической тенденции к уходу от бинарности в рассмотрении вселенной.

¹⁵ Русский перевод Бхагавадгиты см.: Махабхарата. II, Бхагавадгита // Пер. Смирнова Б.Л. 2-е изд. Ашхабад, 1960. С. 89–95, 171–177. Здесь это место дано в новом переводе, сделанном О.Ф. Волковой, Л. Мьяллем и автором статьи.

¹⁶ Оба этих текста были одновременно и независимо друг от друга записаны их авторами немедленно после совместного чтения Бхагавадгиты в конце января 1964 г.

¹⁷ См.: Бхагавадгита, I, 1, 40, 43, 44; II, 7 и т. д.

¹⁸ Здесь термин подлежит дальнейшим различениям, предполагавшимся, но не присутствующим в обоих комментариях.

¹⁹ В Бхагавадгите настоящее время, т. е. время беседы Кришны с Арджунной, есть как бы *остановленное* «сейчас» и как таковое противопоставит прошлому и будущему вместе взятым, снимая противопоставленность последних друг другу. Это – мифологическое время (см.: Радхакришнан С. Индийская философия: В 2 т. М., 1956. Т. I. С. 443).

²⁰ Siva-nana-bodham: a manual of Saiva religions doctrine / Transl. from the Tamil with synopsis, exposition, &c., by Gordon Matthews. L., 1948. См.: Пятигорский А.М. Материалы по истории индийской философии. М., 1962. С. 199, 217, 218.

Американский миссионер в Цейлоне Хойзингтон опубликовал свой перевод комментариев Мадхавы на сутры Мейкандара, полагая, что это

и есть сами сутры (см.: *Journal of American Oriental Society*. Vol. LXVII. Boston, 1894).

²¹ Вообще для древнего и средневекового индийца комментирование как деятельность психологически означало причастность к определенной традиции. Сама деятельность в той или иной сфере мировоззрения субъективного осознавалась как полноценная, лишь поскольку она происходила в рамках традиции (хотя бы формально). Даже сам основатель традиции (часто мифическое лицо) обычно связывал начало своей деятельности с кем-то иным (тоже мифическим лицом). Для ряда индийских традиций принципиально не существовало начала.

²² Вообще приведенные здесь тексты свидетельствуют о тенденции к синонимическим (или псевдосинонимическим) рядам типа «существование – сохранение – наличествование», «свертывание – конец – уничтожение – разрушение», «возникновение – начало – сотворение». Очевидно, что немаловажную роль в создании такого рода текстов играло едва ли не изначально для древнеиндийской культуры двуязычие (один из дравидийских языков + санскрит).

²³ Цифра с латинской буквой означает соответствующую ступень комментирования в другом, совершенно независимом от первого, ряду текстов (в данном случае 4.1, 4.2 и т. д. являются обозначением ряда, где истолковывается событие как «текст поведения», а 4a.1, 4a.2 и т. д. являются обозначением ряда, где истолковывается «текст» в терминологическом смысле). Двойная нумерация имеет место в случае, когда «событие» и «текст» комментируются в одном и том же параграфе одновременно.

²⁴ *Tuxen P., Pauly E.* The parable of the climbing Juggler // *Studia Orientalia Joanni Pedersen. Hauniae (Copenhagen), 1953. P. 352–363.*

²⁵ *Mandukya Upanisad et Karika de Gaudapada / Publ. et. trad. par E. Lesimple. P., 1944.*

²⁶ Согласно средневековой традиции сам Шанкара, написав комментарии, тут же предложил своим учениками Падманаде и Сурешваре составить на них комментарий. Это важно в смысле сказанного здесь в 3 и 5.2 (см.: *Krisnaswami Aiyar.* Life and Time of Sankara. Madras, [s.a.]).

²⁷ «Согласно буддийскому учению, называемому “Праджняпарамита” (“Запредельность интуиции”), весь процесс спасения («духовного прогресса». – А. П.) по своей сущности подобен фокусу, показанному взбирающим-ся в небо иллюзионистом» (см.: *Conze E.* Buddhism. Oxford, 1951. P. 174, 175).

²⁸ Естественно, что в ряду, где первоначальным текстом является Мандукья-упанишада, мой комментарий является пятым последовательным комментарием.

²⁹ Этого термина в данном месте у Шанкары нет, но наличие его подразумевается.

³⁰ См.: Мэгун. Бодрствующий мозг / Пер. с англ. М., 1961.

³¹ «Значение» здесь ни в коем случае не следует смешивать с «денотатом» как семиотическим термином. Оно здесь является меняющимся отношением знака к денотату и вместе с тем принципиальной возможностью такого отношения.

³² Определяю слово «соответствует» в смысле сказанного выше следующим образом: «Мы говорим, что *a* соответствует *b*, имея при этом в виду, что нечто представляется нам как *a*, когда мы находимся в состоянии *b*».

³³ О древнеиндийских пониманиях сна см. статью Anne Marie Esnoul в сб.: *Lessonges et leur interpretation*. Р., 1959. Р. 207–247.

³⁴ То есть текст, по отношению к содержанию которого вопрос об истинности или выдумке может быть вновь поставлен.

³⁵ Даже по отношению к точке зрения автора настоящей заметки (см. сноску 11).

³⁶ См.: Пятигорский А.М. О некоторых индийско-палеазиатских культурных параллелях // Крат. сообщ. Ин-та народов Азии. М., 1963. № 61. С. 3–7.

«ЗНАНИЕ» КАК «ЗНАК ЛИЧНОСТИ» В ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЕ ДРЕВНЕЙ ИНДИИ

0.1. Мы знаем, что в центре всей духовной культуры древних индийцев стояла «личность» (*атман*, индивидуальный дух – в упанишадах, *джива*, индивидуальная душа – в джайнизме, «не-я», личность – в буддизме, и т. д.). Мы знаем, что почти всякое древнеиндийское умозрение основывалось прежде всего на *психологическом анализе* личности, анализе состояний ее сознания и психики. Мы знаем, наконец, что в индийской культуре было совершенно чуждо представление о «личности вообще», «человеке вообще»: о личности можно и должно было рассуждать лишь как о *конкретной* личности, находящейся в *данном* психическом состоянии, на *данном* уровне духовного развития. И тогда «знание», о котором уже неоднократно говорилось выше, окажется *основным фактором*, как бы синтезирующим все указанные понятия и представления, фактором *высшей культурной ценности*, фактором, с помощью и посредством которого устанавливается ценность *других* вещей, их место в иерархии духовных ценностей. И расшифровка понятия «знание» у древних индийцев, раскрытие смысла этого понятия, как вообще, так и в ряде конкретных случаев, которые будут здесь показаны на нескольких текстах, – это-то и составляет основное содержание статьи. И именно под этим углом зрения здесь будет проведено рассмотрение мыслей, слов и действий людей древней индийской культуры.

Впервые опубликовано: Труды по востоковедению II/1. Учен. зап. Тарт. гос. ун-та. Тарту, 1973. Вып. 309. С. 216–266.

0.2. Прежде чем начать такого рода рассмотрение, я остановлюсь на коренных различиях в понимании слов (и, соответственно, понятий) «знание» и «знак» древними индийцами и европейскими интеллигентами первой половины двадцатого столетия. (Впрочем, позволю себе заметить, что эти различия происходят более от различия *мифологий*, нежели от различия *гносеологий*.)

0.2.1.1. Для образованного человека современной европейской культуры *знание* всегда есть *нечто внешнее* по отношению к человеку, который *знает*, нечто искомое, достигаемое, обнаруживаемое, словом – любым образом получаемое *извне*, а не изнутри «я» (исторически, либо «снизу» – от чернокнижия, либо «свыше», и т. д.). Отсюда представление о человеке – носителе знания, как о более или менее случайной оболочке, как о том вместилище, которое может и не вместить, деградировать, а в крайнем случае – даже погибнуть от внедренного в него знания.

Такое восприятие знания особенно явно выступает в современной фантастической литературе, ибо в этом жанре почти все дозволено, и зачастую именно здесь наружу выходят такие стремления и склонности авторов, которые не могли бы выявиться в обычной художественной прозе, сохранившей ряд суровых запретов и ограничений стилистического и содержательного характера. Я возьму для примера сюжетные схемы рассказа С. Лемма «Формула Лимфатера», повести сэра Фреда Хойла «Черное облако» и рассказа В. Набокова «Ultima Thule». В последнем примере среднего обывателя осеняет Знание, единственное и целостное, но его внедрение полностью вытесняет из героя «живую душу», с которой оно несовместимо. Герой сходит с ума, люди же менее крепкие телом и духом, которым он сообщает это знание, немедленно умирают. Аналогичный случай описывается у Хойла, где особое космическое существо, единственной функцией которого является Знание, не может сообщить его земным ученым, ибо те не в состоянии вынести бремени Знания со всей своей земной образованностью и оттого сходят с ума и погибают. Поэтому посредником для передачи информации от «Черного облака» к земле выбирается человек малоспособный и вовсе не интеллигентный. И наконец, в этом же примере, как и в известном рассказе Лемма, Знание уже целиком выносится за пределы человеческого, полностью десубъективизируется и воплощается в особого рода материю¹. Все это крайне типично для мифологии XX в., одной из центральных оппозиций которой становится «знание–человек».

Во всех трех примерах, как, впрочем, и в тысячах других, содержится одна и та же идея, один и тот же принцип, а вернее одно и

то же чувство современного интеллигентного, мыслящего человека: знание есть нечто внешнее, то, к чему некто приходит, то, что некто находит, получает, либо, как в случаях в повести Хойла и рассказе Набокова, то, что входит в человека извне само или волей другого существа; знание есть то, что, будучи найденным, достигнутым, любым образом полученным человеком, затем воспринимается *другими* людьми (и авторами), становится содержанием жизни, деятельности, личности человека, о котором идет речь. Полученное знание становится ценностью относительной, то есть когда в той же области тот же или *другой* человек получает большее или более точное знание, то первое либо полностью теряет свою ценность, либо сохраняет так называемую историческую ценность, и здесь, таким образом, действует чисто максималистский подход: «меньшее знание есть незнание».

Это чувство, став фактом литературы, получает развитие в образах и сюжетах, в которых постоянно воспроизводится одна и та же система противопоставлений, удивительно импонирующая духовному складу среднего европейского интеллигента. То обстоятельство, что знание воспринимается как нечто внешнее индивиду, вызывает сюжеты, в основе которых лежит *случайность* получения знания, *несоответствие* факта получения знания наличной ситуации – отсюда нарочитая приниженность жизненной ситуации этого получения, создающая не только привлекательность неожиданного, несоответствующего знания, но и привлекательность приниженной ситуации, которая (ситуация) излагается, детализируется, обыгрывается в бесчисленных повестях, фильмах, пьесах и особенно в биографиях выдающихся ученых современности. Последние, как правило, являются людьми, «казалось бы», совершенно неподходящими для науки (плохо учатся в школе и т. д.), обычно «не понимающими жизни» и в реальном быту – полными идиотами. И Знание приходит к ним как дар, которого они становятся достойными вследствие последующего трудолюбия, упорства, высокой научной честности и т. д.

В индийской мифологии Знание получается *изнутри* человека, происходит от того, *что* он есть, не будучи ни в какой степени обусловлено ситуациями, в которых оказывается человек, и не обуславливая эти ситуации. Оно является тем, что *познаёт* эти ситуации *определённым образом*, и через познание этих ситуаций познает *личность* (либо – как самое себя – для тех систем индийского мировоззрения, где личность отождествляется с сознанием, и где, таким образом, знание есть «сознание сознания», либо – как нечто другое, ни с чем не отождествимое – для тех систем, которые принимают существование абсолютного личностного начала, например атмана).

0.2.1.2. В современной европейской культуре знание всегда и обязательно *содержательно*. Уже будучи раз достигнуто каким-либо образом человеком, оно становится (т. е. рассматривается как тем, кто его достиг, так и другими людьми, поскольку они в курсе дела) *внутренним содержанием* личности, которая со всей совокупностью своих ситуаций выступает по отношению к знанию как форма по отношению к содержанию. Отсюда – специфически европейское противопоставление знания действию, знания жизни, любого акта – его осознанию.

В древнем индийском умозрении знание всегда и обязательно *формально*, формально как в отношении субъекта, психическое состояние которого оно обозначает, так и в отношении ситуации, *через* которую это состояние познается.

Мне кажется, что непонимание этого важнейшего различия смыслов «знания» зачастую мешает исследователям понять смысл древнеиндийских религиозно-философских учений. В классическом европейском религиоведении «знание», «система представлений» всегда рассматривались как сущность и содержание религии, а «культ» – как ее форма. Такой подход абсолютно неприменим к древнеиндийской культуре, где «культ» является содержанием религии, а «знание» ее формой.

0.2.1.3. И, наконец, для человека европейской культуры знание всегда *объектно*, вне зависимости от того, направлено ли оно на объект или на субъект. Субъект все равно всегда оказывается объектом, *объектность* здесь всегда остается идеалом знания, истинным знанием считается знание в предельной степени освобождение от связи с субъектом, от влияния субъекта, от ориентированности на субъекта. Субъективность допускается лишь как вынужденный этап, который следует как можно скорее преодолеть.

В индийской древней и средневековой культуре знание всегда ориентировано на *субъекта* и допускает объектность лишь в качестве частного случая или особого технического приема, временно используемого для самопознания субъекта.

«Знание» (санскр. Jñāna, англ. knowledge, греч. gnosis) в индийском умозрении есть особая и весьма сложная для описания категория. Мне кажется, что она не предполагает *ни качества* (например, оппозиции «правильное знание – неправильное знание»), *ни указания на характер процесса* (например, «индуктивное знание – дедуктивное знание»), *ни указания на этап* временного процесса (например, «знание как познание – знание как результат»), *ни указания способа* достижения (например, «рационалистическое знание – ин-

туитивное знание»). В индийской культуре знание абсолютно безразлично к *деятельности* субъекта, которому оно приписывается. По-видимому, объяснение этого слова надо искать в другом направлении, отбросив привычную систему оппозиций, связанных с *объектом*, с тем, знанием *чего* оно является. В этом смысле «*истинному знанию*», скажем, как оно фигурирует в Бхагавадгите, противопоставлено как простое *знание факта*, предельно приближенное к понятиям «*память*», «*сохраняемая информация*» (в современном психологическом значении), так и «различительное знание» (санскр. *viveka*, англ. *discrimination*), специально фиксирующее *разнообразие* фактов и событий. Так, если бы имелось в виду, что в комнате находятся великий индийский мыслитель Шанкара, Ч. Дарвин и Б. Шоу, то на вопрос «кто в комнате?» – в смысле фактического знания должен был бы последовать ответ: «Шанкара, Дарвин и Шоу» (с упором на то обстоятельство, что это не одно и то же лицо или хотя бы что это три различных имени, а не одно, как, скажем, в случае, если бы это был испанский философ Ортега-и-Гассет), либо ответ «философ, ученый и писатель» и т. д. В древнеиндийском же смысле истинного знания, джняны, мы бы получили ответы типа: «Я», «Никто», «Бог», «Все» и т. д. То есть это был бы ответ, который никогда не мог бы быть получен ни на основании знания объектов, о которых был бы задан вопрос, ни на основании *самой материи* вопроса («комната», «кто-то в комнате» и т. д.). Из такого рода ответа абсолютно невозможно вывести ни индивидуализирующего суждения типа «Шанкара, не являющийся ни Дарвиным, ни Шоу, ни ими вместе»; «Дарвин, не являющийся ни Шанкарой, ни Шоу, ни ими вместе» и т. д., ни тем не менее факта словесной памяти типа: «шанкарадарвиншоу».

Знание оказывается здесь *безразличным к объекту*, но это не значит, что объекта вообще нет. Объект может и существовать (это уже зависит от того, с какой именно индийской школой мы имеем дело), но не как *данный* объект, а как *объект вообще*, как то, все обозначения которого будут синонимами (типа: «никто», «все», «все», «слово», «звук»² и т. д.).

В *джняне* проявляется тенденция к сведению *одного* данного объекта к субъекту, являющаяся частным случаем общей тенденции индийского умозрения приписывать субъекту такое *состояние*, при котором снимается как оппозиция «объект А – объект В (не являющийся А)», так и общая, генеральная для европейского умозрения оппозиция «объект-субъект»³.

0.2.2. В современном научном мышлении «знак» живет как понятие, определяемое по преимуществу *операционально*, т. е. выво-

димое из условий функционирования либо из результатов функционирования. Иначе говоря, «знак» берется как нечто не только определенное, но и, пожалуй, даже вовсе неопределимое, пока не будут учтены и описаны конкретные условия его употребления и функционирования, из которых-то и должно стать ясно, *чего́* это знак, т. е. его место в системе функционирования, *для чего́* этот знак, т. е. его место в системе ценностей, и *какой* это знак, т. е. его место в классификационной системе знаков. Такой подход, безусловно, служит ограждением современной науки семиотики от спекулятивных вторжений, а также способствует экономии умственных способностей у семиотиков, которым не приходится всякий раз снова ломать голову над вопросом «Да, в этой ситуации *это* мы и будем считать знаком, но что же такое *знак вообще?*» Преимущества такого подхода, условно называемого мною «функциональным», бесспорны. Однако у него есть и недостатки. И главный из недостатков – в явной неадекватности функционального подхода основной установке семиотики, да и вообще современной науки – рассматривать *любую* область знания как систему знаков.

0.2.2.1. Здесь я попытаюсь дать определение и описать подход и установку несколько иные, нежели те, о которых говорилось выше, но, очевидно, во многих важных моментах смыкающиеся с теми, о которых говорилось выше, а именно: определение знака, подход к знаку и установку (на которой основаны определение и подход) в древнем (и раннесредневековом) индийском умозрении.

Об определении. Понятие знака (ниже будет сказано о терминах, соответствующих этому понятию) есть в индийском умозрении понятие, с одной стороны – *чисто метафизическое* (а не *гносеологическое*, не *эпистемологическое*), т. е. решительно исключающее возможность каких бы то ни было указаний на объективные обстоятельства, условия или события. С другой же стороны, знак здесь есть понятие *чисто психологическое* в том смысле, что при конкретизации этого понятия возможно указывать на субъекта, производящего знак, на субъекта, получающего его, и на субъекта, квалифицирующего его как «третье лицо».

Таким образом, индийский подход учитывает, *кого́ это* знак и *для кого́ это* знак. Вопросы же «что считать знаком в данной ситуации?» или «что такое знак вообще?» здесь не имеют смысла, поскольку самостоятельное значение имеет не ситуация сама по себе, а психическое состояние субъекта (или субъектов), и поскольку вообще «все есть не более чем знак чего-то другого» («все» как нечто единое, одно, и «другое» как «другое одно», лежащее за «все»).

Отсюда и установка на понимание, постижение того, что является «*знаком всего*» (эта мыслительная конструкция не имеет, разумеется, ничего общего со «все́м, рассматриваемым как знак» в современной науке).

0.3.1. При рассмотрении древних индийских текстов в качестве наиболее существенного понятия (как «предмета рассмотрения») вводится категория *состояния*, т. е. *психического состояния*, которое полагается незначительнейшим фактором не только в отношении к личности, но и в отношении ко вселенной, воспринимаемой личностью.

0.3.1.1. Пояснения к 0.3.1⁴. Употребляемое здесь слово «категория» в отличие от слова «понятие» указывает, подчеркивает невозможность какого бы то ни было логического, то есть через род и вид, определения в контексте данной работы и в смысле целей и задач данной работы (а не вообще!).

Слово «вводится» указывает на то обстоятельство, что данная категория *вводится со стороны автором* этой работы и *не обязательно* находит себе точное соответствие в словах рассматриваемых текстов, хотя такие слова и *могут оказаться* довольно точно соответствующими «вводимому» слову. Так, например, русскому слову «*состояние*», понимаемому в самом широком психологическом значении (*англ.* state, *фр.* etat, *лат.* status), могут в зависимости от контекста соответствовать такие санскритские слова, как sthāna, sthiti, avasthā (хотя последнее как психологический термин шиваитской веданты фигурирует скорее не как «состояние вообще», а как любое из «пяти психических состояний» (pañcāvasthā)).

0.3.1.2. Категория состояния исследуется с точки зрения самого существенного в том, что отличает одно состояние от другого, т. е. с точки зрения *уровня состояния, градации состояния и разновидности состояния*. Два состояния мы называем состояниями различных уровней в том случае, если мы полагаем, что *принципиально* невозможно приписать их одному и тому же лицу, в то время как различные градации *внутри* одного уровня состояния могут быть приписаны одному и тому же лицу одновременно или последовательно. И в этом смысле можно говорить как об *иерархии уровней* состояний, так и об *иерархии градаций* внутри одного и того же уровня состояния.

Иерархия уровней в принципе может соответствовать иерархии типов личности (при этом древнеиндийское умозрение исходило из того, что один обычный (*санскр.* sādharmaṇa) человек не может относиться к двум личностным типам), а иерархия градаций в принципе

соответствует изменениям, которые могут переживаться одним и тем же человеком (имеется в виду, что человек, переходящий на другой уровень состояния, *уже не тот человек* или даже не человек вообще). *Разновидности* состояний указывают на такие различия между ними, которые не обязательно предполагают иерархии, т. е. состояния двух разновидностей *могут* относиться к одному уровню или даже к одной градации.

0.3.1.2.1. Очевидно, что слова «уровень», «градация», «разновидность» суть опять же *вводимые* термины (в смысле 3.1.1.). Однако, как это будет показано в дальнейшем, в довольно точном соответствии с этими словами находится ряд слов санскритско-палийской терминологии. Так, например, слово *loka* («мир») в терминологическом смысле обозначает один (*любой*) из четырнадцати, либо из семи, либо из трех, либо, наконец, из двух миров (количество «миров» зависит от школы или системы древней индийской философии), пребывание в каждом из которых *указывает* на врожденный ранг состояния живого существа. Еще более точное соответствие мы находим в слове *bhūmi* – «земля», «уровень» и т. д.

0.3.2. Затем вводится категория *знака* как того, что для *самого человека*, либо для *других людей*, либо для *постороннего наблюдателя* (например, исследователя), указывает на то или иное место данного человека в иерархии градаций или уровней состояний.

0.3.2.1. В индийских текстах слово «знак» находит себе более или менее точное соответствие в санскритских словах *lakṣaṇa*, *nimitta*, *saṃjñā* и, особенно, в палийском термине *aññā* (skr. *ājñā*), буквально означающем «знак высшего психического состояния». Большой интерес представляет семантико-этимологическое единство в санскрите и пали (как и в русском) понятий «знак» и «знание»⁵.

0.3.3. И, наконец, вводится категория «ситуации», как того, что может быть истолковано *в смысле* состояния, *как знак* состояния.

В древних и средневековых индийских источниках описывается множество обстоятельств, событий и поступков, образующих ситуации, которые указывают на уровни, градации и разновидности состояния, обозначают эти уровни, градации и разновидности.

Сами по себе эти ситуации *типологически* соответствуют или, во всяком случае, находят себе параллели во всякого рода текстах многих других культур, стран и времен, не являясь, таким образом, чем-то исключительно индийским. Исключительной же принадлежностью древнеиндийского (в самом широком смысле слова) мировоззрения является тот важнейший факт, что *знаком состояния* (т. е. его уровня, градации или разновидности) *здесь служит не то*

или иное событие или обстоятельство само по себе, а «знание субъектом» этого события или обстоятельства⁶.

0.3.3.1. Слово «ситуация» не находит себе сколько-нибудь точного соответствия в санскритско-палийской номенклатуре.

0.3.3.2. Эти обстоятельства, события и ситуации обязательно должны быть для человека чрезвычайно существенными, они должны быть тем, что чрезвычайно существенно для данного (т. е. того, на котором находится данный человек) уровня состояния вообще, и их ЗНАНИЕ означает, что знающий уже находится на этом уровне, что в нем уже живет человек другого уровня, т. е. другой, новый человек (по определению). Хотя такое знание само по себе еще не означает, что он *уже перешел* на другой, более высокий уровень, что он уже стал совсем *другим* человеком. Я думаю, что оно *означает* некоторое переходное, так сказать, «пограничное» состояние: переход же на другой уровень требует другого *особого знака*⁷, нежели «знание», о котором идет речь.

0.3.3.3. Уже тот факт, что любое событие или обстоятельство в текстах древнеиндийской культуры является ЗНАЧИМЫМ для того, кем оно *познано*, и это *знание* стало фактом и для других людей (т. е. может служить основанием для самооценки и оценки со стороны состояния, в котором он находится), указывает на чисто *психологический* характер ЗНАКА состояния (не говоря уже, разумеется, о том, что категория состояния сама по себе является чисто психологической).

0.3.4. Здесь, таким образом, будут рассматриваться: (а) *состояния* (т. е. уровни, градации и разновидности состояний, иерархий состояний, промежуточные или «пограничные» состояния), как *опи-санные* или по крайней мере названные в текстах соответствующими терминами; (б) события, обстоятельства, поступки, то есть *ситуации*, имеющие значение в отношении этих состояний (и соответственно выводимые из последних, либо приводящие к ним – это уже зависит от порядка истолкования), и (с) *знание*, относящееся к этим ситуациям и понимаемое как *знак* того или иного психологического состояния субъекта.

0.4. Процесс взаимодействия состояния, ситуации и знания (которые обозначаются соответственно: α , β , γ) в древнеиндийском умозрении схематически можно представить себе так:

1) личности приписывается некоторое исходное состояние (*англ.* starting state) x_1 ⁸;

2) в результате этого состояния возникает внешняя (или внутренняя) ситуация β_1 ;

3) происходит знание γ_1 ситуации β_1 , как происходящей от состояния α_1 , *знание являющееся знаком « γ »* того, что личность переходит в состояние α_2 (или уже находится в нем).

В состоянии α_2 все ситуации типа β_1 для личности уже не значимы, а значимы ситуации типа β_2 , и тогда весь процесс взаимодействия может вновь повториться в том же порядке, т. е. $\alpha_2 \rightarrow \beta_2 \rightarrow \gamma_2 \rightarrow \alpha_3 \leftarrow$ и т. д. [I].

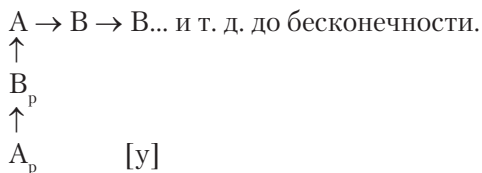
0.4.1. Такова, на мой взгляд, элементарная схема *всякой йоги*, понимаемой в самом широком смысле этого слова, но применительно лишь к *онтогенезу*, т. е. к *одному* человеку (или вообще живому существу) как находящемуся в *данном* рождении и в пределах *данного* уровня состояний А. Этот аспект йоги относится к *объективной* (т. е. могущему быть наблюдаемым и описываемым со стороны) процессу *изменения психики субъекта*. Однако существует и другой аспект йоги – *субъективно* осознаваемое изменение субъектом самого себя, предполагающее употребление определенных способов и технических приемов (в принципе, этот аспект может быть представлен как частный случай первого). Истолкование ситуации (т. е. любого события, обстоятельства или факта жизни индивида) как знака состояния индивида по схеме: γ (β) есть « γ » (α) [II] я называю *горизонтальной интерпретацией ситуации*.

0.5. Согласно древнеиндийской теории перерождения (в какой бы форме или модификации она ни выступала в том или ином религиозно-философском учении) статут индивида в его *данном* рождении, определяемый уровнем его психических состояний А, обусловлен по закону *кармы* рядом «ситуаций, пережитых индивидом в его предыдущих рождениях» B_p , в свою очередь, определенных рядом психических состояний A_p в его предыдущих рождениях. И тогда, в зависимости от *осознания* ситуации типа B_p как знаков состояний уровня A_p (если такое осознание имело место, чего, собственно, могло бы и не быть), приведенная схема будет иметь вид: $A_p \rightarrow B_p \rightarrow Y_p \rightarrow A$ [III].

В таком виде эта схема относится уже к *филогенезу* индивида и имеет в виду *йогу*, опять же в *объективном* ее аспекте. Истолкование ситуаций данного рождения индивида как знака состояния индивида в его прежних рождениях по схеме: $Y(B)$ есть « Y » (A_p) [I_y] я называю *вертикальной интерпретацией ситуации*⁹.

0.6. Здесь я брал общий случай, при котором предполагалось *наличие знания*, в свою очередь, предполагающего изменение психического состояния индивида, т. е. такой случай, когда была *реализована йога*. Однако, в самом деле, ведь в гораздо более общем случае такого знания, а следовательно, и изменения психического состояния

не будет, и наличная ситуация жизни индивида может рассматриваться как обусловленная тем же самым (т. е. относящимся к тому же уровню или той же градации в пределах того же уровня) психическим состоянием. И тогда общая схема обусловленности выглядела бы в смысле горизонтальной и вертикальной интерпретации ситуации следующим образом:



В этом *самом общем* «случае» *отсутствие знания* будет все время оставлять индивида на том же *уровне существования (существованием я здесь условно называю процесс обуславливаемости ситуации психическим состоянием)*¹⁰.

0.6.1. Однако в подавляющем большинстве случаев древнеиндийские умозрительные тексты описывают только такие ситуации, которые значимы в отношении психических состояний¹¹, ибо в центре всякого древнего и средневекового умозрения в Индии стояла именно *йога*, то есть изменение этих состояний, последовательно (как в онтогенезе, так и в филогенезе) ведущее к коренному изменению всей психики индивида, имеющему своей конечной целью полную незначимость для него всех наличных, прошлых и будущих ситуаций и, соответственно, выпадение его из сферы действия закона *кармы*¹². Это – во-первых.

0.6.2. Во-вторых, индийские умозрительные тексты, описывая ту или иную ситуацию жизни индивида, весьма часто перекладывают *ее знание* (т. е. «знание о ней» – в смысле нынешних и прошлых психических состояний) *на другое лицо*, которое сообщает это знание данному индивиду, причем само это сообщение также рассматривается *как ситуация*, порожденная изменяющимся (или измененным) внутренним состоянием индивида, хотя исходит оно от другого лица.

0.6.3. В-третьих, если текст содержит описание и истолкование ситуации одного индивида другим лицом и если другое лицо *не сообщает* своего знания индивиду, оставляя его таким образом в прежнем состоянии, сам этот факт, во всяком случае, подчеркивает *измененное состояние другого лица* по сравнению как с данным индивидом, так и с прежним состоянием самого этого другого лица. Таким образом, всякая описанная в индийских текстах ситуация является нам не как

просто «*эпизод жизни*», а как «*этап пути*», а всякая жизнь человека как ПУТЬ, ибо всякая ситуация, если она присутствует в тексте (и в силу уже самого факта ее описания в тексте), обязательно *значима* в отношении наличного психического состояния, т. е. осознается как знак последнего, и это осознание само является знаком изменения этого наличного состояния и перехода индивида *в другое* состояние.

0.6.4. Из всего вышесказанного видно, что *предметом* нашего описания здесь являются: (а) различные (в смысле уровней, градации и разновидностей) психические состояния (обозначенные соответствующими психологическими терминами), знаком которых служит знание о ситуации¹³; (б) разновидности знания о ситуациях, различающиеся в зависимости от того, *что* именно в ситуациях узнается¹⁴; (с) различные способы достижения знания, а также различные обстоятельства и средства реализации этого знания¹⁵.

В соответствии с этими предметными различиями *объектом* описания здесь являются различные древнеиндийские тексты, содержащие рассказы о психических состояниях, ситуациях жизни индивидов и об их знании этих ситуаций.

0.7. Ниже приводится несколько текстов, которые затем анализируются по предложенной схеме или в духе общей концепции, изложенной во вводном параграфе этой главы. В некоторых случаях два текста подбирались таким образом, чтобы показать близкие ситуации. В тех случаях, когда приведение текстов или частей текстов целиком представлялось затруднительным вследствие отсутствия места, тексты даются в сокращенном пересказе, либо на уровне изложения лишь основной сюжетной линии.

1. Эпизод из «Йога-Васиштхи»¹⁶

Во времена царствования Рамы жил близ Айодхьи один молодой брахман. Был он здоров, счастлив и весьма любим женой и детьми. Однако вскоре так случилось, что он, едва вступив в возраст домохозяина, скоропостижно умер от тяжелой болезни. Жена его пришла в такое отчаяние, что как безумная металась по селению, вопя о несправедливости богов к столь рано покинувшему ее супругу и призывая к себе смерть. Потом она бросилась в город и ворвалась во дворец, когда Шри Рама восседал там в зале собрания. Она обратилась к царю с таким упреком: «Это ты, о Рама, виноват в смерти моего любимого мужа, ибо если столь достойный подданный умирает, едва вступив в зрелость, то это может произойти лишь вследствие греховности и дурного поведения его царя! Это за твои поступки боги наказали моего

супруга!» Рама задумался, размышляя над столь странным обвинением, а потом, обратившись к великому мудрецу Васиштхе, спросил его, имеет ли смысл брошенный ему тяжкий упрек. Васиштха же, призвав к себе обезумевшую от горя женщину, сказал ей: «Ты понимаешь все не так, как нужно понимать, вследствие своего неведения, и оттого еще более мучаешься. Чтобы объяснить тебе смысл произошедшего и вместе с тем успокоить тебя, я на время наделю тебя высшей йогической силой, посредством которой ты сможешь воспринимать то, что происходит, в трех временах и в иных мирах». И он наделил ее высшей йогической силой, а к тому времени прошло уже два дня со смерти молодого человека и были выполнены все погребальные обряды. Тогда, призвав ее к себе и погрузив ее в состояние созерцания, он спросил ее: «Ну, видишь теперь, что с твоим супругом? Смотри, где и каков он? Говори, что же ты видишь?» Вдова пришла в крайнее изумление, потому что взору ее открылся уголок иного мира, и там она увидела своего умершего супруга уже в зрелом возрасте, улыбающегося жене и ласкающего многих детей, из которых некоторые были уже почти взрослыми. — «Что это?! Как мне это понять?! Ведь лишь два дня прошло со смерти моего любимого супруга, а он, судя по тому, что я вижу, успел родиться, прожить много лет жизни и войти в зрелый возраст. Как это может быть правдой?» Тогда мудрец Васиштха сказал ей: «Есть много разных миров и один мир в другом, и другой в третьем, и так до бесконечности. И есть много разных времен, и одно в другом, и другое в третьем, и так до бесконечности. И в каждом мире время свое. И за то время, которое для тебя два дня, для твоего мужа в его новом мире, в котором он обрел по закону кармы свое новое рождение, прошло несколько десятилетий, а иные миры за мгновение нашего времени успевают возникнуть, существовать миллионы лет и исчезнуть. И все это можно воспринять посредством высшей йогической силы, которой я на мгновение тебя наделил, но ни один мудрец не охватит и не постигнет всю силу действия кармы, которая переносит существа из одного рождения в другое, из одного мира в другой, из одного времени в другое. Поэтому успокойся, ибо зачем же печалиться о человеке, которого ты только что видела таким процветающим и довольным».

1. В этом примере в самой популярной форме излагается индуистская идея перевоплощения души, идея «метемпсихоза». Именно *идея, а не теория*. Ибо здесь нет обоснования этой идеи, а есть лишь ее приложение к конкретной ситуации жизни индивида. Здесь нет и истолкования этой ситуации в жизни обоих людей (т. е. смерти – для супруга и несчастья – для вдовы) *в смысле кармы*, ибо Васиштха не объясняет вдове, какие именно ее поступки в ее прежних рождениях вызвали в этом ее рождении столь тяжелое несчастье.

1.1. Нормальная ситуация ($\beta_0 - 6.1$) здесь – счастливая жизнь женщины с мужем и ребенком. Исходная ситуация (β_1) – смерть мужа, вызвавшая крайнее отчаяние женщины. Другое лицо, великий йог Васиштха, сообщает женщине, что «*ее муж не умер*» и что «*смерти вообще нет*». Это *его* знание *смысла* исходной ситуации становится *ее* знанием (γ_1) и переводит ее в другое психическое состояние X_2 (т. е. Васиштха не только вывел ее из состояния отчаяния, но, очевидно, и сделал ее устойчивой по отношению ко всем такого рода ситуациям), пока еще (т. е. только на материале этого эпизода) положительно неопределимое.

1.2. Здесь чрезвычайно важно учесть следующие обстоятельства: (а) ситуация женщины не только конкретна, но и реальна, внешне реализована. Все происходит *именно с ней*, а не с кем-либо еще, не вообще. И все происходит в действительности, а не в возможности, не в мысли, не в воображении; (б) Васиштха сообщает знание *именно ей* и в конкретной форме, т. е. он *показывает*, сообщает ей свое *виденье*, а не рассказывает о том, *что видел*; он воспроизводит экспозицию, так сказать, «материализует идею»; (с) таким образом, ситуация здесь приурочена к женщине, а виденье и знание исходят от другого лица, *от йоги* другого лица. Женщина не стала йогиней, но переданные ей лишь на время йогические способности перевели ее в состояние X_2 , *пограничное* между состоянием обычного человека (3.1.2) и состоянием йога.

1.3. При горизонтальной интерпретации ситуации, имеющей в виду объективный аспект йоги (0.4.Г), ситуацию β_1 (здесь – смерть мужа, вызвавшая отчаяние женщины) можно рассматривать на одном уровне с ситуацией β_2 (сообщение Васиштхой вдове своего знания и виденья). Таким образом, объективно и β_1 и β_2 здесь являются знаками (γ_1 и γ_2) психических состояний женщины, из которых одно (α_1) описано (как отчаяние, смятение), а другое (α_2) не описано, ибо оно было скрыто и проявилось лишь *после* того, как *обозначилось* вступление в эпизод Васиштхи и произошло сообщение им женщине своего виденья и знания¹⁷. При этом, несомненно, что *со стороны Васиштхи* мы встречаемся с описанием йоги в ее *субъективном аспекте*, т. е. (в данном случае) – в смысле обладания им йогической силой и техническими приемами йоги¹⁸.

2. «Красивая Нанда» (Из «Песнопений отшельниц»)¹⁹

Родившись в Бандхумати при Будде Випасси дочерью богатых горожан, она стала мирской приверженкой Учения, и после смерти Учителя украсила ступу с его пеплом золотым зонтиком, инкрустированным драгоценными камнями. Вследствие этого она родилась сначала на небесах, а

затем, при этом Будде, вновь родилась на земле, в Капилавасту, как дочь старшей жены Кхемаки, знатного члена клана шакьев. Она была настолько привлекательна и мила, что ее прозвали «Красивая Нанда». В день выбора ею жениха внезапно умер член ее клана Чарабхута, которому она, по-видимому, отдавала предпочтение. Тогда родители против ее воли отправили ее в буддийскую вихару. Живя там, она, однако, не переставала чувствовать желания и ощущать свою красоту и привлекательность, и потому старательно избегала Учителя, боясь его упреков. Тогда Бхагават, зная, что Нанда уже созрела для Знания, велел старейшине отшельниц Паджапати собрать всех отшельниц для проповеди. Но Нанда послала вместо себя другую. Бхагават сказал: «Пусть придут все». И Нанде пришлось прийти. Тогда Бхагават своей сверхъестественной силой явил Нанде ее образ в глубокой старости; она увидела себя дряхлой и отвратительной, и возникло от этого в Нанде томление. И он ей сказал стих, ставший ее знаком архатства (aññā)²⁰.

2–2.1. Комментатор Дхармапала, которому принадлежит приводимый здесь прозаический текст (собственно – комментарий на стих, гатху), лишь указывает на то обстоятельство, что *благое* рождение (а рождение во *время* и в *месте* пребывания Будды – уже великое благо) красивой Нанды произошло вследствие ее приверженности другому Будде в ее прежнем рождении.

Вообще для этого источника описание факта *кармической* обусловленности – вещь обычная, почти правило, но в данном примере этот факт остается как бы за скобками, как слишком уж очевидная и всем известная вещь, и не фигурирует в качестве *особого* знания, как это было в предыдущем примере. Кроме того, в предыдущем примере этот факт описывается для будущего, а здесь для прошедшего рождения.

2.2.1. Очевидно, что в смысле вертикальной интерпретации ситуации внутренняя, скрытая приверженность Нанды к Будде возводится к ее приверженности к другому Будде в ее прежнем рождении по схеме $A \leftarrow A_{пр}$, тогда как *нормальная ситуация* (также чрезвычайно благоприятная: знатность, красота и т. д.) возводится по схеме $B \leftarrow B_{пр}$.

2.2.2. Исходная ситуация β_1 (смерть члена клана) описывается комментатором как внешнее обстоятельство, способствующее приведению Нанды в монашескую общину (это, так сказать, «шаг вперед» по сравнению с ее мирской приверженностью Будде в прежнем рождении).

2.2.3. Насыление Буддой «образа ужасной старости» Нанды здесь – та *экспозиция*, то видение, которое исключает Нанду фактически из прежних психических состояний.

2.3. Гатха Нанды содержит сжатое изложение психологической концепции буддийской йоги и является знаком ее перехода в архатство. Этот стих терминологичен, как всякое индийское знание о психике индивида.

3. «Бесстрашная»²¹

Монахиня Абхайя (что значит «Бесстрашная») пошла в рощу и там сосредоточилась на мысли о костях мертвецов. Будда, сидя в своей «Благоухающей комнате», послал ей видение выбранного ею для сосредоточения предмета, «скелета». При виде страшного скелета она содрогнулась от ужаса. Тогда Будда выслал ей свой «Образ Славы» и сказал гатху, ставшую ее знаком архатства.

3–3.1. В этом примере очень важно, что «смерть» (здесь – «кости») была *сознательно* выбрана отшельницей для сосредоточения, в то время как в примере 1 смерть случилась в естественной и, на уровне описания, на зависящей от воли субъекта ситуации.

Таким образом, здесь мы имеем дело уже с *субъективной йогой*, поскольку описана попытка вызвать видение самим субъектом, тогда как в предыдущем примере оно было только «наслано» Буддой и не входило в намерения субъекта.

В этом примере Будда выступает лишь как «содействующий успеху сосредоточения», уже подготовленного внутренне психическим состоянием отшельницы, успеху, за которым немедленно следует «знак» нового психического состояния (т. е. архатства).

3.2. В более поздних буддийских и не-буддийских источниках сознательное вызывание «видения смерти», представление самого себя «мертвым», а также сосредоточение на скелете или трупе выступает как важнейший технический прием и вместе с тем как важнейший элемент *содержания* йоги²².

3.2.1. Если брать исключительно психологическую сторону йоги, отвлекаясь от различия субъективного и объективного ее аспектов, то *реальная смерть* мужа молодой женщины и показ ей мужа в его будущих рождениях в примере 1, произведенный Буддой показ отвратительного образа старости Красивой Нанде в примере 2, видение скелета в данном примере, а также и видение Буддой «трех знамений» («дряхлости», «болезни» и «смерти») – то все эти явления можно представить как *психотерапевтическую экспозицию*. Немедленное или последующее осознание факта этой экспозиции, будь

оно совершено самим субъектом или сообщено ему другим лицом, во всех этих случаях выступает как *знак превращения* обычного человека в йога, либо, по крайней мере, как знак выхода человека из состояния «обычности».

3.2.2. В этих примерах, так же как и в явлении Кришной Арджуне своей страшной «вселенской формы» (Бхагавадгита, XIV), содержится не демонстрация идеи на материале факта, а показ факта в его предельной, окончательной фактичности, высшей достоверности. И последующее осознание человеком этого «сверхфакта» не становится *общей истиной*, а продолжает психологически оставаться «*истиной факта*». И даже, если по своей словесной форме это – *общая истина*, то исторически, применительно к жизни отдельного человека, она должна возникнуть как *истина единичного факта*. Таковой она должна была явиться для всякого верующего древнего буддиста или индуиста хотя бы раз в жизни, хотя бы в момент обращения.

Однако, происходя из «сверхфакта», такого рода истина с ним нисколько не тождественна. «Сверхфакт» обычно фигурирует как *мифический эпизод*, а истина, относящаяся к этому факту, – как *догматическая формулировка*. Возможно, однако, исторически и обратное явление, когда более древний текст содержит лишь догматическую формулировку такого рода истины, а «сверхфакт» выступает как эпизод более позднего текста, где служит сильнейшим средством убеждения людей в том, что данная догматическая формулировка – *правда*, а не *общее место*. Но в обоих случаях психологическая природа «сверхфакта» такова, что оказываемое им воздействие максимально, несравнимо ни с каким другим впечатлением и должно в сильнейшей степени изменить человека, если, конечно, он в состоянии перенести такое переживание, которое в «сверхфактических» эпизодах всегда описывается как глубоко личное.

3.2.3. «Смерть» в конкретных ее атрибутах и деталях служит самым распространенным *знаком* всякой индийской йоги. Достаточно указать хотя бы на такие факты, как канонический образ Шивы-Йогешвары («Шива-Владыка Йогов»), украшенного гирляндой из черепов или пляшущего на поляне для сожжения трупов, как использование черепной коробки в ритуальных целях индуистскими и буддийскими тантристами, как изображения смерти, крови, убийства и трупов в буддийской ламаистской иконографии. Показ, экспозиция собственной или другого человека смерти, трупа или скелета, по-видимому, входит вообще *во всякий культ* и во всякое эзотерическое религиозное знание не только в качестве внутреннего элемента,

но и в качестве знака определенной степени посвящения, продвинутой адепта.

Однако здесь более существенна другая сторона. В индийской и особенно буддийской йоге переживание смерти выступает как знак *личного бессмертия йога*, знак того, что для него более не имеют значения жизненные ситуации, чреватые гибелью, и психические состояния, связанные со страхом и ужасом смерти. Все это, разумеется, относится к «горизонтальной интерпретации ситуации». Но одновременно смерть выступает и в смысле «вертикальной интерпретации ситуации», как знак того, что йог выходит из «круговорота смертей и рождений» и освобождается из сферы действия закона *кармы*.

«Смерть», таким образом, является для йога знаком такого знания, где равно снимаются оппозиции «жизнь–смерть», «рождение–смерть», «смерть–бессмертие»²³.

3.3. Существует еще одно весьма важное отличие данного примера от предыдущих, поскольку в нем йога описывается уже как акт сознательный, волевой, целенаправленный; появляется возможность описания этого акта *со стороны производящего его индивида*. И то, что ранее истолковывалось как *ситуация*, теперь может быть истолковано как *поведение*.

В принципе, конечно, всякая ситуация, может быть *суженно* истолкована как поведение. В данном же случае это тем более обосновано, что йог в идеале считается таким индивидом, который способен управлять не только самим собой, но и любыми обстоятельствами, которые тем самым включаются в его поведение. Таким образом, если иметь в виду лишь *один определенный уровень рассмотрения*, можно говорить об *интерпретации* (соответственно – горизонтальной и вертикальной) *поведения* индивида²⁴.

4. Бхадда («Песнопенья отшельниц», 37)²⁵

Она вновь родилась при Будде Падумуттаре в доме знатного члена клана. Увидев однажды, как Будда отличает среди отшельниц тех, кто помнит свои прежние рождения, она страстно пожелала обладать такой же способностью. И утвердившись в своем решении, она жила, накапливая духовное достоинство. В другой раз она родилась в Бенаресе, в период, когда не было будд. Там она вышла замуж и однажды, увидев, как ее золовка подносит «Молчаливому Будде» еду, загорелась злой завистью. И, наполнив свою чашу вместо еды грязью и всякой дрянью, она понесла ее «Молчаливому». Тогда народ стал говорить: «Безумная женщина! Разве “Молчаливый”

обидел тебя чем-нибудь?» Сгорая от стыда, она унесла чашу, опорожнила ее, начистила до блеска, наполнила четырьмя видами пищи и сверху положила кусок сверкающего гхи. Радостная, вернулась она к «Молчаливому» и, поднося ему еду, произнесла такую молитву: «Пусть я буду иметь тело, сверкающее, как эта чаша». После многих счастливых рождений ей довелось вновь родиться при Будде Кассапе, в Бенаресе, дочерью хранилища сокровищ. Но вследствие кармического действия ее прежнего поступка ее тело было зловонно и отвратительно. Будучи от этого в отчаянии, она собрала все свои драгоценные камни, оправила их в золото, отнесла их в ступу и почтила священное место приветственным движением рук, наполненных цветами лотоса. И после этого, в этом же рождении ее тело стало прекрасным и благоухающим. Она имела мужа, была им любима и всю ту жизнь прожила, творя добро. Затем она родилась на небесах, а потом вновь на земле как дочь царя Бенареса. Ведя благую жизнь, она постоянно служила «Молчаливым», а после их смерти покинула свет ради отшельничества и предавалась дхьяне и аскетическим подвигам в «Рощах отшельников». Потом она родилась в Небе Брахмы и, наконец, на земле, в Сагале, в семье брахмана из клана Коссия. Там она вышла замуж за знатного юношу Паппали. Когда ее муж отрекся от мира, она раздала все свои богатства и сама стала отшельницей. Пять лет она жила в «Роще мудрецов», а затем была посвящена в монахини Великой Паджапати. Утвердившись в праджне, она вскоре достигла архатства. Вследствие решений, принятых в прошлых своих рождениях, она стала великим знатоком своих прежних рождений. И Будда, когда он сидел в Джетаване и устанавливал ранг отшельниц, весьма отличил ее за это знание. Однажды она произнесла стих, восхваляющий махатхеру Кассалу, который, очевидно, был ее мужем в трех из ее прежних рождений. Вот последние строки этого стиха:

Оба мы видели, и он и я, все страдание,
Все горести этого мира; и мы ушли прочь.
Оба мы архаты, покорившие свое «Я».
Оба мы холодны и достигли нирваны теперь!

4–4.1. Этот пример коренным образом отличается от примера 1 и 2 тем, что прежние рождения описаны в нем в конкретных обстоятельствах и ситуациях, которые дают конкретный же эффект в последующих рождениях. При этом (и это – самое главное) сам субъект этих воплощений осознает свое знание о них как знак совершенно иного уровня психических состояний. Это дополняется еще и тем, что такого рода знание рассматривалось и Буддой в качестве этого знака. Таким образом, *знак архатства* четко выступает здесь как *специфический* знак и совершенно иного ранга психических состо-

яний, более высокого, нежели те, знаком которых являлось знание человеком его прежних рождений.

4.2. Всякая последующая ситуация здесь последовательно истолковывается в смысле предшествующего поведения по схеме.

4.3. Суммируя то, что было сказано о *йогическом знании* в примерах 2, 3 и 4 (поскольку в 1 это еще не есть знание самого субъекта в полной мере), можно заключить, что это знание (а) связано с описанием собственных состояний в психологических терминах; (б) предполагает память, абстрактную или конкретную, о перевоплощениях и карме и (с) связано с сосредоточением, т. е. с собственно технической практикой йоги.

4.4. Во всех четырех примерах присутствует *карма*, т. е. тот механизм, который превращает факты одной жизни (одного «рождения») живого существа в факты другой его жизни. И в этом отношении истолкование, интерпретация есть не что иное, как *возведение* одного данного акта поведения (или ситуации) к другому, предшествовавшему ему во времени и *известному* акту поведения.

4.4.1. И *объективно*, в смысле вертикальной интерпретации, данный факт описывается как *знак* другого определенного факта, произошедшего в прежнем рождении, или как знак того события, которое должно будет произойти в будущем рождении.

Субъективно же факт знания кармы индивидом является, в смысле горизонтальной интерпретации поведения, знаком измененного психологического состояния этого индивида, а в смысле вертикальной интерпретации поведения – знаком измененного психического состояния индивида в его прежнем рождении. При этом то обстоятельство, исходим ли мы в таком истолковании из β_p (B_p) или из α_p (A_p), зависит исключительно от того, что мы условно будем считать *главным* в преобразующем механизме кармы.

4.4.2. Само *кармическое* знание может выступать как:

(а) *общее знание* о том, что такое существо *вечно* перевоплощается (т. е., что данной его жизни предшествует и за не следует бесконечный ряд воплощений)²⁶, и (б) *общее знание* о механизме перевоплощения, т. е. о *собственно* карме²⁷, (с) *конкретное*, то есть приуроченное к данному живому существу кармическое знание²⁸.

4.4.3. Кармическое знание, как мы видели, может быть выявлено самим индивидом, либо передано, «послано» ему другим лицом. Последнее в этом случае выступает по преимуществу как носитель *высшего* этического ранга (вне зависимости от его самооценки). И, разумеется, предполагается, что оно обладает тем самым и такого рода знанием о самом себе²⁹.

4.4.4. В зависимости от характера источника получения кармического знания обладающих этим знанием лиц можно расклассифицировать в порядке повышения их этологического ранга следующим образом: (0) лица, не знающие о существовании кармы; (1) лица, имеющие общее кармическое знание, полученное от другого лица; (2) лица, узнавшие «свою карму» от другого лица; (3) лица, знающие свою карму и обладающие знанием кармы отдельных других лиц; (4) лица, обладающие знанием о «карме вообще», а также о своей карме и о карме других лиц³⁰.

4.4.5. Итак, во всех этих примерах карма оказывается определенным, описанным в отношении прошлого или будущего постоянно действующим фактором, к которому ситуации и акты поведения относятся как знаки к денотату (поскольку, разумеется, действие этого фактора описывается как конкретное). Но в то же время и сам факт кармической обусловленности поведения, ситуации или состояния индивида, поскольку этот факт описан, может рассматриваться как знак принадлежности к определенному уровню существования³¹.

4.4.6. Если постоянно повторяющиеся формулы «...вследствие того-то и того-то родившись...» указывают на факт перевоплощения, на карму («...вследствие...») как на постоянно действующий фактор, определяющий поведение (ситуацию), то формула «...родившись так-то и там-то» (например – «в мире богов», «в мире людей», и т. д.) или «...в качестве того-то и того-то...» (например, «дочери брахмана», или «сына богатого горожанина», или «сына нищего» и т. д.) указывает на какие-то чисто индивидуальные либо групповые особенности индивида³², словом, указывает на тот психофизиологический, поведенческий или социальный статут, который *дан* индивиду в *данном* его рождении. Этот статут можно рассматривать как результат действующего фактора, в *принципе* не зависящего от кармического (поскольку, разумеется, такая зависимость *не описана* в тексте)³³. В ранних буддийских источниках этот фактор не был окончательно зафиксирован терминологически, хотя и выступал постоянно как *то*, что опосредствовало действие кармы на поведение индивида. В Бхагавадгите этот фактор уже определенно выступает как «своебытие», «собственная природа» (svabhāva) индивида.

4.5. Как уже было сказано выше, то, в смысле чего может быть горизонтально истолковано поведение, то, знаками чего выступают психические состояния, ситуации и знания, все это обнаруживается как *путь* индивида, как *йога* в объективном или субъективном аспекте последней. Если в смысле объективного аспекта йоги, всякое поведение есть путь, то в смысле субъективного аспекта, всякую

ситуацию и всякое действие можно истолковывать как *знак* соответствия или несоответствия *пути* (в данном случае, конечно, подразумевается, что описывающий знает, *что такое путь*). При этом *путь* может выступать либо в чисто доктринальном плане как *единый универсальный путь* (например, «Срединный путь», «Восьмеричный путь»), либо как совокупность различных путей (как, например, три или четыре «пути» Бхагавадгиты), либо, наконец, как *особый* путь, *свой* для каждого индивида (т. е. в *этологическом смысле*: «у каждого свой путь»), выступающий одновременно и как то, чему *должно* следовать (т. е. и в *этическом смысле*). Таким образом, поведение индивида может истолковываться как в смысле (или – в качестве знака) того или другого *пути*, так и в смысле *соответствия* тому или другому *пути*.

4.6. Само поведение персонажей приведенных примеров *элементарно*. Это означает, что оно описывается как чередование во времени определенных действий, а не как синхронное существование действий, из которых одни выступают как *собственно действия*, а другие – как порождающие их состояния, либо обуславливающие их мотивы и ценности. То есть всякое поведение описывается в этих примерах как *тип поведения*, а всякое изменение поведения (включая сюда и изменение психического состояния) – как *изменение типа поведения*.

5. Сюжетный остов первых четырех глав Бхагавадгиты таков³⁴

В преддверии великого сражения между ратями двух враждующих родственных кланов, Кауравов и Пандавов, военачальник Пандавов Арджуна выезжает на поле брани Курукшетру на своей колеснице, ведóмой богом Кришной. Кришна останавливает колесницу меж двух ратей. Вот-вот должна начаться страшная битва. Арджуна уже стар. Всю свою жизнь он провел в боевых схватках и любовных утехах. Он воин и любовник по своему складу и воин (кшатрий) по своему наследственному статусу (то есть по варне, касте).

Но увидев в рядах врагов своих родичей, сверстников и бывших друзей, Арджуна почувствовал, что не хочет их убивать, испугался последствий греха убийства ближних, преисполнился жалостью к ним и опасениями за само существование того народа, среди которого родился и жил³⁵.

Так, перед сражением, которое должно было стать последним в его воинской жизни, Арджуну одолела глубокая скорбь, он предался отчаянию и сказал Кришне, что не будет сражаться³⁶.

Кришна же отвечал ему, что он *должен* сражаться³⁷.

Одолеваемый сомнением, Арджуна стал просить Кришну объяснить ему, в чем же его *долг*³⁸. И Кришна объяснил Арджуне, *как надо думать* о себе и других людях, чтобы сражаться, и вообще жить, а затем изложил ему основы йоги как практической стороны такого понимания.

5. Ситуация Арджуны описана в других частях Махабхараты и формально не отличается от ситуации β_0 других воинов, упомянутых среди участников сражения, поскольку ее *тривиальное* осознание (γ_0) оставляло и Арджуну и других воинов на их прежнем уровне психических состояний A_0 .

5.1.1. Исходная ситуация преддверия сражения в высшей степени значима *для всех*, и не только потому, что должно произойти поистине *великое* сражение, но и потому, что сражение это происходит не только на земле, на поле Куру, но и в сфере духа, на поле Дхармы³⁹. Безотносительно к данному индивидууму или к данным индивидам и не будучи осознано ими как таковое, это сражение является *знаком Дхармы* – высшего универсального миропорядка (или знаком нарушения этого порядка?)⁴⁰. Реальное поле Куру соотносится с полем Дхармы, как конкретный человек Арджуна, – со своей душой, пребывающей в боге Кришне⁴¹.

5.1.2. Состояние α_1 Арджуны можно рассматривать как обычное волнение, напряжение перед боем. Новое, нетривиальное осознание им *обычной* ситуации β_1 можно рассматривать в качестве *знака* каких-то возмущений, потрясших, изменивших его *ментальный стереотип* (manas), и перенесших его почти мгновенно в типично *пограничное* состояние. Пограничное потому, что оно стоит *между* рядом тривиальных состояний A и тем высшим состоянием α_3 Арджуны, которое *последует* за сообщением ему Кришной высшего йогического знания. Иначе говоря, $\alpha_0 \rightarrow \alpha_1 \rightarrow \alpha_2$ Арджуны уже есть *йога* в объективном ее аспекте (об этом может свидетельствовать и данное средневековым комментатором название первой главы – «Йога отчаяния Арджуны»), в то время как йога, излагаемая Кришной Арджуне, есть и *субъективная* йога (поскольку она осознавалась и называлась как таковая и говорящим, и внимающим). *Знание*, сообщенное Арджуну Кришной, *амбивалентно*. Оно дает возможность Арджуне, находящемуся уже в *ином* (α_2) состоянии, быть эффективным и в *прежних* ситуациях ($\beta_0, \beta_1, \beta_2, \dots B$), и оно является *знаком* того состояния α_3 , которое уже живет в Арджуне, т. е. *йогического* состояния, в каковом Арджуна и закончит свое земное состояние.

5.1.3. Знание, сообщенное Кришной Арджуне, в высшей степени терминологично: какие-то вещи называются *особыми* словами, и

Арджуна, задавая вопросы, употребляет эти же слова. Собственно, их диалог – это разговор «йога с йогом», а *называние терминами* – знак принадлежности их обоих к контингенту йогов.

Можно думать, что прагматика сообщения Арджуне доктринального йогического знания включает в себя и момент «посвящения» в высшую йогу.

5.2.1. Придя в отчаяние, Арджуна говорит, что то, что он прежде считал порядком (dharma), есть противопорядок (adharma), а то, что он прежде считал сражением, есть смерть для одних и убийство для других.

Излагая Арджуне свою логическую доктрину, Кришна прежде всего побуждает его *вновь* переосознать *исходную* ситуацию и понять, что для настоящего воина сражаться означает выполнение *своего* долга, которое делает незначимым оппозиции: «победа–поражение» («успех–неуспех», «достижение–недостижение»), «грех–безгрешность», «смерть–убийство».

Снятие последней оппозиции обладает в проповеди Кришны универсальной значимостью; провозглашение им того, что *смерти нет*, ибо *атман* («Я») *вечен*, что смерти и рождения нет, а есть перевоплощение того, кто бессмертен⁴², не относится к знанию исходной ситуации, а лежит в основе *всякого знания*, в то время как, скажем, в примере *T* знание того, что смерти нет, а есть перевоплощение, относится непосредственно к исходной ситуации.

5.2.2. Поведение в Гите описывается как сложное, структурное, а не как тип поведения сам по себе. Оно предполагает реализацию самого себя внутри определенной мотивационно-ценностной сферы (топоса) и предполагает осознание самого себя, т. е. создание текста поведения более высокого порядка, иначе говоря, предполагает уже наличие некоторого *метаповедения*. Но в этом-то и заключается одна из черт непостижимой мудрости Гиты, истинное поведение, согласно словам Кришны, – это поведение, полностью лишенное мотивации и цели (т. е. чисто типологическое, лишенное топоса поведение), а истинное знание о поведении – это знание о нем как о таковом (в смысле «сражение – это не грех, не заслуга, не убийство, а просто *действие*», т. е. «сражение есть сражение»)⁴³.

Действие выступает как универсальный *нейтрализатор* всех поведенческих оппозиций. И такое действие, будучи осознанным, уже не сможет рассматриваться как знак психического состояния в смысле горизонтальной интерпретации поведения⁴⁴.

5.2.3. И, наконец, Знание в Гите полагает себя как такое знание, в котором снимаются все вообще оппозиции, оно полагает себя как знание *недвойственное* по преимуществу. Это знание исходит из

йогической (в смысле субъективного аспекта йоги) практики, в которой культивируется не только абсолютно нейтральное поведение («чистое действие»), но и абсолютно нейтральное *отношение* ко всем альтернативам жизни, к полярным ситуациям и к полярным оценкам⁴⁵.

Знание «Я», атмана – как вечного, поведения – как чисто-го действия – и мира – как недвойственного, сообщенное Арджуне Кришной, является знаком перехода адепта на новый уровень психических состояний, где никакая жизненная ситуация уже не имеет для него значения⁴⁶ (т. е. знание этой ситуации больше не будет выступать в качестве знака состояния этого нового уровня⁴⁷).

5.2.4. Знание (переосознание) исходной ситуации в примерах 5 и 1*.

Знание ситуация	Y ₀	Y ₁	Y ₂
Сражение**	Победа*** (победа-поражение) = выполнение своего долга (dharma)	Смерть людей («смерть-погубление», «жизнь-смерть») = ----- = Совершение греха	Сражение***** = действие = ----- = Выполнение долга (svadharma)
Смерть мужа**	*****	Смерть мужа («жизнь-смерть») = ----- = Несчастье*****	Перевоплощение

* Имеется весьма существенное различие, ибо в 1 мы имеем дело с ситуацией в собственном смысле этого слова (поведение в 1 по существу является само «знание»), а в 5 – с *собственно поведением* действующего лица (Арджуны) в данной ситуации.

** «Сражение» и «смерть мужа» – названия ситуаций. Они *часто этологичны* (т. е. не несут никакой этической оценки).

*** В кавычки заключены оппозиции знания данного уровня, *снимаемые*, нейтрализуемые знанием, описанным в соседнем столбце; прерывистая черта разделяет данное знание по *степеням этичности*; знак «=» обозначает соответствие элементов знания, относящихся к разным степеням этичности.

**** Неописанная здесь *нормальная ситуация*; в примере 1 это – счастливая жизнь женщины с мужем и ребенком.

***** В соответствии со сказанным в х «несчастье» здесь является этической оценкой *ситуации*, в отличие от этической оценки поведения в примере 5.

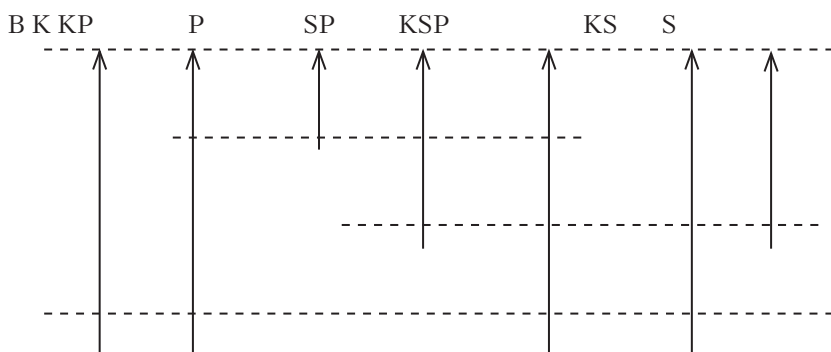
***** Здесь, по существу, мы имеем дело с устранением или по крайней мере с уменьшением этического момента и с возвращением к оценке ситуации *как таковой* («сражение есть сражение»).

5.3. Общая идея перевоплощения «Я» Гиты, входя в йогическое знание (в смысле горизонтальной интерпретации), одновременно лежит и в основе знания о *карме*. Эта идея сначала конкретизируется как идея «рождения» (janma). Подобно Будде, Кришна сообщает адепту общее знание, сам зная все рождения, и свои, и всех существ (см. 4.4.3). При этом он провозглашает, что такое знание, поскольку оно уже возникло, *прекращает* дальнейшие рождения. Таким образом, здесь знание одного фактора вертикальной интерпретации выступает как фактор *обратного* влияния и одновременно как *знак* такого состояния, в котором карма перестает быть постоянно действующим фактором⁴⁸.

5.4. «Собственная природа» и «своебытие» в Гите противопоставлено карме, но как постоянно действующие факторы и свабхава, и карма противопоставлены поведению, описываемому как *их знак*, в качестве того, что может быть «вертикально» истолковано. При этом подчеркивается неосознанность свабхавы у «обычного» человека и ее осознанность, управляемость у самого Кришны⁴⁹.

5.5. «Путь» (patha) как постоянно действующий фактор либо вместе со свабхавой противопоставлен поведению, либо противопоставлен поведению и свабхаве, взятым вместе (первый случай более типичен для индуистской мифологии, второй – для буддийской).

5.6. Схема трех уровней вертикальной интерпретации поведения.



В – поведение (behaviour);
 P – patha – «путь» человека;
 S – svabhāva – «своебытие» человека;
 К – karman – карма.

Приведенная схема вертикальной интерпретации поведения говорит лишь о взаимодействии данного акта поведения с установленными нами постоянно действующими факторами и о взаимодействии последних друг с другом, но ничего не говорит о конкретном характере этого взаимодействия. Очевидно, что *в общем* мы можем говорить лишь о влиянии этих факторов на поведение (прежде всего в тех случаях, когда речь идет о двух одинаковых актах поведения, которые могут быть истолкованы как знаки *различных* постоянно действующих факторов или их сочетаний), поскольку это влияние *замыкается* на данном акте поведения. Точнее говоря, это влияние условно рассматривается как завершающееся на данном акте поведения, хотя в принципе, теоретически оно может завершаться и на уровне любого из трех постоянно действующих факторов вертикальной интерпретации.

5.6.1. Это влияние, которое можно условно назвать *прямым влиянием*, невыводимо из самого акта поведения. Из схемы явствует, что одно и то же событие может произойти под влиянием различных факторов и их сочетаний или вообще произойти при отсутствии влияния каких бы то ни было факторов («нулевое влияние»). Здесь можно усмотреть некоторую аналогию со «структурой поведения», исходя из которой один и тот же акт поведения может реализоваться в совершенно различных мотивационно-ценностных окружениях (топосах) или вообще не иметь мотивационно-ценностных характеристик.

5.6.2. В ряде случаев поведение может *само по себе* рассматриваться как постоянно действующий фактор в смысле влияния на *другие* поступки и ситуации жизни того же индивида на всех уровнях вертикальной интерпретации. При таком рассмотрении мы назовем влияние поведения как постоянно действующего фактора *обратным влиянием*. Последнее, равно как и прямое влияние, может быть каким, нулевым или же прямо или опосредованно распространяющимся на *карму, свабхаву и патху* субъекта.

Однако в древних и средневековых индийских мифологических текстах любое влияние поведения субъекта, имеющее место в настоящем рождении и долженствующее реализоваться в следующем рождении, обязательно должно быть опосредованно кармическим уровнем, т. е. быть К, KS, KSP, либо КР. Иначе говоря (и это чрезвычайно важно для индийской мифологии!), обратное влияние описывается как действующее *через карму* по преимуществу.

На первый взгляд это может показаться нелогичным: действительно, почему влияние поступков предыдущего рождения на поведение субъекта в настоящем рождении должно быть совместимо

с постоянно действующими факторами, описываемыми вне связи с этими поступками, а влияние поведения субъекта на его будущую жизнь может быть только кармическим? Ответ на это весьма прост. Для индийской мифологии и для непосредственно связанного с ней индийского умозрения *одновременное* описание прямого и обратного влияния применительно к одному и тому же факту принципиально невозможно. Будучи рассматриваемо с точки зрения поведения субъекта в его будущем рождении, обратное влияние описывается как прямое, но с точки зрения настоящего поведения S, SP и P будущего рождения субъекта остаются принципиально неопределенными, т. е. зависят исключительно от усилий и деятельности субъекта, являющихся результатом его собственного сознательного или бессознательного выбора между возможностями, представляемыми ему его свабхавой и кармой (включая сюда возможность отказа от свабхавических и кармических возможностей вообще). Последнее обстоятельство нуждается в дополнительном разъяснении. Дело в том, что горизонтальная интерпретация поведения допускает возможность оценки ряда действий как не являющихся факторами в смысле кармы, то есть как *этически* неквалифицируемых. Такого рода действия, не могущие быть охарактеризованы как дурные или хорошие, строго говоря, вообще не могут быть рассматриваемы как *поступки*. С точки зрения теории поведения Бхагавадгиты они-то и являются действиями мотивационно-ценностно обусловленными и восстанавливающими целостность поведения. И именно в этих *нулевых действиях* древнеиндийские метафизики и психологи видели не только активную сторону поведения и возможность освобождения индивида от влияния поступков и ситуаций прошлых жизней и от обстоятельств и условий настоящей жизни, но и освобождение от любых последствий, могущих реализоваться в будущих жизнях, так же как и от самих этих будущих жизней.

5.6.3. Однако из событий данной жизни индивида нельзя *однозначно* сделать вывод о тех постоянно действующих факторах (или их комплексах), которые обусловили эти события. Из схемы вертикальной интерпретации явствует, что каждое действие может быть *знаком* по крайней мере семи десигнатов (по крайней мере – поскольку допускается возможность поведения вообще, не могущего быть истолкованным в смысле вертикальной интерпретации). Это положение действительно как по отношению к прямому, так и по отношению к обратному влиянию, о которых говорилось выше. Степень же определенности истолкования того или иного факта, акта поведения или ситуации жизни индивида в смысле того или иного фактора, а

точнее в смысле обусловленности тем или иным фактором, равно как и степень определенности истолкования того или иного действия индивида в смысле влияния этого действия на его жизнь в будущих рождениях, зависит исключительно от того, насколько эта обусловленность полно и конкретно описана в тексте.

Таким образом, индуистский или буддийский текст является нам как такое описание, в котором присутствует ряд *действий-омонимов*, несущих различную смысловую нагрузку в смысле вертикальной интерпретации. (Аналогичным образом мы можем считать такого рода омонимами типологически одинаковые акты поведения, реализуемые в различных топосах – мотивационно-ценностных сферах, т. е. различные в смысле горизонтальной интерпретации.)

5.6.3.1. В индийских мифологических текстах мы встречаемся с троякого рода описанием актов поведения, факторов, событий и ситуаций жизни индивида в смысле вертикальной интерпретации. Во-первых, это такое описание, в котором субъект, совершая действие, *чувствует* его значение, смутно ощущает его смысл по невысказанной формуле: а не произошло ли это вследствие чего-то, уже произошедшего или сейчас происходящего и не находящегося в моей воле? Во-вторых, по формуле: а не повлечет ли это за собой событий, которые окажутся для меня катастрофическими и которые я не в силах ни предупредить, ни контролировать? В-третьих, по формуле: а что это все могло бы вообще значить? Во всех трех случаях в форме настроения, чувства или предчувствия констатируется наличие *какого-то*, либо *прямого*, либо *обратного* влияния. А собственное поведение и сопутствующие обстоятельства представляются индивиду знаками, о которых он знает или догадывается, что они знаки, но значение которых он познает недостаточно или неполно.

5.6.3.2. Для точного же истолкования событий, действий и поступков в смысле обуславливающих их факторов или сочетаний факторов вертикальной интерпретации, как правило, требуется появление другого лица, которое каким-либо образом сообщит субъекту свое знание (как об этом уже говорилось в предшествующих параграфах). Это сообщение может присутствовать в тексте *того же порядка*, что и поведение самого субъекта. Иначе говоря, информатором может быть сам автор, от лица которого ведется повествование (при этом автор, разумеется, информирует читателя, слушателя, а не субъекта описываемого им поведения).

Однако чаще информатором является действующее лицо, порождающее текст следующего порядка (т. е. текст внутри текста). В мифологических источниках наличие такого лица едва ли не обяза-

тельно. Контингент персонажей, описанных в этих источниках, можно разделить на три группы: (а) лица, *только* действующие; (б) лица, действующие и получающие при этом *знание* о своих действиях в смысле прямого, обратного либо какого бы то ни было (включая сюда никакое, нулевое) влияния; (с) лица, информирующие группу *б* о значении действий членов этой группы в смысле вертикальной интерпретации.

При этом следует иметь в виду, что представители последней группы противопоставлены двум первым как лица, обычно вообще не совершающие никаких действий, кроме передачи вышеизложенной информации. В случае же, когда член группы *б* по ходу действия сам должен стать информатором, то это может произойти лишь после того, как ему об этом сообщит член группы *с*.

5.6.3.3. Может быть, следует особо выделить случай, когда поступающая информация (вне зависимости от порядка текста) носит *общий* характер, то есть относится к поведению *данного* индивида в такой же мере, как к аналогичному (или всякому) поведению всякого другого человека. Так, например, информатор может говорить о сущности патхи, свабхавы, кармы, или обо всех этих факторах, или об их отсутствии, но (если не говорить о специфически дидактической литературе, основным содержанием которой и являются такого рода сообщения) обычно эта информация передается субъекту в такие моменты, когда переживаемая им ситуация делает эту информацию сугубо конкретной и значимой для дальнейшего поведения субъекта.

5.6.3.4. Суммируя то, что было сказано выше о поведении действующего лица, можно заключить следующее: (1) это поведение реализуется *как таковое*, не включая в себя знания причин и следствий себя самого в смысле вертикальной интерпретации, но при этом в той или иной форме предполагается как обусловленность этого поведения постоянно действующими факторами, так и возможность (а иногда и необходимость) *знания* этих факторов; (2) это поведение включает знание причин и следствий себя самого в смысле вертикальной интерпретации; (3) будучи включенным в поведение, знание *настоящего* поведения как процесс может быть обращено и в *прошлое*, и в *будущее*, иначе говоря, может быть направлено на прямое и обратное влияние.

5.6.4.1. Здесь уже говорилось о принципиальной неопределенности *данного* акта поведения в смысле возведения его к тому или иному постоянно действующему фактору, как к тому или иному уровню вертикальной интерпретации (поскольку, разумеется, этот фактор не описан), а также о принципиальной невозможности *одновременного* рассмотрения одного и того же акта поведения в качестве следствия постоянно действующего фактора и в качестве самого постоянно дей-

ствующего фактора, следствием которого явятся будущие события. К тому следует добавить, что такая же неопределенность остается и в том случае, когда постоянно действующий фактор описан в тексте.

В индийских мифологических источниках то или иное событие или действие обыкновенно истолковывается в смысле *одного* постоянно действующего фактора, то есть либо патхи, либо свахавы, либо кармы. Однако установить, является ли этот один, уже описанный фактор, в свою очередь, обусловленным другим или другими факторами, практически невозможно. Иначе говоря, если обратиться к нашей схеме вертикальной интерпретации, то KP, SP, KSP и P могут быть одинаково описаны как P, а KS и S как S. Аналогичным образом в случае, если имеется описание сочетания постоянно действующих факторов SP, то оно может быть истолковано, в свою очередь, как KSP или SP. То есть случаи KSP и SP будут описаны одинаково, как SP. Если даже исходить из возможности *полного* описания постоянно действующих факторов, неопределенность истолкования все равно остается, поскольку индийские мифологические источники содержат информацию, дающую нам основание предполагать, что поведение или ситуация могли бы быть истолкованы на еще более высоком (или еще более глубинном) уровне, которому в буддизме соответствовало понятие *Дхармы* как универсального миропорядка, а в индуизме – понятие о *параматмане*. Тогда все уровни приведенной схемы вертикальной интерпретации будут относиться к уровню Дхармы или параматмана, как низший уровень к высшему.

5.6.4.2. Предложенную схему вертикальной интерпретации мы рассматриваем как мифологическую модель (т. е. как *нашу* модель индийской мифологии!) осознания некоторых глубинных психических процессов, как бы выходящих на поверхность, результирующих во внешних событиях или действиях, которые могут быть наблюдаемы или описаны. Обращает на себя внимание некоторое типологическое сходство этой модели с моделью (также могущей быть рассматриваемой как мифологическая в нашем смысле этого слова) Фрейда–Юнга. Это сходство обнаруживается не в конструктивных элементах, а в характере динамической связи этих элементов в обеих моделях. В индийской мифологии процесс влияния ненаблюдаемых факторов, начинаясь с кармы, приходит через свахаву и патху к наблюдаемому поведению и к знанию этого процесса как к конечному этапу поведения. (Аналогично тому, как в смысле горизонтальной интерпретации мы имеем дело с циклом поведения, который начинается с наблюдаемого внутреннего психического состояния и завершается знанием как знаком следующего психического состояния.)

Этому обычно соответствует, по существу, и схема хода повествования многих индийских нарративных текстов. Такова, по-видимому, и картина *естественного* выведения на поверхность *текста поведения* обуславливающих это поведение глубинных психических факторов, названных здесь *постоянно действующими*.

Однако направление реального хода сюжета обычно противоположно направлению хода описания, а именно: развитие поведения действующего лица, поведения, могущего (как уже говорилось выше) быть истолкованным в смысле влияния глубинных факторов или их сочетаний, приводит к конкретному выявлению этих факторов, результирующему в знании их самим действующим лицом. И, как это уже было отмечено в параграфе 4, знание о карме выступает как последний этап влияния кармы, тогда как более ранние этапы этого влияния реализуются на уровне подсознания данного действующего лица (хотя при этом они могут быть познаны другим действующим лицом). В этом знании субъекту поведения открывается возведение того состояния, в котором он находится, к некоторому прежнему его состоянию, как возведение следствия к причине. И если раньше то, что произошло или происходит с субъектом поведения, казалось ему игрой слепого случая, чем-то исключительным, неповторимым, неоправданным предшествующим поведением, то *знание* глубинных факторов открывает ему, что переживаемая либо пережитая им ситуация, во-первых, *бывает*, во-вторых, *должна* быть и, в-третьих (и это здесь самое главное), *может быть прекращена* самим фактом этого знания. Буддийская, равно как индуистская психология, по существу, исходит из чисто мифологической гипотезы о том, что сама жизнь индивида есть своего рода «поднятие», «выведение», представляемое как совокупность динамических процессов, последовательно актуализирующих явления прошлого поведения в настоящем поведении (подобно тому, как фрейдовско-юнговская психология исходит из мифологической гипотезы об актуализации филогенетического поведения как атавизма в психоонтогенезе)⁵⁰.

Примечания

¹ См.: Лем С. Формула Лимфатера // Пер. с польск. С. Ковалевского. М., 1963. С. 49–72; Hoyle F. Black Cloud. N. Y., 1957; Набоков В. Весна в Фиальте. Нью-Йорк, 1956. С. 273–313.

Эта же идея лежит в основе известного романа Саймака, где таинственные пришельцы из другого мира могут передавать и воспринимать

свое знание только через посредство интеллектуально неразвитых или даже психически дефективных людей (*Simac C.D. All Fleshis Grass. N. Y., 1965*).

² Хотя, по-видимому, ответить на любой вопрос типа «что это?» словом «звук» было бы вполне в духе философского индуизма и соответствовало бы смыслу знания в Бхагавад-Гите.

³ Эта тенденция джняны указывает на ее саттвический характер; тогда «память» будет соответствовать тамасу, а «различительное знание» – раджасу.

⁴ Эти пояснения в равной мере относятся к 3.2 и 3.3. Здесь (как и в дальнейшем) следует иметь в виду, что «состояние» в нашем рассмотрении пока *не специфицируется* в смысле «состояние психики» или «состояние сознания».

⁵ Несколько подчиненное положение по отношению к словам «семейства jñā» («знать», «знание», «знак» и т. д.) в древнеиндийском умозрении занимают слова «семейства vid» («ведать», «ведение», «виденье» и т. д.).

⁶ Можно предполагать, что со времен ранних упанишад существовала идея преобладания Знания над Речью и Действием (обрядом) как того, что дает индивиду контроль и владение по отношению к вещам, людям и самому себе. Вот что пишет об этом Эджертон:

«I refer to the instinctive and unquestioning belief in the inferent power of knowledge, as such, which underlies the whole intellectual fabric of the Upanishads... and furnishes motive force behind their speculations» (*Edgerton F. The Upanishads: What do They Speak, and Why? // Journal of the American Oriental Society. 1929. Vol. 49. № 2. P. 97*).

⁷ *Особый знак* (означающий, что человек уже стал архатом) предполагал в буддизме произнесение вслух некоторого текста, гатхи (gāthā), и был связан со «сверхзнанием» (abhiññā). Такой знак назывался aññā (см. здесь же выше). Возможно, что само понятие «сверхзнание» в древнеиндийской культуре раннего буддизма *внутренне* содержало в себе идею «знания субъекта о том, что он обладает некоторым высшим знанием» (см.: *Encyclopaedia of Buddhism. Vol. I, fac. 2. P. 113; Samyuttanikāya. Vol. II. PTS. L., 1884, P. 44*).

⁸ Здесь не имеет значения, рассматривается ли личность совершенно независимо от переживаемых ею психических состояний, как атман упанишад, или отождествляется с ними, как «Я» буддизма.

В европейской мифологии человек, как правило, описывается *дискретным*; личность всегда равна сама себе; она всегда либо «не есть», либо «есть» в данное время и в данном месте. В индийской же мифологии личность всегда *поток*, понимаемый либо *филогенетически* (как поток переждений одной и той же личности при относительной ее устойчивости в пределах данного рождения, – как в джайнизме и индуизме), либо *филогенетически* и *онтогенетически* (как santāna – «поток» – в буддизме).

⁹ Собственно говоря, вертикальная интерпретация ситуации β есть истолкование B_p как происходящей от β_p , но учитывающее тот факт, что *само оно* (т. е. это истолкование) есть *знание* и что такое же знание имело место по отношению к B_p (т. е., что имело место Y_p).

¹⁰ Здесь, конечно, имеется в виду только такое значение, которое коренным образом изменяет существование, а не то знание, которое реализуется в пределах одного и того же ранга состояний.

¹¹ «Нормальную» ситуацию, которая предшествует *исходной* ситуации, мы в дальнейшем будем обозначать как β_0 (и соответственно будут фигурировать обозначения α_0 и γ_0).

¹² Согласно махаянской концепции этот процесс считался обязательным для всякого живого существа, спонтанным и независимым от его воли. Просто в этом случае он должен был совершаться чрезвычайно медленно и завершиться через миллиарды лет (см.: *Valle Poussin L., de la. Bouddhisme. P., 1906. P. 196.*

¹³ Сами эти термины (т. е. их знание и употребление в определенной ситуации) могут служить «знаками знания», а через знание и «знаками состояний». Отсюда – огромная роль употребления и разъяснения терминов, особенно в буддизме.

¹⁴ Это означает, между прочим, что одна и та же ситуация может служить знаком *различных* психических состояний, в зависимости от того, *что* в ней узнается. Так, например, ситуация смерти близкого человека (общее для буддийских джатак место) может быть осознана субъектом двояко: она может породить в нем мысль «я бесконечно страдаю», так же как и мысль «все существующее есть страдание». Очевидно, что эти два вида знания (точнее, «знание» и «ЗНАНИЕ») служат знаками совершенно различных психических состояний.

¹⁵ То есть, собственно, то, в какой именно ситуации происходит достижение этого знания. И ситуация достижения знания также может быть осознана как особая, отличная от той, которая осознается (иначе говоря, знание может быть включено в ситуацию). В нашем рассмотрении «ситуация» и «знание» – чистые абстракции рассмотрения, в то время как «состояние» является одновременно и категорией, принадлежащей самому индийскому умозрению.

¹⁶ Эпизод приводится в фольклорной тамильской рецензии. Васиштва – величайший йог индийской древности, живший согласно «мифологической» индуистской хронологии в XIV в. до н. э., изображается обыкновенно в «позе застывшего»; брахманистская традиция считает его одним из девяти риши (см. *Vacittayōkamceṇṇai, 1884*).

¹⁷ Таким образом, любое состояние, приводящее к знанию и последующему изменению состояния, *объективно* следует считать йогой. Очевидно,

отсюда и происходит позднейшее название глав Бхагавадгиты йогами. Первая глава Гиты, например, называется «Йога Смятения Арджуны». Об этом см. параграф 5.

¹⁸ Таким образом, йогу в ее субъективном аспекте можно рассматривать как специфическую силу («способность», «влияние» и т. д.), действующую на психические состояния самого йога и других людей. Кроме того, к йоге в ее субъективном аспекте относится и специфическое доктринальное знание, являющееся знаком измененной психики йога и «формой йоги» (см.: *Filliozat J. L'Arriere plan doctrinal de yoga. Publ. de l'Institut Francais d'Indologie. Pondichery, 1956. № 4. P. 14–16, 18*).

¹⁹ *Psalm of the Early Buddhists I (Psalm of the Sisters) / Transl. by Mss. Rhys Davids // PTS Translation Series. № 1. L., 1909. P. 33.*

²⁰ Там же. Термин *aññā* здесь – это, во-первых, своего рода «пароль» архата, во-вторых, краткое выражение *своего* знания *о самом себе* (т. е. осознания себя как существа совершенно иного порядка) и только, в-третьих – *само интуитивное знание* (типа знания, обозначаемого словом *paññā*) (см.: *Johansson R.E.A. The Psychology of Nirvana. L., P. 22, 31, 132*).

²¹ *Ibid. P. 36.* Аналогичные места имеются и в «Песнопеньях Отшельников», например в № 12.

²² Возьмем для примера такое место из важнейшего буддийского руководства по йоге, относящегося к последним векам I тыс. н. э. (*Visudhimagga, II, II*):

«Кладбищенский отшельник»

Обет бхикку, практикующего такую разновидность аскетизма, таков: «Я отказываюсь жить где-либо, кроме мест, где сжигаются трупы...» Таковыми местами считаются поляны, где не более чем двенадцать лет назад было в последний раз сожжено мертвое тело... Расхаживая здесь и там по погребальной поляне, опустив голову и полузакрыв глаза, бхикку смотрит, как горят трупы. Направляясь к такому месту, он должен идти не по дороге, а пробираться боковыми тропинками. Ему следует при свете дня внимательно изучить место со всеми его приметами и подробностями, чтобы ночью ничто не могло показаться ему страшным. И если нечеловеческие твари будут ночью шнырять вокруг, издавая громкие крики, бхикку не должен в них ничего бросать, чтобы отогнать их от себя. ...и чтобы он не проводил ни единого дня без посещения такого места...

Преимущества такого рода отшельничества таковы: приобретается серьезность в отношении смерти, прекращается небрежность и разболтанность, приобретается облик строгий и простодушный, прекращается чувственное влечение, достигается виденье внутренней природы тела, происходит воодушевление, отбрасывается бахвальство своей силой и здоровьем,

превозмогаются ужас и отвращение, приобретает уважение всяких нечеловеческих тварей, а также достигается уменьшение желаний, удовлетворенность немногим и многое другое (см.: Path of Purity (Visudhimagga) p. I / Transl. by Pe Maung Tin // PTS Translation Series. № 2. L., 1923. P. 87–88; см. также перевод Конзе (L., 1937) и текст в PTS. № 9.

²³ Отсюда же – две разновидности йогической практики, одна из которых предполагает отождествление йогом себя с «мертвым собой», с трупом, со скелетом, а другая разновидность культивирует полное практическое пренебрежение к смерти, более того – поиск таких жизненных ситуаций, которые *обычно* приводят к смерти. Первая разновидность весьма ярко отображена в гимнах тамильской шиваитской йогини Карайкал (V–VI вв. н. э.) (см.: Kāraikkāl / Transl. par Baravelana, Pondichery, 1958). Примером другой разновидности служит практика тибетской тантристской секты rog (good=yul, Blue Annals, XIII) (см.: *Рерих Ю.Н.* Избранные труды. М., 1967. С. 426–445).

²⁴ Что, однако, нисколько не исключает возможности (при переходе на другой уровень рассмотрения) истолкования такого поведения в смысле другой, более общей ситуации.

Мне представляется, что это вообще вопрос установки отдельных типов людей или даже культур – рассматривать ли ситуацию как поведение индивида (как это делается в индуизме и буддизме) или рассматривать поведение индивида как ситуацию (как это было в древнегреческой трагедии), либо полагать ситуацию и поведение синонимами.

²⁵ Therī-Gāthā. P. 47–49.

²⁶ Как пример, в Бхагавадгите (здесь 5.2).

²⁷ Этот момент сильнее выражен в буддийской, нежели в индуистской мифологии.

²⁸ Как, например, в концовке «Притчи о тигрице» и «Сутры Золотого Блеска». Руне Йоханссон говорит об архате: «rebirth and the law of karma were to him empirical facts» (*Johansson R.E.A. The Psychology of Nirvana. L., 1969. P. 40*).

²⁹ См. здесь сноску 47.

³⁰ В этом случае знание о будущем (см. 5.3 и 5.6) выступает как знание *обратного влияния*, как знание о прошлом, «опрокинутое» в будущее.

³¹ Из буддийских текстов Праджняпарамиты явствует наличие в психологической теории махаянского буддизма такого уровня, на котором существо (sattva) перестает воспринимать оппозицию «обусловленное – необусловленное» как значимую. Такая позиция может рассматриваться (со стороны) как знак необусловленности психики такого существа какими бы то ни было постоянно действующими факторами. С другой стороны, такая позиция может быть описана и как знак каких-то «конечных» кармических причин. В то же время сам факт рождения, перевоплощения уже является «знаком кармы».

³² Взять хотя бы постоянно фигурирующие в буддийских сутрах формулировки типа «сын или дочь из хорошей семьи» и т. д.

³³ Следует отметить, что в ряде индийских текстов, как нарративных, так и доктринальных, карма выступает как единственный постоянно действующий фактор.

³⁴ Перевод этой части поэмы, отрывки из которой будут приведены в сносках, сделан О.Ф. Волковой, Л.Э. Мяллем и А.М. Пятигорским с изд.: *Shrimad Bhagavadgītā*. Condal, 1956. Далее все ссылки будут делаться на номера глав и стихов.

³⁵ I, 26. И вот, сын Притхи увидел с обеих сторон стоявших там отцов, дедов, учителей, дядей по матери, братьев, сыновей, внуков и друзей, 27. свекров, приятелей. Посмотрел Сын Кунти на всех этих собравшихся, столь близких друг другу людей, 28. и нашла на него великая жалость. Придя в отчаяние, он сказал: «При виде соплеменников, которые рвутся в битву, о Кришна, 29. слабеет мое тело и пересыхает рот. Я весь дрожу, озноб пробегает по телу, 30. лук Гандива выпадает из руки, горит кожа. Я не могу стоять, мой дух в смятении. 31. О Волосатый, вижу я дурные знамения: не приведет к добру убийство соплеменников в битве. 32. Не нужна мне победа, Кришна, ни царство, ни удовольствие! Зачем мне царство, Покровитель Коров, зачем наслаждения и жизнь? 33. Ведь те, ради кого мне нужны Царство, наслаждение и удовольствия, собрались здесь для битвы, презрев жизнь и богатство. 34. Вот они – учителя, отцы, сыновья, дядя, свекры, внуки, шурины и все сородичи. 35. Я не хочу их убивать, даже если они станут убивать, о Погубитель демона Мадху! Я не хочу этого даже ради владычества над теми мирами, что уж говорить об этой земле! 36. Какую радость принесет нам убийство сторонников Дхритараштры, о Потрясающий людей? Только грех падет на нас, если уьем мы этих лучников. 37. Поэтому мы не должны убивать наших сородичей, сторонников Дхритараштры! 38. Как сможем мы быть счастливы, о Медвяный, убив соплеменников? 39. Как же мы, предвидящие скверну, ведущую к гибели семьи, не знаем, что нам следует отвратиться от этого греха? 40. С гибелью семьи погибают издревле установленные порядки семьи, и если гибнет порядок (дхарма), то в семье воцаряется противоположный порядок (адхарма). 41. Из-за воцарения противоположного порядка, о Кришна, портятся женщины семьи! Из-за испорченности женщин, о Витязь из рода Вришни, возникает смешение варн. 42. Смешение ведет к аду и губителей семьи и семью, ибо их предки падают, лишившись приношений воды и клецок. 43. Эти скверны губителей рода, причиняющие смешение варн, разрушают порядки рода и порядки семьи. 44. А для людей, у которых рухнули порядки рода, о Потрясающий Существа, всегда уготовано обиталище в аду – так мы слышали не раз. 45. Увы, о горе! Мы решились на столь великий грех, что готовы убить соплеменников, вождя царства и счастья. 46. Мне легче будет, если

меня, безоружного и не сопротивляющегося, убьют в сражении сторонники Дхритараштры с оружием в руках».

³⁶ I, 47. Так сказав, Арджуна, чей дух привела в смятение скорбь, среди битвы опустил на сиденье Колесницы, выронив лук со вложенной стрелой.

³⁷ II. Победоносный сказал: 1. Тогда ему, одолеваемому жалостью, со взглядом, замутившимся от слез, впавшему в отчаяние, так сказал Погубитель Демона Мадху: 2. «Откуда у тебя в такой трудный миг взялось это отчаяние, недостойное арьи, приносящее бесславье, преграждающее путь к небу, о Арджуна! 3. Не будь же евнухом, о сын Притхи, это тебе не пристало! Воспрянь, о Уничтожитель Врагов, отбросив это презренное бессилье сердца». Арджуна сказал: 4. «Как же, о Погубитель Демона Мадху, смогу я в битве посылать стрелы в моих противников, достойных почитания, о Погубитель Врагов? 5. Лучше я буду питаться милостыней здесь, в этом мире, не убивая этих многоопытных старейшин, чем стану вкушать наслаждения, запятнанные кровью, убив их, желавших мне блага.

³⁸ II, 6. Ведь мы не ведаем, что для нас тяжелее: победим мы или победят нас. Вот стоят впереди сторонники Дхритараштры – если мы их убьем, то после не захотим жить. 7. Язва жалости развела мне душу, смятенный разум не в силах постичь, что есть мой долг. Я спрашиваю тебя, что же лучше? Твердо скажи мне это. Я твой ученик, наставь меня, припадшего к тебе. 8. Ведь я не представляю себе, чтобы обладание несравненным процветающим царством или даже владычество над обитателями Горних Уделов смогло бы прогнать у меня скорбь, иссушающую чувства». 9. Так сказал Арджуна Кришне, затем добавил: «Я не буду сражаться, Уничтожитель Врагов».

³⁹ I, I. На поле Дхармы, на поле Куру сошлись жаждущие сражаться мои люди и Пандавы...

⁴⁰ Произошедшей в прошлом великой битве Кауравов и Пандавов, как индуистскому мифу, типологически соответствует долженствующая произойти в будущем великая шамбалинская война махаянской буддийской мифологии. Согласно последнему мифу, участники шамбалинской войны до самого ее конца не будут знать ни об ее значении (т. е. о том, что они и есть шамбалинская война – знак прихода нового Будды), ни о том, какая из сторон правая.

⁴¹ То обстоятельство, что человек Арджуна – любимец воплощенного бога Кришны, является знаком атманической его близости Кришне как высшему духовному началу.

⁴² II, 10 ...отвечал Кришна: 11. «Ты скорбел о тех, о ком не следует скорбеть... Знающие не скорбят ни о тех, кого покинуло дыхание, ни о тех, кто дышит. 12. Ведь не было, чтобы не существовал я, ты и эти правители людей, и не будет, чтобы все мы не существовали в дальнейшем. 13. Как это тело воплощенного переходит от младенчества к юности, старости, так после

воплощенный переходит к другому телу; стойкого это не приводит в смятение. 47. Знай же, что неуничтожимо то, кем протянуто все это; никто не может уничтожить Того непреходящего. Конечными называются эти тела вечного, неуничтожимого, неизмеримого Воплощенного, поэтому сражайся, Арджуна!»

⁴³ Очень важно иметь в виду, что само такое понимание действия (как анэтического) является специфически религиозным. Его ни в коем случае нельзя рассматривать как разрешение противоречия между светским и религиозным взглядом. См.: *Tucci J. Storia della filosofia Indiana*. Bari, 1957. P. 511–512.

⁴⁴ В буддизме такому пониманию вполне соответствует higher wisdom of regarding things as in themselves as they really are (yathā bhūtam sammapaññāya dattabbam), see *Dhammasaṅgaṇī*. Transl. by C.A.P. Rhys Davids. L., 1923. Introductory Essay. P. LXXVI. Будда часто говорил о таком понимании применительно к себе самому, см., например: *Sarvāstivādin, Sūtra* / Ed. by J. Takakusu and R. Watanabe. Tokyo, 1924–1929. XXXVI. P. 777.

⁴⁵ II, 47. Пусть будет для тебя главным (само) действие, но не его плоды. Пусть не будет плод для тебя причиной действия... 48. Занимайся йогой, совершай действия и оставь привязанности... III, 19. Ни к чему не привязанный, ты совершай действия...

⁴⁶ II, 14. Ведь ощущения от материи, дающие холод и жар, удовольствие и неудовольствие, вечны... Не поддавайся им... 15... равно принимающий удовольствие и неудовольствие, достоин бессмертия. <...> 38... равно относись к счастью и несчастью, к получению и неполучению, к победе и поражению... Будь равным в достижении и недостижении. <...> 45. ...отбрось двойственность, заставляющую выбирать между «да» и «нет».

⁴⁷ Высшее знание в Бхагавадгите является *интуитивным* по преимуществу. Оно не только едино с йогой; предполагается, что само его достижение возможно только йогическим путем (см.: *Lamotte E. Notes sur la Bhagavadgita*. P., 1929. P. 87–91).

⁴⁸ IV, 5. Много прошло моих рождений, и твоих тоже, о Арджуна: я знаю их все, но ты не знаешь... 9. Кто поистине ведаёт мое дивное рождение и дела, тот, оставив тело, идет не к новому рождению, а ко мне, о Арджуна!

⁴⁹ IV, 6. ...«Я, Владыка Существ, стоя над своей природой, возникаю своей божественной силой. <...> XVIII, 59. <...> Если, не исходя из своей природы, ты подумаешь: “я не буду сражаться”, твоя природа все равно повлечет тебя к этому. Связанный своей кармой и рожденный свабхавой, ты, даже если по неведению не захочешь, сделаешь нехотя».

Если же отвлечешься от знания человеком свабхавы, то уже сама ее реализация есть фактор положительный в духовном отношении, есть, по существу, карма-йога (см.: *Lamotte E. Op. cit.* P. 93–95).

⁵⁰ В отличие от психоанализа, ставящего своей целью устранение действия глубинных факторов, обуславливающих данное *отрицательное* состояние пациента, йогическое знание направлено на устранение вообще всех атавистических факторов, порождающих какие бы то ни было, как отрицательные, так и положительные, состояния субъекта. Поскольку же речь идет о таком знании, которое направлено на устранение влияния данного поведения на будущее (т. е. на устранение *обратного влияния*), то здесь можно усмотреть некоторую параллель с современной психотерапевтической методикой школы психодрамы Морено.

ПСИХОЛОГИЯ И ПСИХИАТРИЯ: ИНДИЯ И ЗАПАД

Три термина древнеиндийской
психологии

Citta и *manas* в Атхарваведе

О психологическом содержании
учения раннего буддизма

Психологическая система
раннего буддизма и некоторые
семиотические проблемы теории
современной психиатрии

ТРИ ТЕРМИНА ДРЕВНЕИНДИЙСКОЙ ПСИХОЛОГИИ

Исключительное развитие, которое получила психология в Древней Индии, исключительное место, которое психология занимала в древнеиндийской культуре, и то исключительное своеобразие, которым обладало психологическое мышление древних индейцев, — все это останется сложнейшей проблемой, ждущей пока еще даже не решения, а хотя бы только попытки теоретического подхода. Я останавлиюсь здесь вкратце лишь на терминологическом аспекте этой проблемы, пытаясь сопоставить понимание трех общих терминов в древнеиндийской и европейской психологии.

В своих попытках объяснить, каким бы могло быть такого рода понимание для человека совершенно иной жизни и культуры, чем жизнь и культура Древней Индии, внутри которых эти термины создавались, и истолковывать смысл того или иного древнеиндийского термина, я не буду иметь в виду, что тот или иной термин именно таким образом и на самом деле истолковывался в Древней Индии. Скорее мои попытки сводятся к тому, чтобы установить, каким образом, став, так сказать, в какую идеальную позицию, мы могли бы подойти к пониманию того или иного древнеиндийского термина?

1.1. Сначала я останавлиюсь на очень важном, самом важном термине всякой древнеиндийской психологии, метафизически философии, и, может быть, вообще всей древнеиндийской

Впервые опубликовано: Terminologia Indica I. Universitas Tartuensis, Tartu, 1967. P. 25–40.

культуры – на «Я». Слово «Я» для человека европейской культуры не есть психологический термин в собственном смысле этого слова. «Я» становится здесь термином лишь тогда, когда происходит нарушение привычного самоощущения, т. е. либо когда смена состояний, приписываемых человеку своему «Я», слишком часта, либо когда человек становится субъектом столь различных состояний, что мы отказываемся приписать их одному субъекту, одному «Я». Когда же речь идет о нормальном, ненарушенном «Я», то слово «Я» не является термином психологии. Ни в одном научном словаре это слово не фигурирует как специальный термин. «Я» становится термином лишь при всякого рода нарушениях поведения, скажем, при нарушении идентификации. «Расщепление «Я», «раздвоение «Я» – это терминология патопсихологии, психиатрии. И дело тут не столько в том, что не существовало какой-то категории, какого-то абстрактного понятия «Я», сколько в том, что его не существовало как специфически психологического термина. Вообще о «Я» думается как о «Я» лишь в какой-то драматической ситуации, ставящей под угрозу восприятие человека самим собой либо окружающими его людьми. Но начиная с момента возникновения такой ситуации человеку перестают верить, он – больной. Верят тем людям, которые *о нем* говорят. И объектом исследования становится нарушенное, измененное самоощущение.

1.1.1. Европейская терминология, связанная с «Я», это терминология истолкования «Я» третьим лицом, как правило, врачом-психиатром, психопатологом. И врач выступает здесь как своего рода переводчик. Он слушает речь *ненормального* «Я» и дает ее истолкование в определенных *специальных* терминах, которые могут быть переистолкованы в *нормальную* речь. Я приведу один несколько идеализированный пример, который в том или ином варианте можно найти в любом учебнике психиатрии, связанном с традиционным Кречмеровско-Креппелиновским подходом к анамнезу больного.

В р а ч (*демонстрируя пациента студентам*). Как вы себя чувствуете?

П а ц и е н т. Как Я себя чувствую?

В р а ч. Да, как Вы себя чувствуете?

П а ц и е н т. Да, как я себя чувствую? Как я себя чувствую? А действительно, КАК я себя чувствую?

В р а ч. Так КАК же вы себя чувствуете?

П а ц и е н т. Я себя НИКАК не чувствую. А я себя чувствую хорошо. Я себя чувствую плохо, ужасно. Я страдаю.

В р а ч (*обращаясь к студентам*). В поведении больного наблюдается явная противоречивость в оценке своего состояния. Он не может приписать свои различные переживания одному своему «Я». Отсюда – раздвоение личности и невозможность отождествить ни одно из своих «Я» с самим собой (с «Я»).

Этот пример показывает прагматическую позицию образованного человека, человека науки, по отношению к «Я». Для него «Я» есть чисто эмпирическое понятие, которое фигурирует терминологически лишь в силу таких-то психо-патологических нарушений.

1.1.2. В связи с этим весьма интересно исследовать те основные допущения, из которых сознательно или бессознательно исходит врач, точка зрения которого представляется каким-то абстрактным и концентрированным выражением европейского духа отношения человека к самому себе или, точнее, европейского духа описания самого себя (что, в общем, одно и то же).

1.1.2.1. Первое допущение можно сформулировать таким образом. Что бы ни делал человек, что бы ни чувствовал, каким бы образом ни осознавал себя делающим и чувствующим, сколь бы многократно ни повышал уровень своего поведения, он всегда остается субъектом своего поведения; он всегда мыслится тем, чему приписывается то или иное поведение, либо то и иное вместе, если допустить их сосуществование. При истолковании «Я» для европейских ученых очевидна первичность поведенческого акта, действия, а не того субъекта, которому этот акт приписывается. И из факта этого действия и выводится правомерность описания субъекта как объекта психологического рассмотрения.

1.1.2.2. Второе допущение: одному «Я» в данный момент приписывается только одно состояние (одно поведение и т. д.). Именно с этим допущением связано то обстоятельство, что в европейской психологии «Я» не структурно, не иерархично. Отсюда – отказ приписывать нормальному «Я» как совершаемые последовательно за короткий срок противоречивые действия, так и любые различные действия, совершаемые одновременно. В европейском понимании «Я» является членом элементарной оппозиции «субъект–объект», которая уже сама по себе исключает возможность какой-либо иерархии, каких-либо иерархий состояний «Я».

Я специально остановился на европейском понимании «Я» для того, чтобы показать, насколько радикально отличается от него древнеиндейское понимание «Я» как психологического термина.

1.2.1. В древнеиндийской брахманистской психологии центральное место занимает термин АТМАН (*ātman*), который в переводе на русский язык может быть представлен как «неэмпирическое Я». Невозможно сказать, каким именно образом в древнеиндийской психологии возникло представление о «неэмпирическом Я», но можно себе представить существование какой-то особой позиции, на которой стояли древнеиндийские исследователи, если применительно к столь давним временам можно говорить о такой категории людей. Во всяком случае, древние индийцы, которые занимались неэмпирическим «Я», должны были исходить из установки, противоположной той, о которой шла речь, когда я говорил о европейском понимании эмпирического «Я».

Мне представляется, что для появления термина (а не просто слова) АТМАН было необходимо представление о такой неэмпирической позиции, с точки зрения которой все должно было бы прежде всего *отрицаться*. Что бы ни приписывалось «Я» (или – какие бы предикаты ни приписывались «Я» как субъекту), относительно «Я» всегда утверждается, что оно есть *нечто другое*, нежели то, чему все это приписывается, ибо оно ни то, ни это, ни третье, и т. д. – до бесконечности. Я условно называю такую позицию рассмотрения неэмпирической, исходя из того, что если европейский исследователь склонен при рассмотрении или опросе все состояния, о которых говорит человек или которые приписываются человеку третьим лицом, в том или ином смысле отождествлять с его «Я», то древнеиндийский исследователь стоял бы на абсолютно другой позиции. Он был бы заранее склонен чтобы то ни было не отождествлять с «Я»; и, более того, то, чему (кому) приписывалось то или иное действие или поведение, за этим лицом с самого начала отрицалось, что он (оно) есть «Я».

1.2.2. Мне кажется, что неэмпирическая позиция может быть основана на самонаблюдении – интроспекции – как акте (или состоянии), бесконечно умноженном в самом себе. Интроспекция лежала в основе всякой индийской йоги: йог думал о себе, что он действует, что он думает, что действует, что он думает, что думает и т. д. ... до бесконечности. В процессе такой ментальной операции (как это можно было бы себе представить с точки зрения человека иного, нежели древнеиндийский, стиля мышления) и могло возникнуть представление о неэмпирическом «Я» (*атмане*), как о *Не-действителе*, как о том, кто при любых поведениях, состояниях и ситуациях, вне зависимости от того, идет ли речь о внешней ситуации или внутренней, все равно не признается (не является) субъектом этой ситуации, оставаясь вечным наблюдателем бесконечного ряда этих ситуаций, наблюдателем, который тотчас же перестает отождествляться с ат-

маном, как только мыслится как наблюдатель, после чего происходит возобновление акта интроспекции в его последующей фазе, и так до бесконечности. Тем самым здесь допускается существование бесконечного ряда поведений и состояний, относительно которого утверждается, что он не может быть приписан этому «Я», атману.

Интересно, что все это многообразие внешних и внутренних состояний тоже нашло свой термин в древнеиндийской психологии. Это – «поле» (*kṣetra*), а одним из наиболее распространенных обозначений «Я» становится «знаток поля» (*kṣetraijñā*), или «человек поля», или просто «полевик», т. е. тот, кому может быть приписано это поле в целом, потому что под полем подразумевается вся сумма поведения «Я», а по существу – все события и состояния Вселенной.

1.2.3. Подытоживая то, что было сказано выше, можно сделать следующий вывод: та же процедура последовательного повышения порядка текста, которая в европейском психологическом рассмотрении привела к представлению об эмпирическом «Я», в индийской, брахманистской психологии привела к неэмпирическому «Я». В последнем случае «Я» (атман) можно себе представить как объективизированную способность к последовательному отстранению, как объективизированную интроспекцию.

1.3. Теперь я перейду к пониманию «Я» в буддийской психологии. Буддийская психология в некоторых своих чертах не тождественна брахманистской. Трудно сказать, которая из них возникла раньше: не подлежит сомнению, что в течение весьма длительного времени фигурировали они обе, постоянно сталкиваясь в философской полемике.

1.3.1. С точки зрения буддийской психологии в позитивном плане эмпирическое «Я» существует. В буддийской психологии эмпирическое «Я» (*пудгала*) является психологическим термином. Позитивный аспект «Я» в буддизме таков: «Я» есть то, чему приписывается одно состояние, потом то, чему приписывается другое состояние, третье состояние и т. д. То есть, эмпирическое «Я» существует лишь постольку, поскольку существует ряд приписываемых ему поведений и состояний.

1.3.2. И брахманистское и раннебуддийское мировоззрение, по-видимому, исходили из одной культурной первоосновы, в которой реально существующим считалось лишь то, что вечно и неизменно. Поэтому неудивительно, что в буддийском психологическом рассмотрении сначала допускалось существование эмпирического «Я», пудгалы (*санскр. pudgala*, пали *puggala*), как субъекта первого, второго, третьего состояний и т. д., до бесконечности. Но потом, в не-

гательном аспекте рассмотрения, это «Я» отрицалось как реальность, поскольку оно фигурировало как субъект последовательно изменяющихся состояний, т. е. как нечто временное, нереальное. Здесь «Я» в негативном плане не существует, поскольку рассматривается как субъект *различных* состояний, как *новое* «Я» всякий раз, когда возникает новое состояние или новое поведение. Что же касается неэмпирического «Я» атмана (attan), то в буддизме его несуществование было таким же первичным допущением, каким в брахманизме было допущение о существовании неэмпирического «Я».

1.3.3. Мне кажется, что подход в буддийской психологии к «Я» можно считать промежуточным между точкой зрения европейской психологии и точкой зрения брахманистской психологии. Буддийский подход представляется как бы синтезирующим оба других, которые могут быть представлены как частные его случаи.

Приведенная ниже таблица показывает «систему» допущений, относящихся к «Я» в европейской, брахманистской и буддийской психологии.

Таблица 1

	Позитивный аспект	Негативный аспект
европейский подход	<i>Эмпирическое «Я» существует, и эмпирическое «Я» является либо «а», либо «b», либо «с» (исключительно!)</i>	[О. Неэмпирическое «Я» не существует.]
брахманизм	О. Неэмпирическое «Я» существует, и неэмпирическое «Я» является всем (т. е. «а», «b», «с» – одновременно!) Эмпирическое «Я» существует.	О. <i>Неэмпирическое «Я» не является ни «а», ни «b», ни «с» etc. ad.inf.</i>
буддизм	<i>Эмпирическое «Я» существует, и эмпирическое «Я» является либо «а», либо «b», либо «с» (последовательно!)</i>	О. Неэмпирическое «Я» не существует. <i>Эмпирическое «Я» не существует</i>

Слова «существует» и «является» неравнозначны, т. е. «является» не равно выражению «существует как...», поскольку «существует» (или «не существует») может фигурировать и без «является...» (но не наоборот).

Слово «исключительно» означает, что «Я» может являться чем-то одним из «а», «b», «с», etc.

В квадратные скобки заключена формулировка, которую я не отношу к первичным допущениям.

1.3.4.1. Каждая религиозно-философская система задается набором таких признаков.

1.3.4.2. Высшим идеалом во всякой системе является сведение *субстанциальных* признаков к минимуму, а *трансляционных* – к нулю.

1.3.4.3. В пределах каждой из этих двух групп признаков всякий последующий можно истолковать в смысле предыдущего.

1.3.4.4. Исходя из этого же принципа, религиозно-философские системы Древней Индии можно расположить в синхронный ряд.

Таблица 2

Группы признаков (признаки религиозно-философской системы)	Субстанциальные			Трансляционные		
	неэмпирическое «Я»	эмпирическое «Я»	тело	манифестация	карма	рождение
1. Буддизм	–	0	0	+	+	–
2. Адживака	–	0	+	–	+	+
3. Бхутавада	–	–	+	–	–	+
4. Джайнизм	+	0	+	–	+	–
5. Шиваизм	+	0	–	+	–	–
6. Вишнуизм (бхагавата)	+	+	–	+	+	–
7. Брахманизм	+	+	+	–	+	+

Значение «О», которое может принимать субстанциальный признак эмпирическое «Я», указывает на неопределенность эмпирического «Я» как объекта. Так, перефразируя известное положение буддийской психологии, можно сказать: объектов, подпадающих под то, что называется эмпирическое «Я», не существует, а существует пять скандх (агрегатов дхарм) и т. д. Но вообще признак не может принимать значение «О» в тех случаях, когда утверждается его тождественность другому признаку. Тогда первый признак принимает значение «–», как это видно на примере «рождения» для буддизма или «кармы» для шиваизма (поскольку «рождение» определяется в буддизме через «карму», а карма в шиваизме вытекает из «манифестации»).

2. Как в брахманистской, так и в буддийской психологии «память» является термином чрезвычайно важным и, как мне кажется, имеющим несколько иное содержание, нежели в европейской психологии. В отличие от европейской психологии память здесь противопоставляется остальным психическим процессам¹ как особый осознаваемый и целенаправленный процесс, входящий в качестве одного из основных элементов в йогическую практику любой из религиозно-философских школ древней и средневековой Индии.

2.1. В европейской психологии память представляется как некоторый единый временной процесс, имеющий начало, середину и завершение или результат, которые условно можно себе представить как запоминание, сохранение и воспроизведение. То обстоятельство, что в европейской психологии время всегда рассматривается как направленное в одну сторону от прошлого через настоящее к будущему, определяет и характер времени, в котором протекает память.

2.1.1. При этом делается одно весьма важное допущение, не всегда даже современными психологами осознаваемое: когда речь идет об акте воспроизведения (т. е. когда память выявляется на уровне воспроизведения), то при этом подразумевается, что человек не только *что-то* вспомнил, но он *что-то вспомнил*, т. е. он вспомнил и то, что нечто было им запомнено. Воспоминание о каком-то событии приравнивается в европейской психологии к воспоминанию о запоминании этого события, к акту его запечатливания. Таким образом происходит дублирование процесса памяти – отсюда двойной смысл термина «вспоминание» или «воспроизведение», который понимается как воспроизведение каких-то определенных данных, какой-то определенной информации, и вместе как воспроизведение обстоятельств принятия (и сохранения!) этой информации, иначе – как воспроизведение *самого факта памяти*. Причем последнее обстоятельство здесь *логически* вытекает из первого. Т. е. из памяти о чем-то выводится память о чем-то.

2.2. В древнеиндийской психологии память – это прежде всего то, что воспроизводится, воспроизведено. Акт запоминания, запечатлевания, как отнесенный во времени назад, не существует и не подразумевается. Точнее – он не существует как подразумевающийся. А когда говорится, что человек вспомнил о чем-то, то это ни в какой мере не предполагает, что это *что-то* было запечатлено его психикой. Воспроизведение говорит о том, что он в данный момент это вспомнил, а когда это было запечатлено – до воспроизведения, после или во время, – об этом ничего не утверждается.

В древнеиндийской психологии память в самом общем смысле является *только воспроизведением*, которое может выступать в двух разновидностях. Первая из них – это сати (*пали* *satī*, *санскр.* *smṛti*) – постоянное существование каких-то вещей на уровне воспроизведения и вне зависимости от внешних событий и внутренних переживаний индивида.

2.2.1. Согласно буддийскому пониманию, сати – это то, что постоянно живет в психике человека, постоянно формируя его поведение, что пришло в психику человека ниоткуда и никогда и что не связано с имеющим тройственное членение (на прошлое, настоящее и будущее) и имеющим одно направление (соответственно от прошлого через настоящее к будущему) временем.

В европейском понимании вечно меняющийся мир внешних и внутренних ситуаций вызывает к реализации последний этап процесса памяти – воспроизведение, этап, хотя и могущий быть вызванным бессознательными импульсами, но реализующийся непременно сознательно (при этом время, которое «пробегают» запомненное от ситуации запоминания или запечатлевания до ситуации воспроизведения, интуитивно ощущается и сознательно мыслится как «время памяти»).

Согласно буддийскому пониманию, сати не запечатлевает на полюсе запоминания, так же как не воспроизводит на полюсе воспоминания, ибо тогда сати зависело бы от ситуаций жизни, в то время как оно должно их формировать. Вместо «естественного порядка вещей» европейской эволюционистской психологии буддийская психология предлагает идею хаотического мира природы и психики (равно), упорядочиваемого созерцанием, важнейшим элементом которого является память.

В европейской психологии память представляется как какой-то возбуждаемый процесс. Словом «память» обозначается сознательное или несознательное, случайное или закономерное, мотивированное или немотивированное воспроизведение каких-то данных, воспроизведение, которое возникает, длится и прекращается. Но это воспроизведение всегда регулируется какими-то внешними или внутренними обстоятельствами человека, какими-то внутренними либо внешними потребностями.

В европеистическом понимании память есть прежде всего *оперативная память*, т. е. *постоянная возможность (и готовность) воспроизведения* в нужный момент. В индийском же, йогическом понимании, *смрити*, это – постоянная актуализация воспроизведения, состоящая в том, что какие-то вещи йог *помнит всегда (а не вспоминает*

в любой нужный момент), везде и при любых условиях. *Смрити*, таким образом, становится важнейшим фактором, автономизирующим психику личности, обособляющим саму личность от внешнего мира различий и изменений, становится своего рода постоянно функционирующим мирознанием.

2.2.2. Другой аспект памяти в буддийской психологии, точнее, другая ее разновидность отражена в термине *смарана* (*smarana*)², которому в русском языке соответствует отглагольное существительное «вспоминанье». Этот термин едва ли находит себе аналогию в европейской психологической терминологии.

Вспоминанье полагалось важнейшим процессом, актом йогической психологии. Этот акт состоял в последовательном воспроизведении человеком всех деталей и обстоятельств его собственных состояний и поведений от данного момента к прошлому, т. е. в порядке, противоположном тому, который в европейской психологии представляется естественным порядком воспоминания. В *смаране* в отличие от сати время играет роль, значимо, но только имеет другое направление, направление не от прошлого к настоящему, а от настоящего к прошлому. При этом европейское понимание воспоминания как психологического термина предполагает, что вспоминается что-то важное и нужное. Содержание воспоминания в европейском понимании этого термина обязательно должно быть внешне и внутренне мотивировано. Внутренняя мотивация означает мотивированность внутренними психическими факторами, которые, однако, выступают как *внешнее* по отношению к памяти. Буддийское же понимание термина «вспоминанье» (речь идет о *полном* и *немотивированном* «вспоминанье» как о каком-то особом ментальном режиме) подразумевает чисто внутреннюю необходимость для данного человека вспомнить какой-то отрезок времени из своей жизни от данного момента к прошлому во всех деталях и подробностях. (Предполагается, что этих деталей и подробностей огромное количество, но не предполагается, что они *до этого* запечатлевались и хранились в памяти, вспоминанье фигурирует как *самостоятельный акт* воспроизведения, без допущения о запечатлевании и хранении.)

3. «Психика» не является в европейской психологии термином, хотя формально фигурирует в качестве такого; это чисто бытовое слово, которое обычно употребляется вне терминологических контекстов. И хотя в современных психологических текстах оно выступает в сочетании с различными терминами, но само не может быть осмысленно как термин прежде всего потому, что не обладает особым по отношению к бытовому употреблению содержанием.

В древнеиндийской, и прежде всего в буддийской, психологии «психика» (*manas*) является специальным техническим термином³. Особенность индийского понимания этого слова вкратце заключается в следующем. С точки зрения едва ли не всякой древнеиндийской психологии и, во всяком случае, с точки зрения буддийской психологии, йоги и санкхьи, психика-манас является всей той суммой ментальных процессов, которые могут стать объектом сознания самого человека. Это очень важное обстоятельство, потому что в европейской психологии имеющим научную ценность считалось и считается то, что говорится о человеке каким-то третьим лицом. Отсюда не только другое понимание термина, но и совершенно другая сущность подхода к психическим явлениям в целом. (Как уже было сказано выше, в древнеиндийской психологии данные третьего лица считались совершенно недостоверными, и поскольку всякая психологическая теория строилась на самонаблюдении, то речь шла о тех процессах, которые мог описывать психолог, наблюдающий за своим собственным поведением.)

Словом *манас* в древнеиндийской психологии обозначалось все то, что мог описывать, наблюдать и истолковывать исследователь в самом себе, кроме того то, *чем* он это наблюдал, исследовал и истолковывал. То, что лежало за пределами поля наблюдения, приобретало другое терминологическое обозначение, разное в разных системах. Таким образом, *манас* резко противопоставлен некоторому «наблюдающему центру», понимание роли которого, также как и соответствующая терминология, находит себе точные параллели в европейской психологии⁴. Этот центр махат (*mahat*), или будхи (*buddhi*), «интеллект», «разум», действует как «наблюдатель» первого порядка, как то, что в самом человеке является *механизмом наблюдения* за своей собственной психической жизнью⁵. При этом если этот «наблюдающий центр», или «механизм», сам становится объектом психологического наблюдения, то он тем самым автоматически «включается» в сферу «психики», в *манас*⁶.

Примечания

¹ Это противопоставление подтверждается на множестве примеров. Возьмем хотя бы такое место из «Паингала Упанишады»: «...психические способности выводятся из памяти *smaraṇa*». (III. I).

² Вообще же, сати и смарана весьма часто употреблялись и как синонимы, без четкого терминологического разделения.

³ На русский язык *манас* обычно переводится как «ум», «разум», на немецкий – как «Organ der Seele», «Geist», «Sinn» (в ведийских контекстах, см.: *Grassmann H.* Worterbuch zum Rig-Veda. Wiesbaden, 1955. S. 993–994), «Verstand», «tiges Vermögen» (*Böhtlingk O., Roth R.* Sanskrit Wörterbuch, fünfter Theil. St. Peresburg, 1868, S. 518), на английский – как «mind», «mental power», «intelligence», «understanding», «intellect», etc. (*Monier-Williams M.* Sanskrit-English Dictionary. Oxford, 1899. P. 783); пали – английские словари не дают существенно новых вариантов перевода.

⁴ Представляется, что *манас* находит себе более или менее точное соответствие в таких латинских словах, как *mens, mentalitas*.

⁵ При этом с наименьшей четкостью *манас* уже в древнейших текстах оказывается противопоставленным пяти органам чувств как «шестое чувство» (см., например: *Atharvaveda*, III, 9 etc.).

⁶ *Манас*, таким образом, можно рассматривать, как «скользящий» термин (shifter).

Тема данной заметки связана с проблемой рассмотрения индийских терминов, которыми в древнеиндийской литературе обозначались те или иные явления, процессы или состояния психики. При этом особый интерес представляют источники, хронологически предшествовавшие весьма богатой психологическими терминами литературе Упанишад и ранних хинаянских текстов. Одним из таких источников является Атхарваведа. Материал, которым мы располагаем здесь, не особенно значителен, но как переходный момент между стадией, зафиксированной в Ригведе, и поздневедийской литературе он представляется не лишенным ценности.

Сразу же надлежит сделать следующую оговорку. Соображения, которые будут высказаны ниже, имеют смысл лишь в случае, если отвлечься от того обстоятельства, что любое слово ведийской самхиты является сакральным и *eo ipso* – термином, имеющим особое, отличительное от профанического, значение. Однако поскольку

Впервые опубликовано: Terminologia Indica. I. Tartu, 1967. Р. 3–9. Эта статья была написана А.М. Пятигорским (как и некоторые другие статьи, вошедшие в данную книгу) в соавторстве с Александром Викторовичем Герасимовым (р. 1936) и была впервые опубликована в ротационном малотиражном (500 экз.) сборнике, изданном востоковедами Тартуского университета: Terminologia Indica I. Tartu, 1967. Р. 3–9. Сборник, очевидно, задумывался как первый выпуск серийного издания, но никакого продолжения не последовало. Следует иметь в виду, что в 1960-е годы изучение «Атхарваведы» в СССР делало первые шаги – и именно А.В. Герасимов был у нас первопроходцем в этой области. Позже, в 1970-е годы, к исследованию и переводу «Атхарваведы» обратилась

нас здесь интересует собственно психологическая, а не вообще религиозная терминология, мы сочли возможным отвлечься от сакральной функции Атхарваеды как целостного культового текста.

Предметом рассмотрения явились два термина – *citta* и *manas*, по своему характеру наиболее близкие к рассматриваемому нами аспекту представлений ведийских индийцев.

Основных значений слова *citta* два – «мысль» («thought» – Whitney¹, «Verstand» – Grassmann²) и «намерение» («intention» – Whitney, «Absicht» – Grassmann). При соединении с другим словом – *ākūti* – «намерение» (Whitney, Grassmann) в понятии *citta* акцентируется только первое значение, а все сочетание получает смысл – «мысль и намерение» [например]:

múhyantv eṣāṃ bāhávaś / cittākūtām ca yád dhrđi /
maīśāṃ úc cheṣi kíṃ caná / radité arbude táva // (AV.XI.9.13)³

– «Да придет в смятение их оружие / и те мысль и намерение,
что у них в сердце,
да не останется чего-либо от них, / когда ты кусаешь, о Арбуди⁴»;⁵

аналогично в том же гимне:

yé bāhavo yā īṣavo / dhánvanām vīryāṇi ca /
asín paraśún áyudham / cittākūtām ca yád dhrđi /
sárvaṃ tát arbude tvám / amítrebhvo drśé kuru ... // (AV.XI.9.1)

Татьяна Яковлевна Елизаренкова (1929–2007). В 1977 г. в Москве (в Главной редакции восточной литературы изд-ва «Наука») вышла (очень небольшим по тем временам тиражом – 1500 экз.) книга: Атхарваеда. Избранное / Пер., коммент. и вступ. ст. Т.Я. Елизаренковой, – вызвавшая большое неудовольствие начальства (в книге усмотрели религиозное мракобесие). Только в постсоветские годы Елизаренкова смогла вернуться к работе над переводом «Атхарваеды» – и успела перевести почти весь этот памятник. Пер. Елизаренковой (увы, незавершенный) вышел в трех томах: Атхарваеда (Шаунака) / Пер. с ведийск. яз., вступ. ст., коммент. и прилож. Т.Я. Елизаренковой: В 3 т. Т. 1. Кн. I–VII. М., 2005; Т. 2. Кн. VIII–XII. М., 2007; Т. 3. Кн. XIII–XIX. М., 2010. Далее в примечаниях ссылки на это издание будут даваться как: АВ, т. 1 (или 2, или 3), страница такая-то [Примеч. сост.].

Для настоящего издания статья отредактирована Витисом Видунасом и С.Д. Серебряным, учениками Т.Я. Елизаренковой. Составитель и редакторы благодарят Л.И. Куликова (также ученика Елизаренковой) за помощь в редактировании этой статьи. Мелкие редакционные добавления в тексте статьи и в примечаниях ее авторов заключены в квадратные скобки. Постраничные примечания авторов помечены словами [Примеч. авт. ст.], примечания редакторов [Примеч. ред.].

– *Каково оружие, каковы стрелы / и могущества луков,
мечи, топоры, оружие / и те мысль и намерение, что суть в сердце,
– ты заставь, о Арбуди, наших врагов увидеть все это...*⁶

Перевод показывает, что слово *citta* употребляется в Атхарваведе преимущественно нетерминологическим образом (что будет проиллюстрировано и последующими примерами). Подобное сочетание мысли и намерения характерно и для некоторых других пререфлексивных религиозных текстов. (При этом под пререфлексивным религиозным текстом имеется в виду текст, в котором религиозное умозрение не отчленено от культовой практики, т. е. текст, являясь сам по себе функционально-религиозным, не содержит еще конкретно сформулированного мышления об этой функции.) Разумеется, несовершенство такого подхода очевидно, если мы отвледемся от богатейшей умозрительной литературы поздневедийского периода; сама Атхарваведа, очевидно, не дала бы нам основания для такого рода оценки, так как только зная последующую, собственно рефлексивную, терминологию, мы можем назвать данную «рефлексивной» с приставкой *пре-*. Более того, мы вообще не вправе говорить об обязательности появления рефлексивных текстов в пределах того или иного регионального мировоззрения; их может и не быть, или они могут заимствоваться из другой культурной сферы. Все сказанное вполне относится к разбираемому термину.

Другие употребления [слова] *citta* не менее ясно подчеркивают бытовое осмысление этого понятия, выступающего в одном ряду с самыми различными культово-значимыми действиями (ментального характера) в точности в том же отношении, как выше оно включалось в число средств защиты человека от врагов, наряду с разными видами оружия [, например:]

āśiśaś ca praśiśaś ca / saṁśiśo viśiśaś ca yāñ /
cittāni sārve saṁkalpāñ / śārīram ānu prāviśan // (AV.XI.8.27)

– *И эти пожелания и предписания, / и призывы и объяснения,
мысли и все⁷ желания / вошли последовательно в тело*⁸.

Между прочим, характерным моментом, подчеркивающим конкретность исследуемого понятия, является помещение мысли в теле человека (как в данном примере), либо более конкретная локализация, когда «мысль и намерения» связываются с сердцем. (Аналогичные конструкции существуют и в Ригведе.)

Значение «намерение» также представлено в Атхарваведе [, например]:

ácittiyā⁹ cét táva dhárma yuyopimá /
má nas tásmād énaso deva rīṛṣaḥ // (AV.VI.51.3cd)

– Если ненамеренно (*ácittiyā*) мы нарушили твою дхарму (о Варуна), /
о, Бог, не карай нас за грех¹⁰.

Имеются и другие примеры такого рода.

Мы позволили себе также привести один отрывок, где фигурирует не *citta* (*citti*), а отглагольное производное от того же корня [*cit*] – *cikitvan*. Он [т. е. приводимый ниже отрывок] интересен тем, что дает возможность установления прагматики слов [точнее – глагольных корней] «понимать» (*cit*) и «знать» (*vid*), если не в терминологическом, то, во всяком случае, в близком к специальному смыслу в контексте. Определенные ментальные способности выступают здесь как признаки существ божественного ранга, и соответственно отсутствие таких способностей – как признак обычного, профанического существа:

ácikitvāms cikitúṣaś cid átra / kavín prchāmi vidváno ná vidvān /
(AV.IX.9.7ab)

– Я, непонимающий, спрашиваю понимающих поэтов¹¹;
я, незнающий, – тех, кто знает...¹²

Заключая сказанное о [слове] *citta* и [других] производных от корня *cit*, можно отметить, что они выступают в общем как понятия конкретные и содержательные, что представляется весьма важным, поскольку как психологический термин хинаянистской канонической литературы *citta* характеризуется [, напротив,] *абстрактностью* и *несодержательностью*.

Manas (*манас*) представляет собой, несомненно, гораздо более важный термин для всякой религиозной, философской или психологической системы Древней Индии. В Атхарваведе, как и в других самхитах, он выступает в качестве недифференцированного начала, обнимающего все внутреннее, душевное, психическое, и если [слово] *citta* обозначает конкретный психический акт в противопоставлении к конкретным же физическим актам и вещам (как в вышеприведенных примерах), то *манас*, будучи словом, обладаю-

щим гораздо более общим значением, оказывается противопоставленным любому внешнему действию, явлению или поведению. Его нетерминологические употребления в Атхарваведе (примеры даются ниже) показывают возможность перевода его словом «психика» либо «менталитет» (*лат.* mens, mentalitas; *англ.* mind, mentality; *фр.* mentalité).

Сам перечень функций, связываемых с манасом, подтверждает подобное расширительное толкование этого термина. С его помощью [a] задумывают желание [, например]:

mānasā sām kalpayati (AV.XII.4.31a)

– она задумала это своим манасом...¹³;

[b] определяют свою цель [, например]:

yāthā māno manasketaīḥ / parāpātaty āśumāt / (AV.VI.105.1ab)

– Как манас с целями манаса / уходит прочь;¹⁴

[c] находят искомое [, например]:

saṃkārṣantī karūkaraṃ / mānasā putrām ichāntī / (AV.XI.9.8ab)

– Двигаясь в карукаре¹⁵, она¹⁶ ищет сына с помощью манаса¹⁷;

[d] произносят «истинные (слова)» – *ṛtāni* [, например]:

– dhītī vā yé ānayan vācō āgraṃ / mānasā vā yé ‘vadann ṛtāni /
(AV.VII.1.1ab)

– Те, которые либо сосредоточением движут начало речи, /
либо манасом рекут истинные (слова)¹⁸;

[e] совершают восхваление [, например]:

sūryāṃ yāt pātye śāmsantīm / mānasā savitādadāt // (AV.XIV.1.9cd)

– Савитар дал ее мужу – [ее,] Сурью¹⁹, манасом творя²⁰
восхваление²¹.

В некоторых случаях *манас* выступает [в значении] «ум» и служит для различения внешних объектов[, например]:

rākaḥ pr̥chāmi mānaśā 'vijānan / devānām enā nīhitā padāni /
(AV.IX.9.6ab)

– неизощренный, не выясняющий с помощью манаса,
я вопрошаю об этих нисположенных путях богов;²²

с этим оттенком значения он противопоставляется сердцу как вместилищу чувств²³ [, например]:

prāpeyaṃ sārṇvā ākūtīr / mānaśā hṛdayena ca // (AV.III.20.9cd)

– Да обрету я все (мои) намерения / с помощью манаса и сердца²⁴.

На границе бытового и терминологического употреблений этого слова лежат примеры, где оно выступает в качестве составной части атрибута или объекта культового действия – [a] внешнего (возлияние вообще, возлияние масла, возжигание жертвенного огня) или [b] внутреннего (сосредоточение) [,например]:

[a] mānaśā hómair hārasā ghr̥tēna / ... namasi ... (AV.VI.93.2)

– Манасом, возлиянием, пламенем, гхритой /
... я совершаю поклонение...;²⁵

[b] ...'dhīty āgre mānaśā sām hí jagmé / (IX.9.8b)

– ...Ведь путем сосредоточения и манаса пришла она в начале...²⁶.

В другом случае жрец обращается к божеству объективизированной психики (Manaspatī), что являет собой весьма тривиальную параллель с божествами других объективизированных функций (Vācaspatī и т. п.):

mānasas pata imāṃ no diví devéṣu yajñám / (VII.97 [102].8ab)

– О властитель манаса, [положи] эту нашу жертву
на небе среди богов²⁷.

К последнему примеру непосредственно примыкает и отрывок, содержащий намек на космогонический аспект *манаса* в его связи с желанием (*kāma*):

kāmas tād āgre sām avartata mánaso rétaḥ prathamám yád āsīt /
(AV.XIX.52.1ab)

– Желание возникло вначале, оно было первым семенем манаса...²⁸

Желание выступает здесь в качестве первоосновы, «семени» психики, включаемой, таким образом, в эволюционный ряд центральных понятий ведийской мифологии.

Следующий пример дает контекст, в котором употребление данного слова либо терминологично, либо весьма близко к таковому. *Манас* фигурирует здесь первым в ряду весьма близких друг к другу и почти синонимичных понятий, таких как «мысль», «намерение» и т. д. Остается, однако, неясным, был ли *манас* противопоставлен остальным понятиям этого перечня или фигурировал наряду с ними:

mánase cétase dhiyá / ākūtaya utá cíttaye /
matyaí śrūtāya cākṣase / vidhéma havīṣā vayám // (AV.VI.41.I)

– Манасу, мысли, пожеланию, / намерению, а также соображению,
мнению, наставлению, зрению / мы все даем почитание
возлиянием²⁹.

И, наконец, последний [т. е. приводимый ниже] отрывок является нам случай, по-видимому, чисто терминологического употребления слова *манас*, аналогичный многочисленным его использованиям в брахманической и раннебуддийской литературе. *Манас* выступает здесь как шестое чувство, наряду с пятью органами чувств, будучи явно противопоставлен в качестве особого ментального органа:

imāni yāni pāñcendriyāni mánaḥṣaṣṭhāni me hrđi [bráhmaṇā sámśītāni]³⁰ /
(AV.XIX.9.5ab)

– Эти пять чувств, у коих манас – шестой, что у меня в сердце...³¹

Трудно или невозможно сделать вывод о каких-либо ступенях или стадиях терминологизации данного слова. Скорее всего оно могло фигурировать одинаково и в терминологическом и нетерминологическом

гическом контекстах. Примечательна, однако, весьма ярко выраженная дифференциация значений [слова] *манас* (гораздо большая, чем у [слова] *citta*) в тексте памятника. Анализ употреблений этих двух слов, в особенности последнего, в гимнах Атхарваведы позволяет сделать вывод, что рассматриваемая *самхита* отражала собой один из этапов зарождения психологической терминологии в Древней Индии.

Примечания

¹ Имеется в виду перевод «Атхарваведы» на английский язык, сделанный американским филологом У.Д. Уитни (1827–1894): *Atharva-Veda samhita* / Transl. with a critical and exegetical commentary by William Dwight Whitney. Revised and brought nearer to completion and edited by Charles Rockwell Lanman [First Half and Second Half] («Harvard Oriental Series», vols. VII, VIII). Cambridge, Mass. 1905. Далее – Whitney [Примеч. ред.].

² Имеется в виду словарь к «Ригведе», составленный немецким лингвистом и математиком Германном Грассманом (1809–1877): *Grassmann H. Wörterbuch zum Rig-Veda*. Wiesbaden, 1875. Далее – Grassmann [Примеч. ред.].

³ Здесь и далее в статье цитаты из «Атхарваведы» приводятся по электронному изданию: <http://titus.uni-frankfurt.de/texte/etcs/ind/aind/ved/av/avs/avs.htm> (далее AV) [Примеч. ред.].

⁴ Арбуди (*arbudi*) – демон, представляемый в виде змеи. Связан, по-видимому, с другим змеевидным демоном по имени Арбуда (*arbuda*), побежденным Индрой и неоднократно упоминаемым в Ригведе [Примеч. авт. ст.].

⁵ Ср. перевод Т.Я. Елизаренковой (AB, т. 2. С. 161):

Пусть запутаются у них руки [*bāhávaś*]
И (те) представление-и-замысел, что (у них) на сердце!
Пусть ничего не останется от них,
Когда ты укусил (человека), о Арбуди! [Примеч. ред.]

⁶ Ср. перевод Т.Я. Елизаренковой (AB, т. 2. С. 160):

Какие (есть) руки (*bāhavo*), какие стрелы
И силы мужества луков,
Мечи, топоры, оружие
И какое представление-и-замысел (у нас) на сердце –
Все это, о Арбуди, ты
Сделай видимым для (наших) недругов..!

В обоих отрывках слово *bāhávaś* / *bāhavo* Т.Я. Елизаренкова переводит по его словарному значению – «руки»; авторы статьи предпочли перевести это слово как «оружие». [Примеч. ред.]

⁷ Слово «все» (*sarve*) может быть отнесено, впрочем, и к «мыслям» (*cittāni*) [Примеч. авт. ст.].

Слово *sarve* (N. pl. masc.) вряд ли может быть отнесено к слову *cittāni* (N. pl. neutr.) из-за несогласования по роду [Примеч. ред.].

⁸ Ср. перевод Т.Я. Елизаренковой (АВ, т. 2. С. 158–159):

Просьбы, приказания,
Приглашения и (те), что объяснения,
Мысли, все решения
Вошли затем в тело. [Примеч. ред.]

⁹ Здесь используется слово *citti* [*a* – отрицание; *ácittyā* – форма творит. падежа], однокоренное и близкое по значению к слову *citta* [Примеч. авт. ст.].

¹⁰ Ср. перевод Т.Я. Елизаренковой (АВ, т. 1. С. 286):

Если по неразумию (*acittyā*) мы нарушили твои законы,
Не карай нас, о бог, за этот грех!

Т.Я. Елизаренкова здесь переводит *ácittyā* – «по неразумию». [Примеч. ред.]

¹¹ Последующий контекст показывает, что «поэты» (*kavayas* [*kavín* – форма вин. пад. мн. ч.]) мыслятся здесь как сверхъестественные существа (ср. *kavi* у Grassmann'a, S. 318–319) [Примеч. авт. ст.].

¹² Ср. перевод Т.Я. Елизаренковой (АВ, т. 1. С. 74):

Непонимающий – понимающих провидцев об этом
Я спрашиваю, знающих – (я) незнающий. [Примеч. ред.]

¹³ Ср. перевод Т.Я. Елизаренковой (АВ, т. 2. С. 196): «мыслью она решает»; *kalpayati* – 3 лицо ед. ч. настоящего времени [Примеч. ред.].

¹⁴ Ср. перевод Т.Я. Елизаренковой (АВ, т. 1. С. 310):

Как мысль с помощью представлений
Стремительно улетает прочь... [Примеч. ред.]

¹⁵ Смысл слова *karūkara* не вполне ясен (ср.: Whitney, II. P. 652; M.-W. P. 255) [Примеч. авт. ст.].

Здесь авторы статьи ссылаются на санскритско-английский словарь М. Моньер-Уильямса (*Monier-Williams M. A Sanskrit-English Dictionary* / Revised by E. Leumann, C. Cappeller, et al. Oxford, 1899). На стр. 255 этого словаря читаем: «*karūkara*..., the joint of the neck and the back-bone» – и дана

ссылка именно и только на это место в «Атхарваведе» и еще на одно употребление в «Шатапатха-брахмане». У.Д. Уитни (Whitney, Second Half. P. 652) оставляет это слово без перевода: «Drawing in her *karūkara*, seeking with her mind her son...» – и далее, в примечании, обсуждает различные варианты его перевода [Примеч. ред.].

¹⁶ Речь идет о жене или матери врага; гимн представляет собой заклинание для успеха в битве [Примеч. авт. ст.].

¹⁷ Ср. перевод Т.Я. Елизаренковой (АВ, т. 2. С. 161): «Изгибая шею (?), душой стремясь к сыну...» – и ее комментарий (Там же, стр. 268). Возможен и иной перевод: «вытягивая шею» [Примеч. ред.].

¹⁸ *anayan* и *avadan* – это формы имперфекта, поэтому их лучше перевести как «двигали» («начало речи») и «изрекали» («истинные (слова)») [Примеч. ред.].

¹⁹ Свадебный гимн [Примеч. авт. ст.].

²⁰ *Śaṃsantīm* – это причастие женского рода, субъект при нем – дочь Савитара, которую зовут Сурья. Поэтому данный перевод следовало бы уточнить таким образом: «Когда Савитар дал ее мужу – [ее,] Сурью, манасом творящую восхваление». Ср. также всю эту строфу (AV.XIV.1.9) в переводе Т.Я. Елизаренковой (АВ, т. 3. С. 42):

Сома был женихом,
Оба Ашвина были сватами,
Когда Савитар отдал Сурью,
Согласную всей душой, супругу. [Примеч. ред.]

²¹ Интересен случай, когда [слово] *манас* в данном общем значении употреблено в одном предложении со [словами] *citta* и *ākūti*:

ākūtiṃ devīm subhāgām puró dadhe / cittāsyā mātā suhāvā no astu /
yām āśām émi kévalī sá me astu / vidéyam enām mánasi práviṣṭām //
(AV.XIX.4.2)

Божественное, счастливое намерение я да поставлю впереди,
да будет нам легко вызвать мать мысли;
К какой надежде я иду, да будет она полностью,
да обрету я ее – вошедшей в манас. [Примеч. авт. ст.]

Ср. перевод Т.Я. Елизаренковой (АВ, т. 3. С. 132):

Божественный благой замысел я выставляю вперед.
Да будет мать намерения легко призываема для нас!
К какой надежде я иду, да будет она единственной для меня!
Пусть найду я, что она вошла в мою мысль! [Примеч. ред.]

²² Ср. перевод Т.Я. Елизаренковой (АВ, т. 2. С. 74):

Глупец, я спрашиваю, не различая мыслью,
Про эти оставленные следы богов. [Примеч. ред.]

²³ Ср. *hrd*, *hrdaya* в словаре Г. Грассманна: «Sitz der Empfindungen, namentlich des Wohlwollens, der Freude oder Furcht, der Begeisterung... neben manas – Herz und Sinn» (Grassmann, S. 1678). [Примеч. авт. ст.]

²⁴ Ср. перевод Т.Я. Елизаренковой (АВ, т. 1. С. 159):

Да осуществляю я все (свои) намерения
С помощью мысли и сердца! [Примеч. ред.]

²⁵ Ср. перевод Т.Я. Елизаренковой (АВ, т. 1. С. 305):

Мыслью, возлиянием, пламенем, жиром... /
...Я совершаю поклонение... [Примеч. ред.]

²⁶ Перевод данного фрагмента неточен. Личную форму глагола – *saṃjagme* – следовало бы переводить как «сошлась». Смысл этого глагола здесь эротический, имеется ввиду соитие Земли и Неба. Вот текст строфы в целом и перевод Т.Я. Елизаренковой (АВ, т. 2. С. 75):

mātā pitāram ṛtā ā babhāja 'dhīty āgre mānasā sām hī jagmé /
sā bibhatsūr nīviddhā nāmasvanta īd upavākām īyuh // (AV.IX.9.8)

Мать приобщила отца к закону:
Ведь (еще) раньше она сошлась (с ним) духом и мыслью.
Она, сопротивляющаяся, была пронзена, увлажненная плодом.
Почтительные, они явились (к нему) с хвалой. [Примеч. ред.]

²⁷ Ср. перевод Т.Я. Елизаренковой (АВ, т. 1. С. 168):

О повелитель мысли, эту нашу жертву
(помести) на небе среди богов... [Примеч. ред.]

²⁸ Ср. перевод Л.И. Куликова:

В начале Желание возникло (как) то,
Что было первым семенем мысли.

(Куликов Л.И. Лингвистические и филологические заметки к интерпретации гимна Атхарваведа-Шаунакия 19.52 = Пайппалада 1.30 (Камасукта) // Вестн. РГГУ. Сер. «Востоковедение. Африканистика». № 20 (100) / 12 (2012). С. 207.) [Примеч. ред.]

²⁹ Ср. перевод Т.Я. Елизаренковой (АВ, т. 1. С. 281):

Духу, сознанию, силе видения,
Намерению и познанию,
Мысли, (тому), что услышано (от бога), зрению
Мы хотим выразить почтение возлиянием. [Примеч. ред.]

³⁰ Слова, взятые в квадратные скобки, авторы статьи не перевели.
[Примеч. ред.]

³¹ Ср. перевод Т.Я. Елизаренковой (АВ, т. 3. С. 137):

Эти пять чувств с мыслью в качестве шестого,
Которые в моем сердце отточены брахманом... [Примеч. ред.]

О ПСИХОЛОГИЧЕСКОМ СОДЕРЖАНИИ УЧЕНИЯ РАННЕГО БУДДИЗМА¹

...Когда мы рассматриваем... философские системы Индии... мы ясно видим, что здесь дело идет не о бреде отдельных голов, не о вымыслах субъективной фантазии, а о какой-то стихийной психической силе, в которой теряется личность – явление, составляющее величайшую загадку для философа и психолога.

Кн. С. Трубецкой²

0.1. Индия – это страна, где возникла и сделала свои первые шаги наука психология. VI–V вв. до н. э. явились для Индии (и не только для нее одной) особо знаменательными в религиозно-философском отношении. Ведь именно в эти века, в то самое время, когда в Иране создавался зороастризм, в Китае – конфуцианство и даосизм, а в Греции – пифагорейство и учение Сократа, в Индии сложились четыре основных группы текстов, ставших как бы четырьмя главными вестями, переданными по эстафете традиций от огромного конгломерата разнообразнейших сект, школ, направлений и течений первой половины I тыс. до н. э. Это: джайнские тексты, легшие в основу джайнского канона; буддийские тексты, легшие в основу палийского, а может быть, и ряда других канонических комплексов (возможно, включавшие в себя и гипотетические прото-махаянистские тексты и тексты адживаков); ранние прозаические *упанишад*ы, модифицирующие брахманистскую линию древнеиндийского мировоззрения; эпические циклы «Махабхараты» и «Рамаяны», отразившие сложившиеся к тому времени религиозно-философские концепции вишнуизма и шиваизма. Религиозно-философскими

Впервые опубликовано: Ученые записки Тартуского государственного университета. Тарту. 1968. Вып. 201. Труды по востоковедению 1. 1968. С. 170–212.

системами, приблизительно соответствующими перечисленным группам текстов, являются, таким образом: буддизм, джайнизм, адживака, учение *упанишад*, ранний шиваизм, религия бхагавата и связанное с ней учение, изложенное в «Бхагавадгите» (последнее – как выражение наиболее абстрактной, умозрительной линии развития древнего вишнуизма).

0.2. Проблему стратификации этих семи учений вряд ли можно решить, исходя из относительной хронологии текстов или групп текстов, поскольку все равно остается неизвестным, на какой стадии развития та или иная религия, то или иное учение были воплощены в том или ином тексте, устном или письменном.

Чрезвычайно существенно то, что в этих религиях и учениях мы имеем дело с вариантами древнеиндийского мировоззрения, в которых брахманистские элементы присутствовали как то, что явно уже *было*, как то, к чему в пределах этих вариантов вырабатывалось *новое отношение* как к чему-то *прежнему*, хотя и продолжающему существовать. Отсюда можно сделать вывод (скорее логический, нежели исторический) о том, что брахманизм *мог быть* субстратом этих вариантов.

Но вместе с тем чрезвычайно существенно и то, что во всех этих вариантах присутствует примерно один и тот же набор понятий, терминов, соответствий (таких, например, как «*карма*», «*дхарма*», «*манас*» и т. д.), которые в различных вариантах, хотя и по-разному, систематизировались, по-разному истолковывались, но, по-видимому, оставались фактами одного и того же языка и мировоззрения, ценностями одной и той же культуры, отличной от культуры ведийского периода. И наличие такого набора позволяет сделать вывод о существовании некоего, общего для этих вариантов субстрата, определенно нетождественного брахманизму.

Говорить же о том, какой из этих двух предполагаемых субстратов («брахманистский» или «небрахманистский») древнее, едва ли представляется возможным хотя бы потому, что брахманизм продолжал существовать и *внутри* этих вариантов, и *вне* их как весьма широкое и консервативное религиозное течение. Возникший позднее индуизм, по-существу, явился результатом длительного взаимодействия брахманизма с этими вариантами.

0.3. В общей оценке древней индийской философии в целом (т. е. включая и теологию как теорию религии) прежде всего следует учесть три основных ее особенности. *Особенности* – не потому, что они не встречались в философии иных стран и времен, а потому, что в древней и средневековой Индии именно эти особенности опреде-

ляли сам характер философского и религиозного мышления и самосознания. Особенности этими являются *психологизм, мифологизм и прагматизм*.

0.3.1. «Психологизм» здесь означает не только и не столько то, что в древней и средневековой Индии впервые в мировой истории получила развитие психология (хотя это на самом деле имело место) как теоретическое осознание человеком своего поведения и мышления, сколько то, что язык психологии (язык описания психики и поведения индивида) был универсальным философским языком. Этот язык прилагался к описанию явлений, происходящих в природе и обществе: различные состояния вселенной описывались как различные состояния психики. Так, например, три тенденции, господствующие в природе, это, согласно едва ли не всем направлениям индийской религиозно-философской мысли, и есть три основные характеристики психических состояний: *раджас* (активность, страстность), *тамас* (инертность) и *саттва* (уравновешенность, ясность). Возможно, что именно в связи с этим обстоятельством и психика, и природа, объединенные в категорию «сложного», «состоящего из частей», «материального», противостояли неделимому духовному принципу, как низшее психическое состояние – высшему. Применительно к содержанию древнеиндийских философских текстов «психологизм», как мне кажется, имеет следующий смысл. Во-первых, это наличие специальной психологической терминологии, предполагающей наличие особой психологической теории. Во-вторых, теоретическое осознание фактов языка как некоторых абстракций, не имеющих смысла в отношении действительного положения вещей (поскольку такое допускается). В-третьих, это особый характер диалогического мышления древних индийцев, каковой заключается в том, что основное значение этих текстов состояло в том, чтобы ответить на вопрос «Кто я?», в отличие от основной функции философских текстов средиземноморско-античного круга, которые должны были ответить на вопросы «Что мне делать?» «Как мне быть?» и т. д. Разумеется, такая постановка вопроса правомерна, если только исходить из идеи «самостоятельной ценности» каждого из этих противопоставляемых друг другу вопросов. Иначе говоря, я здесь исхожу из того, что если задается вопрос «Кто я?», то он задается не для того, чтобы выяснить «Что мне делать?» (и, соответственно, наоборот). В общем, можно заключить, что в основе психологической прагматики упанишад и буддийских сутр лежало самопознание, в отличие от прагматики текстов античной культуры, в основе которой лежало познание *образа действия*².

Можно допустить, что *психологизм* древнеиндийской философии был связан с большей интравертностью древнеиндийского поведения и сознания по сравнению с ведийским или авестийским, но это не более чем гипотеза. Гораздо более несомненным кажется то, что психологический подход мог получить в Индии столь сильное развитие в результате распространения практики сознательного изменения человеком своей психики (психотерапия, аутопсихотерапия) во всех его частных и общих формах, проявлениях и разновидностях (*йога, санкхья, дхьяна, самадхи, бхвана, самапати* и т. д.) – распространения, о причинных которого пока невозможно судить даже предположительно.

0.3.2. «Мифологизм» (в общем связанный с психологизмом и в какой-то мере вытекающей из него) в данном контексте означает тенденцию к выработке, созданию и развитию *промежуточных, синтетических, «средних»* образов, представлений, понятий. Он означает тяготение к снятию оппозиций³, значимых на низших уровнях жизни и культуры (таких, как личный и социальный быт, практика народных верований и т. д.), но рассматривавшихся в Древней Индии лишь в качестве препятствия к постижению высших истин. Тем самым там устанавливались иные (т. е. промежуточные и высшие) уровни, на которых и происходила *нейтрализация* этих оппозиций⁴.

Такого рода «мифологизм» проявился, между прочим, и в том уникальнейшем во всей мировой истории религии факте, что в буддизме и в джайнизме человек стоит выше бога на пути достижения особых психических состояний.

0.3.3. *Прагматизм* выражался в том, что, пожалуй, ни в одном философском или религиозном учении Индии истина, идея не считается ценной как достижение человеческого разума, как результат познавательной деятельности человека. Напротив, ее ценность зависит исключительно от того, в какой мере она содействует достижению сначала нормального (как предварительное условие), а затем и более высоких психических состояний и, более того, в какой мере она является результатом непосредственного переживания этих состояний субъектом. Следуя весьма удачному выражению д-ра Э. Конзе, можно сказать, что если древние и средневековые европейские мыслители умозрительным путем создавали свой идеал человека и давали ему *логическое* обоснование, то индийские мыслители сначала на практике, в жизни реализовывали на самих себе этот идеал, а потом уже задним числом описывали его как свое собственное переживание⁵. Безусловно, что в непосредственной связи с такого рода явлением стоит то обстоятельство, что *всякая* теоретическая дея-

тельность в Индии прошлых времен осуществлялась почти *исключительно* отшельниками, т. е. людьми, для которых именно созерцание, транс, медитация, а не теория являлись главным, основным видом деятельности.

Перечисленные выше черты нашли свое наиболее полное и ясное проявление в буддизме (здесь лишь *условно* называемом «ранним»). В этой работе психологический аспект буддизма, представляемый существеннейшим и определяющим для этой религиозно-философской системы, будет описан на основе нескольких древних буддийских текстов *общего характера*, текстов, не являющихся специфически-психологическими (каковыми, как известно, являются некоторые, преимущественно *абхидхармистские* сочинения)⁶. В то же время и буддийские тексты рассматриваются (в соответствии с поставленной целью) скорее в их наиболее синтетических местах, нежели в тех, где преобладает аналитическое описание⁷.

Основываясь на некоторых исходных психологических и психофизиологических терминах, содержание которых более или менее известно, я попытаюсь здесь изложить свое понимание их (как одно из возможных) и, исходя из этого понимания, попытаюсь реконструировать некоторые ментальные психотерапевтические процедуры, предположительно соответствующие этим терминам⁸.

1. *Понятие о дхарме*. Будда назвал свое учение словом «дхарма» (dharma, dhammo). Однако это слово имело и иной смысл, будучи *основным специальным* (или техническим) *термином буддизма*⁹.

1.1. Вообще в древней индийской философии слово «дхарма» выступало в трех различных аспектах. Во-первых, как обозначение для всего того, что может быть описано, воспринято, выражено в словах и понятиях, т. е. как обозначение для всей воспринимаемой и невоспринимаемой вселенной. Это *космический, неразличительный* аспект слова «дхарма»¹⁰. Во-вторых – как обозначение того во вселенной, что является признаком отличия от чего-то иного, что является отличительным признаком любой вещи, события или поведения; но в этот аспект не входит оценка по шкале «лучше–хуже». Этот аспект, который лишь фиксирует различия во вселенной, можно назвать *этологическим*, или *различительным*¹¹. И, наконец, третий аспект основан на выделении того во вселенной, что есть «благо», «правильное», «нормальное». «Закон», «Истинное» (подразумевается – единственное), «Учение»¹² и т. д. и, соответственно, «Неистинное», «не-закон» (*адхарма*) и т. д., т. е. того, что содержит оценку. Это – *этический, оценочный* аспект *дхармы*. Эти три аспекта как бы последовательно конкретизируют некую, не могущую быть выска-

занной одну и ту же психологическую истину, тремя выражениями которой являются, соответственно, фразы: «Это – все», «Это – одно, а то – другое», «Это – Благо, а то (т. е. все остальное) – не-благо» (или: «Это – Дхарма, а то – адхарма»).

В специфически буддийском контексте, который здесь рассматривается, «Дхарма» означает «Учение» (т. е. «Буддийское Учение»; в русской буддологической традиции – «Закон»), в которое входит все, что *истинно*, т. е. *Дхармой* передан *этический* аспект этого слова¹³. Употребляемое технически, это слово (как «дхарма» вообще) передает *космический* аспект. В выражениях же типа «благие дхармы», «дурные дхармы» (причем в этом случае следует иметь в виду, что они *не являются отрицанием друг друга, а существуют самостоятельно*) в какой-то мере передан и *этологический* аспект слова «дхарма»¹⁴. Последний аспект здесь выражен не с такой определенностью, как в «Бхагавад-Гите» в противопоставлении «своя дхарма – чужая дхарма»¹⁵.

Определить *дхарму* как то-то и то-то или как то, что является тем-то и тем-то, невозможно. Но можно попытаться объяснить, для чего введено это слово и что могло дать его употребление буддисту на протяжении двух с половиной тысячелетий существования буддийского вероучения, т. е. *Дхармы*.

1.2. Люди приходили к Будде Гаутаме не за разрешением теоретических вопросов. Они обращались к нему, стремясь *изменить свою жизнь*, т. е. изменить с себя как то, что мучается от окружающих или внутренних условий, или стремясь изменить эти условия как то, что мучает их «Я». Будда явился для них своего рода врачом-психотерапевтом, но не тем врачом европейского толка, который убедит их в том, что никаких *условий* не существует, что нет ничего, кроме «Я», которое из себя создает эти условия, а тем врачом, который говорит своему пациенту, что есть условия или нет – это дело десятое, главное же в том, что не существует эмпирического «Я» пациента, т. е. не существует того, кто мучается и переживает от реальных или иллюзорных (все равно!) условий окружающей действительности¹⁶.

1.3. А что же тогда существует? Согласно Учению (*Дхарме*) Будды, существуют лишь *формы*, в которых осознаются, мыслятся, называются, воспринимаются объекты мира, существуют лишь так называемые *дхармы*. И воспринимающее «Я» (субъект), и воспринимаемый им мир объектов – есть лишь те или иные мгновенные или длительные сочетания этих *дхарм*¹⁷. Иначе говоря, *дхарма* есть восприятие, осознание, название того НИЧТО, чем являются, с точки зрения буддизма, и субъект, и объект. Таким образом, вообще можно

говорить о *дхармах* а) либо как о целостностях, т. е. формах восприятия ничто, б) либо как о ничто, как о том, что воспринимается, в) либо о восприятии (мышлении) этого ничто как таковом. В буддизме, условно называемом «ранним», упор делался на сами *дхармы*¹⁸ в их целостностях (т. е. в смысле (а)), что суммировалось в краткой формуле крупнейшего буддийского комментатора Буддхагхоши (V в. н. э.) «есть только дхармы (dhammamattā). В перевернутом виде эта идея формулируется как «все, что есть, – это дхармы» (sabbadhammā)¹⁹.

2. *Пудгала. Скандхи*. Поэтому, чтобы не испытывать основных обычных отрицательных переживаний, каковыми являются неудовлетворенность, напряжение и тревога (соответственно *англ.* discontent, stress, anxiety), следует, с точки зрения буддизма, рассматривать свое «Я» (как и всякое другое) как нереальное, несуществующее, как *ничто*. Об эмпирическом «Я», называемом *пудгала* (pudgala, puggala) следует думать как о пяти «кучах», *скандах* (skandha, khandho) *дхарм*, лежащих в основе всякой индивидуальности и делающих бессмысленной постановку вопроса об индивидуальности как таковой. Эти *скандхи* суть²⁰: 1) форма (или «телесная оболочка», «тело»)²¹; 2) волевые акты, эмоции чувствительное восприятие²²; 3) знаковое, понятийное восприятие²³; 4) волевые импульсы; 5) различительное знание²⁴.

2.1. Перевод термина четвертой скандхи – *санскары* – является исключительно трудным. С одной стороны, мне кажется, возможно трактовать это понятие как находящееся в оппозиции к волевым актам, *веданам*. При этом следует отметить, что волевая, волюнтаристическая сфера поведения не выделялась в древнеиндийской психологии в качестве самостоятельной (в отличие от мотивационной сферы). С другой стороны, остается и возможность его истолкования в смысле «действия кармических сил», «кармические импульсы»²⁵.

Я был склонен предложить общее синтетическое токование *санскар* как проявления действия кармических сил на уровне сознательного волевого поведения (т. е. когда *карма* в поведении действует через волевые импульсы и личность сознает свой поступок результатом своего волевого импульса, не сознавая кармической причины этого поступка как волевого импульса иного порядка).

Однако и такое толкование требует уточнений. Дело в том, что из нескольких используемых мною здесь буддийских текстов явствует трехаспектность, троякий характер *санскар*. Во-первых, *санскара* – это, конечно, своего рода *инерция бытия*, т. е. *та в прошлом* активная сила, *которая* заставляет существо существовать *в настоящем*. Во-вторых, это – та волевая активность, которую существо

проявляет в настоящем и которая ведет к его существованию *в будущем*²⁶. В-третьих, *санскара* выступает как какое-то *чистое волевое начало*, в котором преодолевается инерция естественного хода вещей в человеке и природе.

Таким образом, *этически* понятие сансары *амбивалентно*. Описываемая в двух первых аспектах, *санскара* оценивается безусловно отрицательно²⁷, в третьем же – положительно или нейтрально²⁸.

По-видимому, в отличие от европейского психологического мышления, в котором воля выступала как *единый* обособленный процесс (или как особое свойство, даже – качество), в древнеиндийской психологии она понималась гораздо сложнее. Так, сансары в буддийском учении, как мы видим, отражали лишь один, наиболее общий аспект воли, относящийся к *статусу существования* человека в целом, т. е. к тому обстоятельству, что человек продолжает *существовать* как человек и продолжает существовать как человек в *определённом состоянии* (кармически обусловленном)²⁹.

Понятие «Путь» (а *бодхи* – как его результат) можно рассматривать как противостоящее *санскаре* в качестве какой-то «высшей воли», в гораздо большей степени связанной с *собственным* и *необусловленным* кармическим усилием человека, направленным против естественного хода вещей, *против* инерции развития человека и прежде всего против *кармы*.

Кроме того, в буддизме же находит себе место понятие какого-то сверхволевого акта, носящего едва ли не магический и, по нашим представлениям, во всяком случае парapsихологический характер, т. е. понятие мгновенного преобразования себя и окружающих вещей во что угодно другое во времени и пространстве. Это понятие связано с термином *риддхи* (*ṛddhi, iddhi*)³⁰.

Три аспекта, или разновидности, воли в раннем буддизме образуют особую иерархическую «вертикальную структуру» – «*карма-дхарма-вибхути*» (манифестация), в смысле которой можно истолковать всякий акт поведения существа.

2.2. *Скандхи* не существуют независимо: они основаны на *отношениях* (*upādāna*) к объектам нашего внешнего и внутреннего мира³¹. И если человек станет думать о себе как о *скандхах*, основанных на *упаданах*, то его ощущение «Я» должно постепенно исчезнуть. И вместе с ним исчезнут неудовлетворенность, напряжение и тревога, т. е. *всякое* страдание, ибо *некому* станет страдать. Вот к чему сводится основной психотерапевтический рецепт проповеди Будды, изложенный им в «Сутре о неличности [как] признаке [существования]» (*Anattalakkhaṇasutta*)³².

2.3. Однако все это имеет смысл лишь применительно к тому случаю, когда человек *осознает* свое страдание и хочет излечиться от него, т. к. сначала врачу или наставнику следовало убедить человека в том, что болезнь существует, затем, что он ею болен, и, наконец, что ею больны все, кто еще не начал лечиться. Этому-то вопросу и посвящена первая проповедь Будды, произнесенная им перед пятью отшельниками в Оленьем Парке близ Бенареса и называемая «Повертыванье Колеса Дхармы».

3. Учение о «Средней линии поведения». «Восьмеричный путь». *Нирвана*. «Четыре Благородные Истины». Будда полагал, что для правильной оценки действительного положения вещей (или собственного психического состояния, – что в буддизме одно и то же), поскольку, разумеется, допускается его существование, человеку необходимо избегать двух опасных крайностей (*anta*) в поведении. Одной крайностью является жизнь, в которой безраздельной царит чувственность (*kāma*) и эмоции, другой – жизнь, целиком направленная на подавление чувственных желаний и эмоций. В первом случае человек оказывается игрушкой своих эмоций и органов чувств, парализующих его волю и затемняющих его сознание, во втором случае вся жизненная сила человека тратится на борьбу его воли с телом и сознанием, вследствие чего ослабевает его тело и затемняется его сознание³³. Для того чтобы признать себя больным, поставить правильный диагноз и приступить к лечению, необходимо в этом вопросе придерживаться «средней линии поведения», т. е. не подчиняться ни своим чувствам, ни своей воле, а подчинить всех их своему ясно осознанному решению излечиться.

3.1. Возможно, Будда считал обе эти крайности поведения принадлежащими одной и той же *системе реакций* человека на *среду*, точнее, одной и той же *системе отношений*, отношений к своим собственным реакциям на эту среду. Рассматривая эту же проблему персонологически, можно было бы сказать, что обе эти крайности описывают поведение полярных персонологических типов в пределах одной и той же системы отношений. (Отношение здесь понимается как реакция на реакцию³⁴.) Принятие же «средней линии поведения» можно рассматривать, как *предварительное условие* перехода человека на более высокий уровень психических состояний. Логически (и мифологически) «среднюю линию» можно представить себе как «уход» от бивалентных мыслительных конструкций, возможный (или обязательный) и на уровнях более высоких психических состояний.

Более того, можно предположить, что на любом уровне (поскольку индивид эмпирически существует) имеют силу свои бива-

лентные конструкции и что для перехода на более высокий уровень эти конструкции *обесцениваются* посредством своей «средней линии», являющейся, таким образом, проявлением мифологической тенденции к снятию *любых* жизненно значимых противопоставлений.

3.1.1. Как мы видим, «средняя линия поведения» может относиться не только к поведению в узком смысле этого слова, но *ко всякой возможной деятельности человека*. Речь, таким образом, идет не о выборе между гедонизмом и аскетизмом, но о любом выборе между двумя вариантами, понимаемыми как противостоящие друг другу. Более того, можно утверждать, что для буддизма было бы достаточно обнаружить два противоречивых понятия, подхода или образа действий, чтобы *автоматически* признать оба их неудовлетворительными, а самую постановку вопроса – *неверной*. Так, например, извечная проблема европейской буддологии – «каким образом можно согласовать отрицание “я” (*пудгалы*) с утверждением о перерождении этого “я” в зависимости от его достойных или недостойных действий в предшествующих рождениях, т. е. с “законом кармы?” – по существу *небуддистична*, поскольку европейские ученые рассматривали это отрицание и это утверждение как *умозрительные конструкции* (*dṛṣṭi, ditthi*). Для буддизма же они таковыми не являлись, а являлись *двумя способами думанья*, каждый из которых полагался *неудовлетворительным в принципе, в идеале, но возможным* на определенном уровне развития. И очевидно, что между этими двумя способами не существует никакого диалектического противоречия, как его не может существовать между двумя лекарствами, принимаемыми на различных этапах болезни (или точнее – выздоровления) пациента.

3.1.2. Эта тенденция продолжает существовать (собственно говоря, она никогда не переставала существовать) в ряде отраслей и областей современного знания. Достаточно взять какое-нибудь общее высказывание современного психолога-психоаналитика или экзистенциалиста, чтобы убедиться в типологическом (во всяком случае) параллелизме этого высказывания формулировке и духу «средней линии». Привожу для примера слова одного из крупнейших современных психологов, Эриха Фромма: «...с точки зрения религиозистов, мы должны выбирать между религией и образом жизни, связанным исключительно с удовлетворением наших инстинктивных нужд и потребностей в области комфорта. <...> Я же хочу показать... что психоаналитик в состоянии изучать сущность человека, отказавшись исходить из религиозных, равно как и нерелигиозных, символических систем»³⁵.

3.2. Эта «средняя линия поведения» (*majjhimā patipadā*; обычно переводится как «Срединный Путь») проявляется в «Благородном Восьмеричном Пути» (*ariyoatthāṅgikomaṅga*), который в сутре описывается так: «...правильный (*samma*) взгляд на вещи (*ditthi*), правильное намерение (*saṅkarpo*), правильная речь (*vācā*), правильное дело (*kammanto*), правильный образ жизни (*ājīvo*), правильное старание (*vāyāmo*), правильное внимание (*sati*) и правильное сосредоточение (*samādhi*). Эта Средняя линия поведения, постигнутая Тахгагатай, приносит видение (*sakkhu*) и знание (*ñānam*) и приводит к успокоению (*upasamāya*), сверхзнанию (*abhiññā*), совершенному просветлению (*sambodhi*) и нирване (*nibbānam*)»³⁶.

По существу, этими элементами «Восьмеричного Пути» охватываются все три области буддизма: *шила* (*śīla*, *sīlam*) – поведение, отличное от обычного, *дхьяна* (*dhyāna*, *jhānam*) – особое состояние, транс – и *праджня* (*prajñā*, *paññā*) – новое, иное знание, точнее интуиция, интуитивное переосознание³⁷.

3.3. Едва ли не каждое слово здесь – технический термин, точный смысл которого не передается переводом, да и вряд ли осознавался даже самими буддистами древности³⁸. Не имея возможности входить в толкование всех терминов, я все-таки попытаюсь дать хотя бы некоторое представление о нирване (*nirvāṇa*, *nibbānam*) как идеале психического состояния в буддизме. Слово «нирвана» обозначает полное отсутствие какого-либо индивидуального *отношения* человека к самому себе и к действительности и вытекающее отсюда полное устранение помех к совершенному пониманию и полному знанию действительности (которое, с точки зрения Будды, было невозможно при наличии *отношения*). С точки же зрения позитивной, это – состояние полного освобождения от мира смерти и рождения (*самсары*) с его законами причинно-следственной связи и временно-пространственной определенности. Это – полное знание всего, что есть, было и будет со всеми живыми существами и мирами вселенной.

3.4. «Четыре Благородные Истины», по-видимому, считались у буддистов уже в глубокой древности тем, *о чем следовало думать* в первую очередь для понимания того, *что есть*, и для последующего изменения того, *что есть*³⁹, в смысле достижения *нирваны* как конечной и высшей цели.

Четыре Благородные Истины. Вот о бхикку, Благородная Истина (*saccam*) о страдании (*dukkham*): Рождение (*jāti*) это страдание. Старость (*jaṅā*) это страдание. Болезнь (*vyādhi*) это страдание. Смерть (*maṇam*) это страдание. Соединение (*samrayogo*) с тем, что неприятно (*arpiyo*), это стра-

дание. Разъединение (vīrayogo) с тем, что приятно (piyo), это страдание. Неполучение того, что желаемо, также означает страдание. Короче говоря, пять скандх, основанных на отношениях (upādānam), есть страдание.

Вот, о бхикку, Благородная Истина о возникновении страдания (dukkhasamudayo). Это жажда (tanhā), обуславливающая новое рождение (panobhavikā), сопутствуемая наслаждением (nandī) и страстью (gāgo), стремящаяся к удовлетворению то здесь, то там; это жажда чувственного опыта, жажда бытия (bhāvo), жажда гибели (vibhāvo).

Вот, о бхикку, Благородная Истина о прекращении страдания (dukkhanirodho): Это – сопряженное с бесстрашием (virāgo) полное прекращение жажды, покидание ее, отбрасывание ее прочь, освобождение от нее, непривязанность к ней.

Вот, о бхикку, Благородная Истина о Пути, который ведет к прекращению страдания: Это – Благородный Восьмеричный Путь...»⁴⁰

3.4.1. Проповедь Будды в «Сутре Повертывания Колеса Дхармы» исходит исключительно из *психологии* человека, а не из этики, социологии, теологии или чего-либо иного. Смысл первой части «Сутры» можно свести к следующему: все обычные реакции человека на окружающую его действительность, на условия его существования тяготеют к двум самым общим типам поведения. Поведение первого типа характеризуется стремлением к удовлетворению чувственных потребностей, к полноте *положительных* переживаний. Второй же тип отмечен стремлением к устранению, искоренению самой основы всякой чувственности и эмоциональности – влияния органов чувств, т. е. стремление к самоистязанию и умерщвлению плоти. Обе эти крайности в «Сутре» рассматриваются на одном уровне, и между ними не делается этического различия. Они полагаются совершенно бесперспективными в отношении развития личности и называются «мучительными», «неблагородными» и «позорными». Вся сложность бытового поведения здесь исчерпывается жизнью «чувственника» и «сластолюбца» на одном полюсе и жизнью суровейшего аскета – на другом. Установив такую альтернативу, Будда провозглашает третью возможность поведения, «срединный путь» как мифему, в которой снимается оппозиция двух этих полярных типов *обычного* поведения⁴¹.

3.4.2. Эта проповедь содержит также еще одну весьма важную специфически индийскую и специфически буддийскую черту: «Четвертая Благородная Истина» выступает не в виде формулировки конечного результата, а в виде указания на средство его достижения, т. е. Путь. *Путь* (здесь, как и почти всюду в буддизме и индуизме, это технический термин) констатируется и описывается как естествен-

ная причина *устранения страдания*, подобно тому как констатируются и описываются причины самого *страдания*⁴². Иначе говоря, высшая истина описывается в форме указания на путь ее достижения, а не определяется сама по себе (как произошло бы в любом европейском античном учении)⁴³. Эта тенденция к крайней прагматизации истины в раннем буддизме усиливается еще и отсутствием конечной цели в определенном положительном виде (в «Третьей Благородной Истине» утверждается лишь «устранение страдания», т. е. лишь *возможность* отрицания некоторого отрицательного состояния).

3.4.3. В то же время само *страдание* (*duḥkha*) древние буддисты не рассматривали как чистое отрицание некоего положительного состояния *удовольствия* (*sukha*). *Страдание*, очевидно, понималось ими как какое-то само по себе существующее и абсолютно самостоятельное по отношению к *удовольствию* состояние⁴⁴. *Страдание* в этой проповеди выступает как главный признак и основное содержание мирского, профанического существования.

3.4.3.1. Однако сказать о *страдании* только это было бы глубоко неверно в смысле специфически индийского понимания этого слова как важнейшего специального термина буддизма. А суть специфики состоит в том, что в миропонимании древнего буддиста *страдание* не было заложено в существующем, во внешних условиях: оно есть лишь привычный штамп реакции человека на эти условия (как внешние, так и внутренние), а точнее, оно есть стереотип реакции человека на свое собственное отношение к этим условиям. Иначе говоря, согласно учению Будды, человек страдает не от объектов, а от реакции его психики на отношения, эмоциональные контакты и соприкосновения (ощущения)⁴⁵ с объектами своего внутреннего и внешнего мира. Он страдает от своей системы реакций, постоянно порождающей в нем неудовлетворенность, напряженность и тревогу – эти три отрицательных параметра человеческой психики. И прекращение (*nirodha*) страдания может быть достигнуто лишь изменением человеком своей психики, достигаемым на «Восьмеричном пути» и предполагающем сначала замену отрицательных реакций на положительные, а затем полное устранение всех реакций самих по себе⁴⁶.

[3.4.3.2. Что касается возможности других толкований слова «страдание», то, возможно, не лишена смысла попытка понимать его как «неудовлетворимость». Можно предположить, что Будда считал, что:

а) всякая потребность (независимо от ее происхождения) несет в себе тенденцию к тому, чтобы принять *парадоксальную* форму, т. е. стать *принципиально неудовлетворимой*;

б) *эта неудовлетворимость имеет чисто психологические причины*, т. е. она принципиально независима от объективных условий удовлетворения или неудовлетворения; иначе говоря, понятие «действительное положение вещей» не имеет никакого смысла в отношении неудовлетворимости.

Перевод *дуккхи* / *дуккхи* словом «страдание» представляется неудачным еще и потому, что если считать страдание эффектом внешних воздействий, то такой перевод неправилен, принимая во внимание вышесказанное, а как характеристика определенного внутреннего состояния *страдание* здесь также не может быть принято, поскольку в этом случае оно будет не первичным (каковым по определению должно быть), а связанным с некоторым породившим его внутренним же состоянием. Кроме того, оппозиция, в которой фигурирует это слово, в некоторых других буддийских и небуддийских контекстах (*дуккха* – *сукха*) ясно показывает, что это понятие остается лингвистически (этимологически) отрицательным, что также противоречит смыслу того, что было сказано о страдании выше.]

3.4.4. Сейчас едва ли возможно сказать, в какой мере проповедь в «Сутре Повертывания Колеса Дхармы» содержала *описание* фактов, а в какой мере их *истолкование*. Вследствие невозможности здесь рассмотреть классификацию поздней *абхидхармы* (Васубандху, Буддхагхоша), относящуюся к излагаемому материалу, я ограничусь лишь несколькими чисто предположительными замечаниями на этот счет.

3.4.4.1. Возможно, то, которое описывалось (или истолковывалось?) в «Четырех Благородных Истинах», было не тем, что определенно истолковывалось в *абхидхарме*.

3.4.4.2. Возможно, в сутре просто описывался внутренний мир человека (приравниваемый к «действительному положению вещей») и что язык этой сутры есть язык описания, в отличие от метаязыка *абхидхармы*.

3.4.4.3. Этот внутренний мир по существу описывался с помощью трех слов: «страдание», «путь» и «нирвана». Первому противопоставлено слово «Все» – «Все, о чем должно думать, что оно есть» (об этом см. ниже).

4. *Центральные образы буддизма. Берег. Поток. Их истолкование.* В древней буддийской литературе профанический мир *самсары*, *Путь* и *нирвана* обычно изображались как «этот берег», «поток» и «тот берег». Поэтому придерживающийся «средней линии поведения», так сказать, «начинающий» буддийский отшельник назывался *шротанна* (*śrotaranna*) – «человек потока», «вступивший в по-

ток». Состояние *шроттапанны* предполагает *устранение страдания* уже достигнутым⁴⁷, но оставляет неопределенным вопрос об уничтожении условий (или причин) *страдания*. Во всяком случае, ясно, что в буддийской мифологии это состояние достигается в данном рождении *бхикшу*, хотя оно может в качестве кармического результата повлечь более высокое состояние в следующем рождении. Оно очевидно предполагает возможность уничтожения условий *возникновения страдания*, но одновременно указывает и на то, что для перехода к *нирване* необходимо, исчерпав *карму*, завершить естественный круг смертей и рождений, еще раз вернувшись на землю. Такое состояние называется состоянием «того, кому предстоит вернуться еще раз» (*saktāgamin*). И, наконец, третье состояние и, соответственно, третья ступень носит название «невозвращение», состояния «невозвращающегося» (*anāgamin*) и, по-видимому, означает для *бхикшу* полное покидание *самсары*. Однако здесь весьма важным является то обстоятельство (на котором мы особо остановимся ниже), что и «невозвращение» является пока еще *негативным* описанием отношения к *самсаре* и оставляет *неопределенным* отношение к *нирване*. Все это заставляет меня предположить, что три эти ступени относятся к *Пути* или к рассмотрению *нирваны* с точки зрения *Пути*, а не самой по себе⁴⁸. Эта фактическая *неописуемость* *нирваны* является отличительной чертой для раннего буддизма, но в то же время она отражает и общую для всего буддизма тенденцию к пониманию любого абсолюта (будь то Высшая истина, Конечная цель, Высшее психическое состояние и т. д.) как *Пути* к его достижению.

5. *Неведение*. Представляется, однако, что Будда, его окружение и его первые преемники весьма скептически относились к мысли о возможности приятия массами людей точки зрения *Дхармы*. Скорее всего они полагали, что даже простое усвоение этой точки зрения есть удел немногих, не говоря уже о более высоких ступенях посвящения, обязательно связанных с отшельничеством. Буддисты древности, по-видимому, ясно осознавали, что люди в своей массе все-таки склонны считать, что *страдание* компенсируется удовольствием, неудовлетворенность – удовлетворением, что за напряженностью наступает разрядка, а тревожность сменяется покоем. И, считая так, люди все снова и снова стремятся к воспроизведению своего иллюзорного эмпирического «я», страстно желая продления существования, смерти и нового рождения. Такую позицию массы людей буддисты объясняли их *неведением* (*avidyā, avijjā*), т. е. неведением того, что сущностью *самсары* является *страдание*, того, что их «я» есть не более чем «пять куч» и т. д.

6. *Карма. Пунья и апунья. Анатта.* В буддизме именно *неведение* и обуславливает в конечном счете то обстоятельство, что *дхармы*, в известной конфигурации составляющие данное эмпирическое «я», вновь образуют под влиянием поступков *данного* рождения иллюзорную личность в следующем рождении и создадут новое «я», социальный, моральный и физиологический статут которого зависит от соотношения *достоинства* (рипуа) и *недостоинства* (арипуа) в поступках *прежнего* рождения. Однако *карма* (камма) в раннем буддизме обладает тремя специфическими особенностями, весьма отличающими ее от *кармы* в брахманистской и упанишадской трактовке.

6.1. Первая особенность – это то, что в буддизме нет того «вечного», «нетленного», «бесконечного» носителя поступков, каковым в *Бхагавадгите* и *упанишадах* является душа, *атман*. Взамен бессмертной души здесь – случайное сочетание *дхарм* и их агрегатов, *скандх*, составляющих *пудгалу*, личность. Этот взгляд лежит в основе буддийской «концепции отрицания души» (anatta).

6.2. Вторая особенность заключается в том, что единственным регулятором действия закона *кармы*, несущим всю полноту ответственности за последствия своих поступков, является само совершающее их существо. Никакое другое существо, будь то животное, человек, дух или бог, не может оказать абсолютно никакого влияния на последствия поступков данного существа⁴⁹.

6.3. Третьей и, пожалуй, наиболее важной особенностью буддийского понимания *кармы* является то, что в основе действия *кармы* (и, соответственно, оценки данного поступка как *пуньи* или *апуньи*) лежит не действие как таковое, не дело, оцениваемое по его конечному результату, а поступок во всей его целостности, понимаемый как единство намерения, осознания (включая сюда и словесное описание) и исполнения. Таким образом, здесь мы, по существу, имеем дело с *кармой сознания* (citkarman).

7. Если же человек продолжает по неведению считать себя личностью, считать свое «я» отличным от других «я» и от остальных существ и предметов, то он, согласно буддийскому учению, продолжает свой «круг смертей и рождений». При этом для отдельного человека, как и для всякого иного живого существа, устанавливается особый причинно-следственный ряд, в котором связаны друг с другом его миропонимание, поведение и психофизиология.

7.1. Этот ряд получил название «*Закона взаимобусловленного возникновения*» (paticcasamuppādo), гласящего, что «неведением обусловлены кармические действия; кармическим действием обусловлено различительное знание; различительным знанием обусловлено

имя-форма (nāmaṅgāram); именем-формой обусловлены сферы шести чувств (āyatanaṃ); сферами шести чувств обусловлены соприкосновения; соприкосновениями обусловлены эмоции; эмоциями обусловлена жажда; жаждой обусловлено отношение; отношением обусловлено бытие (bhavo); бытием обусловлено рождение (jāti); рождением обусловлены старость и смерть (jarāmaṇaṃ), печаль (soka), тоска (parideva), страдание, от него же подавленность (domanassaṃ) и отчаяние (upāyaṣo) бывают.

Таково возникновение (samudayo) всего этого агрегата страдания (dukkhakhandho).

Освобождение от этих факторов происходит в порядке, обратном их взаимообусловленному возникновению. Так, устранение неведения приводит к прекращению кармы с ее проявлениями. Прекращение кармы с ее проявлениями приводит к прекращению сознания и т. д.»⁵⁰.

Каждый из этих факторов, *нидан* (nidānaṃ), в каждый данный момент характеризует изменяющуюся психику личности, является указанием на наличие у индивида определенного (отрицательного с точки зрения буддизма) психического состояния. Совокупность *нидан* ни в коем случае нельзя рассматривать как чисто временную последовательность этапов единого эволюционного процесса. Скорее она представляется набором характеристик, одновременно (или даже – вне времен) приписываемых данному (и всякому) индивиду. А «закон» здесь отражает лишь *принцип* взаимосвязи *нидан*, общий *порядок* их актуализации. «Закон», как мне кажется, можно понимать в том смысле, что каждый индивид в каждый данный момент актуализирует по крайней мере одну *нидану*, а человек вообще одновременно актуализирует их совокупность. Однако если буквально следовать формулировке «Закона», то можно прийти к такому выводу: ведь, строго говоря, возникновение одной *ниданы* уже предполагает возникновение другой и всех остальных (так, по-видимому, дело обстоит и в случае прекращения одной *ниданы*) практически одновременно или мгновенно⁵¹.

8.1. *Праджня. Идея уровня. Четыре правильных усилия. Четыре неизмеримых достоинства.* Изложенные здесь идеи и предписания по буддийской классификации относятся к разделу *Дхармы* (Учения), именуемому «праджня» (prajñā, paññā). Определить это понятие логически невозможно. По-видимому, *праджня* предполагает интуитивное постижение тех теоретических положений буддизма, о которых посвященный в *Дхарму* должен был размышлять и думать, на которых должен был сосредоточивать свое сознание в *трансе*,

созерцании (*дхьяна*), чтобы изменить свое субъективное состояние, перестать страдать и достичь *Просветления* (*бодхи*)⁵².

8.2. В древних буддийских текстах именно в *праджне* мы, пожалуй, впервые встречаемся с последовательно проводимым принципом уровня, который применительно к пониманию и языку человека XX столетия можно сформулировать в следующих трех высказываниях.

8.2.1. Хотя буддийское учение (*Дхарма*) и его теоретическая основа (*праджня*) устанавливают ряд истин (*самтв*), которые должны быть постигнуты (таких, например, как «дхарма», «истина о страдании» и т. д.), смысл этих истин различен в зависимости от той ступени духовного, интеллектуального и эмоционального развития, на которой находится человек.

8.2.2. Хотя в буддийском учении устанавливается ряд факторов, оцениваемых как мешающие, препятствующие прогрессу посвященного в буддийское вероучение (таких, например, как психическая и эмоциональная жизнь «я», и т. д.), считалось, что развитие некоторых из этих факторов может сыграть положительную роль на начальных этапах постижения⁵³.

8.2.3. Устанавливается возможность некоторого высшего уровня постижения (и поведения), на котором все различия (в том числе и различия уровней постижений) полностью теряют свой смысл.

8.3. И только с учетом этой идеи уровня возможно понимание таких важнейших формулировок буддизма, как «Четыре правильные усилия» и «Четыре неизмеримые достоинства».

8.3.1. Согласно первой, «ученик должен, во-первых, стремиться неустанно к тому, чтобы вызывать в себе невозникновение зла и дурных дхарм, которые еще не возникли; во-вторых, должен устранить зло и дурные дхармы, которые уже возникли; в-третьих, должен вызвать возникновение благих дхарм, которые еще не возникли; в-четвертых, должен создать условия для постоянства, укрепления, роста, распространения и развития благих дхарм, которые уже возникли».

8.3.2. Вторая формулировка о «неизмеримых достоинствах» относится к культивированию благих эмоций, абсолютной благожелательности, абсолютного сострадания, абсолютно ровной радости по отношению к другим существам и абсолютно равного состояния духа.

Эти четыре достоинства сами по себе являются лишь орудием, поскольку с их помощью достигается стирание граней между «Я» себя и «Я» других существ. То есть, относясь равно благожелательно ко всем живым существам, буддисты, по существу, имели в виду

прекращение *всякого индивидуального* отношения в принципе, что несло в себе тенденцию к нерассмотрению своего «я» как некоей обособленной сущности.

9. *Характер определения.* В связи с изложенными здесь положениями буддийского учения следует отметить одно важное обстоятельство, которое заключается в том, что почти всякий основной термин (и соответствующее ему понятие) в буддизме, по существу, является *указанием* на определенное психическое состояние, но указанием, которое, однако, никогда не описывает данного состояния исчерпывающе (т. е. исчерпывающе отличающим его от другого состояния). Раскрытие смысла такого термина, раскрытие содержания понятия, соответствующего этому термину, в буддизме скорее носит характер *операционального* (а не логического – через род и вид) *определения*. Так, например, возвращаясь к некоторым основным изложенным выше понятиям *Дхаммачакка-паваттана-сутты*, мы можем сказать, что: 1) *дхарма* – это то, что существует в мире для знающего, но знанием ее не исчерпывается состояние «Просветления»; 2) *страдание* – это то, в чем состоит смысл мирского существования, *самсары* для человека, видящего истинное положение вещей, но им не исчерпывается истинное положение вещей; 3) «Восьмеричный путь» – это то, что является условием *устранения страдания*, но быть на «Восьмеричном пути» еще не значит устранить *страдание*; 4) *нирвана* предполагает *устранение страдания*, но *устранение страдания* ни в коем случае не рассматривается древними буддистами как то, из чего логически следует или психологически возникает *нирвана*, и т. д. Таким образом, получается, что всякое важное понятие есть как бы *указание* на некоторое (недостаточное) условие возникновения нового психического состояния, которое может быть с помощью этого понятия лишь *операционально* определено⁵⁴. При этом ни одно *последующее* психическое состояние не может быть полностью описано с помощью указания на *предыдущее* или *предыдущие*. Оно лишь предполагает, что предыдущее или предыдущие состояния (в смысле соответствующих им понятий или обозначающих их терминов) *уже* достигнуты.

Нам кажется, что это обстоятельство само происходит от другого обстоятельства, более глубинного и связанного непосредственно с поведением, стилем жизни и психическим складом людей, составлявших древнюю буддийскую *сангху*.

10. *Архат.* Из древних буддийских книг определенно явствует наличие в учении *Дхармы* одновременно двух задач, двух установок, двух практических сторон жизни буддизма. С одной стороны, целью

Дхармы являлось излечение от *страдания*, излечение, которое мыслилось как возвращение к какому-то архетипическому состоянию душевного здоровья, целостности личности и полноты жизни⁵⁵. Реализация этой психотерапевтической стороны *Дхармы* могла просто несколько облегчить существование человека в трудных и всегда сложных условиях его жизни и сделать эту жизнь более уравновешенной, более удобной, более субъективно переносимой, словом, более нормальной. Однако, с другой стороны, такое идеальное существование осознавалось буддистами древности как нечто, не обладающее самостоятельной ценностью, как ступень, которая должна быть преодолена на пути к *конечному состоянию (нирване)*, для которого она является лишь *условием возникновения*. Именно с достижением *устранения страдания* заканчивается психотерапевтическая роль *Дхармы*, и буддизм превращался в «наступательную религию», стремящуюся к свершениям, выводящим человека за пределы профанического существования, *самсары*. Этот «новый человек» буддизма, субъект состояния, предполагающего страдание *уже* устранным, обычно назывался *архатом* (arhat).

10.1. Дать положительное определение *архату* невозможно. Можно лишь указать на некоторые общие свойства *архатов*, отличающие их от остальных существ, но которыми, однако, ни в какой мере не исчерпывается содержание понятия *архатства*, если вообще можно говорить о таковом. Поскольку *архат* мыслится как физически остающийся в *самсаре*, он не только устранил *страдание*, но и навсегда уничтожил все, что может привести к *возникновению страдания* (иными словами, *архат* не только «выздоровел», но уже и никогда не сможет «заболеть»)⁵⁶. Поскольку *архат* наблюдаем в *самсаре*, его поведение полностью непредсказуемо: *архат* может вести себя любым образом, так как его поведение не направляется и не управляется ничем (в частности – никакой религией). Поскольку *архат* мыслится как пребывающий или не пребывающий в *самсаре*, он всемогущ и всезнающ, т. е. он может все сделать и узнать. Поскольку *архат* мыслится как покинувший *самсару*, он больше никогда не подвергается круговороту смертей и рождений: он действует, но не совершает поступков (ни дурных, ни хороших) и потому не подвержен закону *кармы*⁵⁷.

10.2. К этому можно добавить еще три особенности *архата*, существенные с точки зрения сравнительного изучения религии:

1) об *архате* в любом случае говорится в смысле *самсары*: таким образом основные признаки *архата*, относящиеся к *нирване*, остаются неописанными;

2) *архат* сам достиг состояния *архатства*, но его почитание или контакт с ним буддиста ни в коем случае не приведут последнего ни к *архатству*, ни к иному высшему состоянию: *архат* не объект культа, а объект созерцания или пример для буддиста;

3) *архат* как бы сам себя исцелил и пошел дальше, он может разъяснить *Путь* к исцелению, но сам не исцеляет и не спасает (иначе говоря, *архат* – инструктор, а не врач: каждый может и должен сам себя исцелять и спасать).

11. *Некоторые общие выводы относительно буддийского учения: Условность, относительность Дхармы; ее психологизм; Дхарма как полное переустройство восприятия жизни и мира.* То, что здесь было рассказано об учении древних буддистов, является, конечно, в немалой степени приближением этого учения к мировосприятию нашего времени, да иначе вряд ли вообще можно описывать что-либо, отделенное от нас десятками веков. Однако это отдаленность также представляется условной; ведь буддийская *Дхарма* продолжает существовать на Цейлоне, в Японии, Тибете и многих других странах, существовать в тех или иных традиционных формах. И это неизбежно порождает другую сторону «осовременивания» *Дхармы*, т. е. *Дхарма* описывается не только «от [лица] современности» вообще, но и от [лица] современного буддизма. Избежать осовременивания невозможно. Просто всегда следует иметь его в виду, принимать его в расчет и, соответственно, делать на него поправки⁵⁸. На основании всего вышесказанного можно было бы сделать несколько выводов о *Дхарме* как об общей концепции, которая по своему характеру может быть сближена с некоторыми лингвистическими и психологическими концепциями нашего времени.

11.1. Первый вывод относится к употреблению в буддизме слова «есть» (или «существует», «является» и т. д.). Значение этого и ему подобных слов в *Дхарме* представляется весьма условным. Слово «есть» лучше было бы понимать, как «следует думать»⁵⁹, что есть» или «об этом следует думать, что оно есть то-то, имея в виду то-то и то-то» (т. е. имея в виду определенный *уровень* того, кому следует так думать). Так, например, положение о том, что «существуют только дхармы», можно понимать так: «о дхармах следует думать, что только они и существуют, имея в виду переход на Восьмеричный путь». Или положение о том, что «Я» не существует, можно понимать так: «о “Я” следует думать, что оно не существует, имея в виду прекращение страдания» и т. д. Иначе говоря, *центральной проблемой буддизма является проблема состояния, а не проблема бытия. Буддизм – это прежде всего психология, а не онтология.*

11.2. Всякое основное положение *Дхармы* не только *условно* в силу *неонтологического* его понимания. Оно вместе с тем и *относительно* в силу того, что «если имеется в виду» нечто иное, нежели то, что имелось в виду ранее, то изменяется и смысл данного положения. Так, например, если иметь в виду «Восьмеричный путь», то существуют «благие» и «дурные» *дхармы*, но с точки зрения *нирваны* такое различие не имеет никакого смысла. Или возьмем такой пример: основной практической психологической задачей буддизм считал *думанье* о «Я» как о том, чего не существует. Как было показано выше, это считалось необходимым для *устранения страдания*. Но, очевидно, что на более низкой ступени духовного и интеллектуального развития чувство «Я» *необходимо*, ибо иначе человек не придет к мысли о том, что страдание есть не случай, не несчастье, компенсируемое счастьем, а самостоятельно рассматриваемая *основа, смысл* всего существующего.

Таким образом, все приведенные выше основные понятия (и обозначающие их термины) *Дхармы* являются по существу *обозначениями* того, что следует считать существующим или несуществующим, а также того, что считать долженствующим быть устраненным или культивируемым на том или ином уровне, т. е. относительно того или иного психологического состояния.

11.3. Если мы распределим основные понятия *Дхармы* по рядам, исходя из признаков «существования» и «несуществования», а также «культивирования» и «некультивирования», то эти ряды по существу будут отражать основные стереотипы реакций человека на «себя» и на мир, как их могли бы себе представлять древние буддисты (на условном уровне «вступления на Путь»).

Следует думать, что существует; следует устранить	Следует думать, что существует; следует культивировать	Следует думать, что не существует; следует устранить	Следует думать, что существует; следует устранить	Следует думать, что существует; следует устранить	Следует думать, что существует; следует культивировать
дурные дхармы	благие дхармы	«Я»	скандхи, санскары, упаданы	авидья, карма, духкха и т. д.	«Средняя линия поведения», «Восьмеричный путь», «Прекращение страдания»

В некотором смысле древняя буддийская проповедь сводилась к тому, что человеку, обращаемому в *Дхарму*, Будда или его ученики говорили: «Чтобы стать не тем, что ты есть, тебе следует думать о том-то и том-то, что его вообще не существует, и о том-то и том-то, что это – одно название, а о том-то и том-то, что оно есть не то, что ты думаешь, а совсем другое». Такой подход в конечном счете приводит не только к тому, что сумма сведений о «себе» и мире резко изменяется (например, «то, что ты назвал бесконечным разнообразием мира с его субъектами и объектами, суть дхармы», или «то, что ты называл своим “я” со всей его глубиной и противоречивой сложностью, суть “пять куч”»), но и к тому, что эта сумма необычайно резко сокращается⁶⁰. Таким образом, можно заключить, что буддийское учение сводилось к определенной переорганизации информации в целом⁶¹.

12. *Дхьяна. Садхана, самадхи и йога.* Словом «дхьяна» (*dhyāna*, *jhāṇam* – «думанье») обозначается созерцание, *транс* – другая составная часть буддизма (о чем говорилось выше, в параграфе о «Восьмеричном пути»)⁶², предполагающая некоторое *особое поведение*, направленное на достижение высших психических состояний и конечного из них – *нирваны*, и в принципе несовместимое (в смысле: невозможное в одно и то же время) с каким-либо иным поведением (т. е. с поведением, направленным на какие-либо иные цели).

12.1. В этом аспекте *дхьяна* приближается к *садхане* (*sādhana*), будучи понимаема как средство, способ достижения *нирваны* (последняя сама по себе не являясь высшей степенью *дхьяны*)⁶³.

Дхьяна, очевидно, связана с предельным упрощением поведения (в течение *дхьяны*), поскольку здесь высшая цель в идеале исключает всякую иную цель⁶⁴. При этом поведение человека может сохранить свою элементарную структуру⁶⁵.

12.2. Однако орудийная, служебная роль являет лишь один аспект *дхьяны*. Во многих буддийских текстах *дхьяна* описывается как *особое состояние* транса, само по себе являющееся целью, желаемой и упорно преследуемой буддийскими отшельниками и мирянами. Понимаемая в этом аспекте, *дхьяна* теряет поведенческую структуру, становится как бы *поведением в чистом виде*, т. е. для человека в *дхьяне* перестает существовать как мотивационно-целевая сфера (*топос*), так и какое бы то ни было осознание поведения и себя, какое бы то ни было порождение текста более высокого порядка, нежели «текст поведения как таковой»⁶⁶. Переживание *транса*, пребывание в *трансе* воспринимается и описывается буддистами само по себе как огромная ценность, как некоторый особый мир (со своим временем и пространством), отличный как от профанического мира, так и от

*нирваны*⁶⁷. Этот аспект *дхьяны* ясно виден на примере ее «ступеней»: достижение *нирваны* считалось возможным после четвертой ступени (или четвертой *дхьяны*), прохождение же дальнейших ступеней считалось принадлежащим уже *только* прогрессу человека в *дхьяне*.

12.2.1. В буддийской литературе приводится много описаний *транса*, различных по эффекту, характеру и длительности. Обычно различаются восемь состояний, или ступеней. Первая *дхьяна* характеризуется отстранением от желаний, связанных с деятельностью органов чувств, а также отстранением от других дурных состояний и ситуаций⁶⁸; в этой *дхьяне* сохраняется дискурсивное мышление, человек радостен и весел. Вторая *дхьяна* характеризуется умерением дискурсивного мышления, постепенным сведением его на нет, ясностью духа и полной равной радостностью. Третья *дхьяна* характеризуется не только устранением положительных или отрицательных эмоциональных реакций, но и состоянием предельной уравновешенности и равности отношения ко всему. В четвертой *дхьяне* реакции индивида ни положительные, ни отрицательные, ни неположительные, ни неотрицательные. Четыре последующих состояния (*āyatanam* – собственно «сфера») называются «лишенные формы» (*arūpa*). В пятом – существо, выйдя за пределы восприятия форм, восприятия многообразия явлений, событий и вещей, устремившись к единому, думает⁶⁹: «Бесконечно пространство» (*ākāśo*) – и достигает сферы неограниченного пространства. В шестом – существо, вышедшее за пределы сферы бесконечного пространства, думает: «Бесконечное сознание» (*viññāṇam*) – и достигает сферы неограниченного сознания. В седьмом – существо, вышедшее за пределы неограниченного сознания, думает: «Ничего нет» – и достигает сферы отсутствия чего-либо (*akīñsaṇṇa*). Выйдя за пределы сферы, где отсутствует что бы то ни было, существо достигает сферы, где нет ни восприятия, ни не-восприятия (*asaññā*), а затем достигает и последнего состояния – полного прекращения восприятия и чувствования (*saññā-vedayitanirodha*). В «Сутре Великой Конечной Нирваны» (так переводится «Махапариниббана-сутта». – В. Л.) (VI. 8–9), повествующей об уходе Будды из жизни, описывается, как он последовательно прошел четыре *дхьяны*, четыре сферы, «лишенные формы», достиг предельной ступени и вновь прошел все их в *обратном порядке*, а затем, снова дойдя до четвертой *дхьяны*, перешел в конечную *нирвану* (*parinibbāṇam*). Но в той же «Махапариниббана-сутте» есть еще два не совсем совпадающих места, где описываются ступени *транса*: «Есть же здесь, Ананда, восемь высвобождений (*vimokkho*). Какие же восемь? – Первое – когда обладающий формой (*rūpin*) видит формы. Второе – когда субъ-

ективно воспринимающий себя как бесформенного (agūpa) видит формы как внешние [ему] (bahiddha). Третье – когда пребывает испытывающим (adhimutto) радость (subham). Четвертое – когда полным выходом за пределы восприятий формы, уничтожением восприятий своих отрицательных реакций (patigho) и отвлечением психики (amanasikāro) от восприятий многообразия (nānattam) достигается сфера бесконечности (apañca) пространства, называемая “бесконечное пространство”. Пятое – когда полным выходом за пределы сферы бесконечности пространства достигается сфера бесконечности сознания, осознаваемая как “бесконечное сознание”. Шестое – когда полным выходом за пределы сферы бесконечности сознания достигается сфера ничто, называемая “ничего нет”. Седьмое – когда полным выходом за пределы сферы ничто достигается сфера невосприятия и не-невосприятия. Восьмое – когда полным выходом за пределы сферы невосприятия и не-невосприятия достигается невозникновение (nirodham) восприятия и чувствования (vedayitam)» (III, 33). «Есть же здесь, Ананда, восемь сфер преодоления (abhibhāyatanam). Какие восемь? Первая – когда воспринимающий (saññin) формы субъективно (ajjhātam) видит формы [как] внешние, ничтожно малые (paritto) прекрасные и безобразные (suvanna-dubbaṇṇāni), воспринимаемая [их, как они есть,] и говоря: “Я знаю, вижу их преодоленными”... Вторая – когда воспринимающий формы субъективно видит формы как внешние, неизмеримые (appaṁāno), прекрасные и безобразные, воспринимаемая [их, как они есть,] и говоря: “Я знаю их, вижу их преодоленными”... Третья – когда воспринимающий не-формы субъективно видит формы как внешние, ничтожно малые, прекрасные и безобразные... и т. д. ... Четвертая – когда воспринимающий не-формы субъективно видит формы как внешние неизмеримые и т. д... Пятая – когда воспринимающий не-формы субъективно видит формы как внешние, синие, такие же синие, как... сияющие синим блеском и т. д. Шестая – когда воспринимающий не-формы субъективно, видит формы как внешние желтые, такие же желтые, как... сияющие желтым блеском... и т. д... Седьмая – когда воспринимающий не-формы субъективно видит формы как внешние, красные, такие же красные, как... сияющие красным блеском... и т. д. Восьмая – когда воспринимающий не-формы субъективно видит формы как внешние, белые, такие же белые, как ... сияющие белым блеском ... и т. д.» (III. 24–32).

12.2.2. Названия следующих четырех ступеней образованы посредством слов с отрицательной приставкой (a) и отрицания (na). Я думаю, что в этих названиях отрицание *не является* отрицанием

того, что утверждалось в названии предыдущей ступени (как естественно было бы думать о всяком отрицании на уровне профанической жизни), но является отрицанием оппозиции «а ↔ не-а», значимой на предыдущем уровне. Такое отрицание не предполагает чего-либо положительного взамен данного. То есть образованное отрицательное слово *не имеет денотата*. Такое отрицательное слово есть *знак отрицания* предыдущей ступени транс в целом, а не понятие, отрицательное по отношению к какому-либо определенному понятию предыдущей ступени транс. Знак этот есть *символ* данной следующей ступени транс. По-видимому, в этой сфере буддизма вообще не происходит образования понятий. А то отрицание, которое на профаническом (вне-трансвом) уровне равносильно образованию понятия полярного отрицаемому, на уровне *транса* (созерцания), сосредоточения служит лишь знаком пребывания человека в транс и на данной его ступени.

Третий же (т. е. идущий после профанического и дхьянического), высший уровень состояний можно себе представить как описываемый словами, *имеющими значение*. Однако это – либо *особые* слова, как понятия не определяемые на первом уровне (такие, как *шуньята*, *татхата*), либо слова, употребляемые на первом уровне, но имеющие на третьем совершенно иные значения и иной смысл. Жизнь на третьем уровне представляется имеющей свои ценности, но также совсем другие иные. Высказывание, имеющее на первом, профаническом уровне определенный смысл, на втором, дхьяническом, вообще не будет иметь смысла, а на третьем приобретет *иной* смысл. Позднее последователи *праджняпарамиты* считали в принципе возможной передачу опыта от третьего уровня к первому (о чем говорит термин *пратьявекишана* в его трактовке, данной Станиславом Шайером). В связи с этим представляется возможным такие термины, как *шуньята* и *нирвана*, трактовать *чисто положительно*, а не в смысле отрицания *первого* уровня состояний.

В соответствии с тем, что было сказано о *дхьяне* можно предположить, что *всякое* психическое состояние определяется соотношением состояния в собственном смысле этого слова и состояния возможности данное состояние описать (языком из другого состояния). Представляется, что они находятся в отношении дополнительности. Тогда второй (дхьянический) уровень представится характеризующимся предельной степенью *состояния как такового* при минимальной возможности его описания. Отсюда делается обратный вывод (как это видно в «Алмазной сутре»), что если состояние описывается, то оно как таковое не существует.

Поведение человека на уровне *дхьяны* ближе всего к мифическому (в терминологическом значении слова). Поэтому не странно, что хинаянский буддизм, обращающий особое внимание на *дхьяну*, не делал особого акцента на различии аспектов поведения; последние несомненно осознавались, хотя и не в равной степени. Основным оставался *типологический* аспект, ибо *транс* описывается как *предельно выраженное простое состояние, своего рода чистое поведение*, стремление к которому было почти во всех направлениях индийской религиозно-философской мысли. Говоря о *трансе* как о простом состоянии, я имею в виду столь сильное преобладание *типологического* аспекта, что о двух других аспектах здесь можно не говорить. На первом уровне *топологическая* характеристика, обнимающая всю интенционно-ценностно-мотивационную область поведения, весьма важна, так же как и отрицаемое в принципе для уровня *дхьяны* осознание. Последнее иногда интерпретируется даже как основной фактор *кармы* (*citkarman*), являющейся по существу передачой во времени и пространстве информации профанического уровня. (В общем же, первый, профанический уровень в буддизме соответствует морали, *шиле*.) Если попытаться определить все три уровня через значимость для них того или иного из трех аспектов поведения, то получится примерно такая картина.

В пределах каждого уровня в буддизме существует *своя* иерархия. Например, профанический мир делится на сферы богов, *асуров*, людей, духов, жителей ада и животных, дхьянический мир располагается в пространстве восьмой (девятой или десятой) ступени *транса*. Но, как мы уже видели, при переходе от одного уровня к другому, т. е. при рассмотрении *иерархии уровней*, иерархия *внутри* уровня теряет свой смысл. Так, для того чтобы достичь высшего развития на уровне *дхьяны*, надо быть человеком, а не богом, а переход от *дхьяны* к *нирване* возможен не от восьмой или девятой, а лишь от четвертой ступени дхьяны; эта ступень, будучи средней при рассмотрении в пределах *транса*, становится высшей с точки зрения следующего уровня. Это – своего рода закон слабой психической специализации в буддийской психологической мифологии⁷⁰.

[12.2.2.а. Мне представляется, что, согласно буддологическому пониманию, мир четко треструктурален (т. е. здесь воспроизводится архетипическая мифема троичности всего сущего). Иерархия миров мистического, промежуточного и профанического (т. е. соответственно *нирваны*, *дхьяны* и *самсары*) есть, по-видимому, самый общий и самый явный случай иерархии. Внутри профанического мира иерархия представляется явной и нереальной, внутри проме-

жуточного – явной и реальной, внутри мистического – неявной и реальной.]]⁷¹

12.2.3. Буддисты, безусловно, допускали возможность *спонтанного* перехода человека в состояние *транса*, так же как и способность человека к дхьяническим состояниям, возникшую в результате его дхьянического опыта данного или прежних рождений. (Так, традиция приписывала Будде способность мгновенно входить в *транс* и сосредоточение и мгновенно возвращаться.) Однако такого рода явления, в принципе, рассматривались ими как исключения. Вообще же они считали, что *дхьяна* (во всяком случае, на начальных ее ступенях) реализуется как сосредоточение сознания – самадхи (*samādhi*) на каком-нибудь мыслительном (реже физическом) объекте и при полном отвлечении от всех других объектов. Собственно *самадхи*-то и есть *единство полного отвлечения от одного и полного сосредоточения на другом*, и в этом смысле самадхи может и не вести к *дхьяне*, будучи направленным на мирские цели. Кроме того, остается возможность рассматривать *дхьяну* как универсальную, заложенную во всех существах *способность к самадхи* или вообще к переживанию *особых* психических состояний.

В этом отношении интересно определение *дхьяны*, данное крупным буддистом и буддологом, профессором Барадийном: «Самадхи – это особое, сосредоточенное на чем-нибудь состояние мысли, достигнутое путем практики созерцания и вызываемое неограниченно свободно в любой момент и по отношению к любому объекту. Самадхи имеет бесчисленное множество видов и степеней как в качественном, так и в количественном отношении. Будда обладал всеми высшими степенями и качествами самадхи и мог в любой момент вызывать в себе состояния высшего самадхи, сосредоточенного на любой из вдохновляющих его идей. С этим специальным термином нельзя смешивать общий термин “дхьяна”, обозначающий вообще природную способность живых существ к самадхи... эта способность находится в них или в состоянии скрытой силы, или в состоянии разных степеней развития»⁷². Хотя объектом *самадхи* может быть *что угодно*⁷³, в сутрах особенно рекомендуется сосредоточение на тех или иных положениях буддийского учения, например на «Четырех Благородных Истинах», «Пяти Нравственных Запретах» и т. д.⁷⁴ Особо эффективным в смысле перехода в *транс* считалось *правильное сосредоточение* (*sammāsamādhi* – восьмая часть «Восьмеричного пути») на объектах, связанных с собственной психофизиологией, например детальнейшее воссоздание в сознании своего тела или своей будущей смерти. Но здесь важнейшим обстоятельством и условием

является уничтожение всякого *личного* отношения к этим объектам. Так, свое тело в *самадхи* представляется как не свое, своя смерть как не своя и т. д. Немалая роль отводилась и *сосредоточению* на воспоминании о своем поведении (т. е. опять-таки как о не-своем) в течение длительного отрезка времени. Причем вспоминать следует в обратном порядке, т. е. от данного момента назад⁷⁵.

12.3. Правильное сосредоточение требует полного подчинения органов чувств, воли и сознания, так же как и всего организма в целом, полного «обуздания» и контроля тела и психики (как шага на пути к «отстранению» от тела и психики), словом, полного и сознательного (по крайней мере вначале) изменения человеком самого себя⁷⁶. И в этом смысле *дхьяна* является *йогой*, поскольку она предполагает практику изменения человеком свойств и способностей своего психофизиологического организма и комплекс сложнейших технических средств, необходимых для такого изменения⁷⁷. Таков третий, йогический, аспект *дхьяны*⁷⁸.

12.4. Может вызвать удивление то обстоятельство, что *дхьяна* и *самадхи* описываются преимущественно в отрицательном плане, т. е. как отвлечение от объектов, как обуздание органов чувств, как устранение отношения и т. д.⁷⁹. Это, безусловно, объясняется стремлением древних буддийских бхикшу, бывших йогами по преимуществу, переорганизовать свое поведение не столько внешне (как это практиковалось и практикуется во многих религиях), сколько внутренне, глубоко, что постепенно приводило к коренному изменению всего их мироощущения и появлению новых качеств, свойств и способностей, описываемых уже в положительном плане.

12.4.1. Таковыми качествами являются, к примеру, «Четыре Неограниченных», т. е. неограниченная благожелательность, неограниченная милость, неограниченная радостность и неограниченная уравновешенность. Сами по себе эти качества являются вполне этическими (и принадлежащими, таким образом, *шиле*), но как *неограниченные* они могут быть выработаны исключительно в состоянии *транса*. Вот как выражена формула первого из неограниченных качеств: «Да пребудут все живые существа в покое и благодати, да живут в довольстве и радости! Пусть будут счастливы, покойны и довольны все живые существа до единого, будь то большие или малые, находящиеся в высших мирах или в низших, видимые или невидимые, существующие или те, кто еще будет существовать!»

12.4.2. Практика *дхьяны* (особенно на высших ее ступенях) предполагала (как шаг, следующий за всяческими устранениями, обуздами и ограничениями) и достижение мифологических

способностей непосредственного управления и подчинения себе не только «себя», но и вселенной со всеми вещами, явлениями и живыми существами. Представления об этих «способностях полного управления» или «Трех Сверхъестественных Способностях» являются примером своего рода «психологической мифологии» древнего буддизма. «Сверхъестественные Способности» включают в себя все то, что может быть достигнуто в изменении действительности и «себя» человеком, в совершенстве овладевшим теорией, практикой и техникой *транса* (т. е. *йогой*), и проявлено во время пребывания им в *трансе*. Эти способности суть: I. «Три Волшебных Способности»; II. Способность слышать во всей вселенной посредством «дивного уха»; III. Способность читать чужие мысли посредством «дивного глаза»; IV. Знание о своих прежних рождениях; V. Знание о прежних рождениях других живых существ.

«Три Волшебных Способности» это:

- 1) Способность из одного становиться многими или из многих – одним, либо становиться невидимым, либо делать невидимое видимым, либо проходить беспрепятственно через твердые тела, либо ходить по воде, не погружаясь, либо передвигаться по воздуху, не падая;
- 2) Способность принимать любые обличия (богов, животных и т. д.);
- 3) Способность создавать тела по собственной воле из игры своего воображения.

12.4.3. Эти три способности связаны с идеей полного и непосредственного управления миром в состоянии *транса*, где игра воображения в соединении с волевым импульсом становится как бы немедленно выполняемым физически приказом, превращающим психическую энергию *сосредоточения* на воображаемом объекте в объект физически воспринимаемый. Эта способность носит название *риддхи* (rddhi, iddhi) – «парапсихическая сила», «сверхъестественная активная психическая сила», или «манифестация»⁸⁰. Остальные четыре способности связаны с идеей непосредственного и тотального приема информации, исключающего любые помехи, своего рода абсолютные парапсихические способности.

12.5. Весьма важно иметь в виду, что и *праджня* и *шила* (т. е. то, что следует интуитивно знать, и то, как следует себя вести) имели в буддизме *относительное* значение (вторая как относительно значимая, первая как относительно достижимая). Абсолютный и самостоятельный смысл имело, по-видимому, лишь особое психическое, т. е. обусловленное лишь *внутренней* ситуацией состояние, в котором человек интуитивно познавал и правильно поступал, т. е. *дхьяна*. Более

того, всякая истина обладала ценностью, лишь поскольку она переживалась в том или ином особом психическом состоянии. Почти столетняя полемика европейских ученых, касающаяся таких «вечных» буддологических проблем, как «определение нирваны» или как то, «что такое буддизм: религия, метафизика или этика?», не учитывала того существеннейшего обстоятельства, что *дхьяна* опосредствовала собой любое теоретическое положение и любое этическое предписание буддизма. Буддизм, как мне кажется, более представлял собой описание иерархии психических состояний, нежели систему выводимых друг из друга истин или понятий. И поэтому понимание того или иного положения буддизма следует искать не в соотношении данного положения с другим положением, а в соответствии его с каким-то уровнем ряда психических состояний, параллельного ряду общих истин. Все вышесказанное можно заключить следующим образом:

а) истины или положения буддийского учения не выводимы друг из друга: они, будучи взяты в отдельности, представляют самостоятельные ценности;

б) истины или положения буддийского учения, рассматриваемые в сумме (как *праджня* или *шила*), не обладают самостоятельной ценностью, а обладают ценностью лишь относительного ряда особых психических состояний, т. е. относительного *дхьяны*;

в) *дхьяна*, рассматриваемая в целом, обладает в буддизме самостоятельной ценностью и в отношении *нирваны*.

13. *Дхьяна* и *психоанализ*. Возможно, что чисто психологически в основе *транса* лежит процесс, *обратный психоаналитическому* поднятию подсознательного на уровень сознания. В ходе *дхьяны* какие-то сначала *осознаваемые* явления постепенно становятся фактором подсознательного. Но этому, очевидно, должно предшествовать *предельное* их осознание, достигаемое *сосредоточением*. Соотношение *дхьяны* и психоанализа представляется весьма сложным. Я ограничусь на этот счет лишь некоторыми краткими замечаниями.

13.1. Как *практическая психотерапия*, психоанализ усугубляет чувство «Я», и, как *психологическая теория*, психоанализ углубляет понятие «Я». Последнее предполагает, во-первых, совершенно иную картину синхронизма «Я», включающую в себя общее представление о подсознательной сфере как «всегда сейчас» действующем факторе, а во-вторых – возможность рассмотрения «Я» как последовательности факторов, от только что, «сейчас и здесь» возникших до древнейших, архетипических. Общая психологическая модель Фрейда и Юнга, несомненно, несет в себе черты мифологической модели, поскольку стремится к снятию оппозиции «Я» – «внешний

мир», терзающей современного невротика. Но нейтрализатор этой оппозиции, подсознательное «Я», становясь фактом и фактором внутреннего мира невротика, может там оказаться противопоставленным его «привычному» (осознанному как осознанное) «Я» со всей воспитанной культурой поведения и рефлексией последнего. И это «комплексное» фрейдовское «Я» может вновь оказаться противопоставленным внешнему миру в ситуации, где невроз будет гораздо более трудно излечим, или может привести личность к потере управления и контроля в сложных внутренних ситуациях. Пожалуй, можно сказать, что фрейдистский психотерапевтический принцип был бы хорош, если бы лечимый на его основании невроз был гарантирован как последний. На самом же деле любая психотерапия гораздо чаще имеет дело с неврозами невротиков, чем у не-невротиков, и основная задача всякой психотерапии – это вылечить невротика, а не невроз.

13.2. Буддийское учение (по крайней мере в раннем своем варианте) исходило из того, что «больны все» и что всякое усложнение психики на уровне «нормальной» жизни есть фактор, препятствующий лечению и выздоровлению страдающего. Отсюда и оценка буддизмом развития сознания и самосознания, как чего-то лишь *относительно прогрессивного*.

13.3. Абсолютно прогрессивным в буддизме признается только постоянное изменение «себя», и не столько на данном уровне, сколько в смысле постоянной тенденции к переходу на другой, в то время как психоанализ раскрывает лишь психотерапевтические процедуры в пределах одного и того же уровня, являясь, таким образом, «системой», пусть практической, но не «путем»⁸¹.

Примечания

¹ См. его предисловие к кн.: *А Барт. Религии Индии* / Пер. под ред. и с предисл. кн. С. Трубецкого. М.: Типо-лит. высочайше утв. Т-ва И.Н. Кушнерев и К°, 1897. IX. С. 5–6.

² Об этом см.: *Пятигорский А.М. Психологизм древней и средневековой индийской литературы* (см. с. 79–80 данного издания).

³ Более подробно объяснение специфического употребления слова «мифология» дано в работе: *Пятигорский А.М. Некоторые общие замечания о мифологии с точки зрения психолога* (см. с. 97–108 данного издания).

⁴ См.: *Smarth N. Reasons and Faiths. L., 1958. P. 2–9.*

⁵ *Conze E. Buddhism. L., 1961. P. 13.* «Прежде всего следует иметь в виду, – пишет Конзе, – что йогическое созерцание предполагает, что опре-

деленные вещи должны быть сделаны» (*Conze E. Buddhist Thought in India. L., 1962. P. 18*).

⁶ Изучение древней буддийской психологии и индийской психологии вообще имеет для современного исследователя не только абстрактно-познавательную ценность, но, и это самое главное, большое прагматическое значение. Прошло то время, когда психолог рассматривал любое бывшее до него сколько угодно давно психологическое учение как шаг, этап на пути к тем совершенным и прогрессивным психологическим идеям, творцом или приверженцем которых он сам является, либо как шаг в сторону, как закономерное или случайное отклонение от этой столбовой дороги; и в том и в другом случае психология прошлого оставалась для него историей, будь то история достижений или история заблуждений. Для современного исследователя буддийская психология является важнейшей частью общечеловеческого психологического опыта, а древняя буддийская культура – сферой, где и всякий иной опыт выступал как психологический, где, по сути дела, и не было никакого иного опыта.

⁷ *Piatigorsky A.M. Some general trends of Ancient Indian Psychology // XVIII International Congress of Psychology. Abstracts of Communications, III. M., 1966. P. 458.*

⁸ В дальнейшем санскритские слова будут приводиться в форме основы, а палийские (если их написание отлично от санскритского) в форме именительного падежа. В случае одинакового написания слова на обоих языках дается санскритская форма основы. В случае приведения в скобках слов на обоих языках санскритское будет стоять вначале.

⁹ В смысле «учение» дхарма будет здесь писаться с прописной буквы. Ниже, в приводимых из палийских текстов примерах, будет писаться «дхамма». В авторском же тексте – «дхарма».

¹⁰ Невосприимчивость, неинформативность включена в дхармичность как одно из важнейших свойств последней, как свойство, стоящее наряду с информативностью, воспринимаемостью. Так, например, первые слова «Бхагавадгиты» – «на поле дхармы, на поле Куру» – можно истолковать в том смысле, что реальное конкретное поле Куру, где встретились две рати для решающего сражения, есть одновременно и поле дхармы, т. е. поле проявления игры вселенских сил, неведомых участникам сражения.

¹¹ По-видимому, имеется в виду именно этот аспект, когда говорится об «исследовании дхамм» как одной из «Семи частей Просветления» (Махапариниббана-сутта. I, 9. Здесь и дальше используется изд.: *Digha Nikāya / Ed. by T.W. Rhys Davids, G.E. Carpenter. Vol. II. L., 1903. XVI (Mahāparinibbānasutta). P. 72–159*). Далее то же, когда о «сознательном» говорится, что он «видит дхаммы в дхаммах» (*Ibid. II. 13, 34*). В этом же смысле о дхармах: «Все дхаммы лишены души (*anattā*)» (Дхаммапада. 279). Здесь и

далее используется изд.: Dhammapada // With Introd. essay, Pali text, English transl. and Notes by S.P. Radhakrishnan. Oxford; L., 1954 (рус. пер. см.: Дхаммапада / Пер. с пали, вступ. ст. и примеч. В.Н. Топорова. М., 1960).

¹² Противопоставление *дхармы* в *различительном* аспекте *Дхарме* явствует из мест вроде: «...живущий в дхаммах согласно дхамме (anudhammacāri)...» (Суттанипата, 69; Здесь и далее используется изд.: Sutta-Nipāta / New ed. by D. Andersen and H. Smith. L., 1913. См. также: Sutta-Nipāta / Engl. transl. with pāli text, ed. by Sister Vajira. P. 1–3. Sarnath, 1941–1943).

¹³ Таким образом, *Дхарма* – Учение как бы выражает и концентрирует в себе все этически положительное, но в то же время не сливается с понятием *благой дхармы*, см. в Дхаммападе: «Если хотя бы мгновение умный связан с мудрым, быстро знакомится он с дхаммой...» (65), «Вкушающий дхамму живет счастливо...» (79), «Услышав дхаммы, мудрецы становятся чистыми...» (82) – сопоставить с местами: «Покину темную дхамму, пусть мудрец пестует светлую...» (87), но: «...пренебрегший единой дхаммой» (176). В последнем случае трудно провести различие между *Дхармой* и *благой дхармой*.

¹⁴ Sutta-Nipāta, 93 («...дхамма дурных»), в Дхаммападе: «...дхамма благих не стареет...» (19) и т. д.

¹⁵ «...Лучше невыполненная своя дхарма, чем выполненная чужая» (III, 35). Shri Bhagavad Gita / Ed. by J.K. Shastri. Condal, 1953). В другом контексте мы находим почти то же и в Дхаммападе: «Пусть он не пренебрегает своим собственным благом, как бы ни было велико благо другого. Познав свое благо, пусть он будет привержен высшему благу» (166).

¹⁶ Чтобы пояснить на примере, как эти положения могли бы быть претворены в практические методы психотерапии, приведем схематическое описание воображаемого случая, когда больной, страдающий тяжелым психозом (скажем, манией, что у него рак), обращается к психотерапевту за помощью. Если врач принадлежит к «классическому» направлению европейской психотерапии, то он, ссылаясь на объективные показатели (состав крови, кислотность и т. д.), постарается убедить пациента, что тот здоров, показав ему неадекватность его субъективных переживаний действительному положению вещей. Врач-психоаналитик попытается, раскрыв психические, субъективные причины переживаний пациента, доказать отсутствие у того соматической патологии и этим убедить его, что он здоров. Воображаемый же врач буддийской школы, выслушав жалобы пациента на нездоровье, прежде всего возразил бы тому, что он не знает, что такое «здоровье», и что, по его, врача, мнению, здоровье есть вещь несуществующая, есть просто слово, а «нездоровье» – такая же фикция, только обозначаемая тем же словом с отрицательной частицей «не». Если же пациент прибегнет к аргументации, что «он так чувствует», то врач-буддист возразит, что «он» – это понятие, за

которым ничего нет, и что его «болезнь» есть не что иное, как «заболевание никого ничем» и т. д.

¹⁷ Концепция мгновенности дхарм получила название *кшаникавада* (kṣaṇikavāda).

¹⁸ Акцент на самих *дхармах* получил развитие в *абхидхарме*. Упор на ничто лег в основу концепции *шуньявада* школы мадхьямака. Упор же на восприятие, осознание, мышление оказался в центре учение йогачаров. В позднейшей традиции эти три учения назывались «Три поворота колеса Дхармы».

¹⁹ «Дхаммы обусловлены разумом, их лучшая часть – разум, из разума они сотворены» – так характеризуется *дхарма* в *Дхаммападе* (I. 59). В значении «разум», «сознание», «ощущения» (либо: «осознаваемые разумом, ощущаемые объекты») это слово употребляется в *Махапарниббана-сутте*: «...(Ананда сказал): при мысли о скором уходе Бхагавата мне изменяют (или: у меня мутнеют, исчезают) мои дхаммы...» (II. 24).

²⁰ Название этих *скандх* соответственно (на санскрите и пали) суть: *rūpa*, *vedanā*, *saṃjñā* (saññā), *saṃskāra* (saṅkhāro), *viññāna* (viññānam). Вообще же есть сведения о школе (или секте) буддизма, еще якобы в глубокой древности отставившей существование *пудгалы* как некой основы «Я», лежащей за *скандхами*. См.: Katthā-vatthu (from Abhidhammapiṭaka) / Transl. by Shwe Zan Aung and Mrs. Rhys Davids // PTS. L., 1915. P. 8, 41. Точка зрения представителей этой школы, пудгалавадинов, была позднее разъяснена в сочинениях крупнейшего буддийского философа Васубандху. См.: Щербатской Ф.И. Философское учение буддизма (лекция). Пг., 1919. С. 15–19.

²¹ Рупа-скандха, это уровень формального функционирования живого существа как организма. И, по существу, ничего об этом более сказать нельзя. Об этом организме можно говорить лишь то, что с ним то-то и то-то физически объективно происходит, но нельзя говорить, что организм что-то делает. Таким образом на уровне рупы понятие «организм» лишено субъективного содержания.

²² Эта *скандха* более всего соответствует понятию *мотивации* в современной психологии.

²³ Такой перевод слова гипотетичен. Однако на уровне общего психологического рассмотрения представляется возможным понимать термин *saññā* в смысле «восприятие мира в словах» (или «понятиях»), а не в смысле «непосредственное чувственное восприятие». В какой-то мере об этом говорит и этимология слова. В современной буддологии этот термин обычно переводится как «восприятие» (англ. perception).

²⁴ Это традиционный перевод. Имеется в виду знание, которое различает (или предполагает различение) «субъект», «объект» и «действие». Этот

термин можно переводить и как «самосознание» (см.: *Valée Poussin L., de la. Bouddhisme. P., 1909. P. 156–164*).

²⁵ Именно в этом смысле *санскары* понимал Ю.Н. Перих (о чем мне было любезно сообщено О.Ф. Волковой), а также ряд других буддологов, в их числе и Т. Судзуки. Последний даже переводит *санскару* английской калькой, «confection» (см., например: *Suzuki D.T. Essays in Zen Buddhism. Third series. L., 1934. P. 192–193*). Возможно, что такой перевод восходит к толкованию Бюрнуфа: «...Санскары суть существа (êtres)... сложные (composés)... не только потому, что никакое относительное бытие (êtrereative) не является абсолютно простым» (*Burnouf E. Introduction à l'histoire du Bouddhisme Indien. 2^{me} ed. P., 1876. P. 451*).

²⁶ «Молчальник отринет волю к бытию (bhavasamkhāram), производящую становление...» (*Mahāparinibbāṇasutta*, III. 10).

²⁷ Например: «Нет вечной санскары...» (*Дхаммапада*, 255) – здесь *санскара* почти то же, что просто «жизнь», «профаническое существование». И далее: «Все санкхары преходящи...» (277); «Пусть бхикку... достигнет... прекращения санкхар» (368, 381).

²⁸ Третий аспект *санскары*, как положительно оцениваемой, яснее всего виден в *Махапариниббана-сутте*, где описываются «страсти» Будды (его болезнь незадолго до смерти и новый тяжелый недуг непосредственно перед смертью). Вот, например: «...и Бхагават [со всей своей] энергией (viriyam) противостоял болезни и поддерживал [в себе] волю к жизни (jīvitāsamkhāram)» (II. 23), или «И [тогда]... Бхагават, внимательный и ясно осознающий, отрекся от [своей] воли к жизни (āyusamkhāram)» (III. 10). См. также известное место из Суттанипаты (731–732).

²⁹ Современные буддийские ученые, точнее современные абхидхармисты, понимают санскару как «подсознательную волю к жизни» и переводят этот термин словом «formation» («образование», «становление» – то, что возникает из «неведения», см. здесь ниже § 7; см.: *Jayasuriya W.F. The psychology and philosophy of Buddhism. Colombo, 1963. P. 124–129*).

³⁰ См. «Опыт мифологического комментария» в конце статьи: *Бонгард-Левин Г.М., Волкова О.Ф., Пятигорский А.М. Легенда о Маре и Упагунте* (см. с. 109–112 данного издания).

³¹ Весьма интересна трактовка *скандх*, предложенная г-жой Дасгупта. Она полагает, что в своей совокупности *скандхи* представляют иерархию одновременно существующих уровней ментального и физического существования личности, причем каждый последующий уровень синтезирует то, что имелось в предыдущих (в порядке приведенной последовательности *скандх*), а последняя *скандха* – *виджняна* – является таким уровнем, на котором личность существует как личность в целом (будучи таковой и для себя самой). Схематически эта трактовка может быть изображена так:

- 1) *рупа-скандха* – существование серий ощущений (или органов чувств);
- 2) *ведана-скандха* – существование серий эмоций;
- 3) *санджня-скандха* – существование серий мыслей в понятиях;
- 4) *санскара-скандха* – существование серий единого синтетического

жизненного опыта;

5) *виджняна-скандха* – существование серии познания «Я» (ego-consciousness).

Согласно концепции г-жи Дасгупта, эти серии существования обладают двояким действием. С одной стороны, они производят *информативное действие* (*vijñāpti*), т. е. вызывают определенные и могущие быть учтенными изменения в психофизиологии и поведении человека в течение его жизни. С другой стороны, они производят *неинформативное действие* (*avijñāpti*), т. е. каким-то не могущим быть определенным и учтенным образом изменяют как самого человека, так и всю психическую и моральную атмосферу его жизни (см.: *Dasgupta S. Development of Moral Philosophy in India*. N. Y., 1965 (1961). P. 153–154). Такая трактовка этого абхидхармистского термина приближает его по смыслу к введенному мной термину *топос поведения*. Топос – это то, на что отличаются друг от друга два акта поведения, наблюдаемые как совершенно одинаковые (т. е. обладающие, в моей терминологии, одним типом поведения).

Мне думается, что здесь недостаточно учитывается то важнейшее обстоятельство, что для самого буддизма (в отличие от того, кто наблюдает его со стороны) главным было не понимание того, чем является «Я», а понимание того, что оно этим не является. Скорее, речь могла идти о «Я» как одновременно существующем на уровнях различных *скандх*.

³² В этой сутре утверждается, что ни одна из *скандх* не есть «Я» (*attan*), что эмпирическое существование характеризуется безличностью (*anatta*), невечностью (*anicca*) *скандх* и страданием (*dukkha*), причиняемым тем, что невечно. Это три основных признака (*tilakkhaṇam*) эмпирического существования (см.: *Vinaya-piṭakam* / Ed. by H. Oldenberg. Vol. I, L., 1883. *Mahāvagga* (I, 6 (38–47)). Перевод см.: *Vinaya Texts* / Transl. by T.W. Rhys Davids and H. Oldenberg. Oxford, 1881. P. 102–104. Будда придавал огромное значение динамичности личностного существования, тому, что человек слишком быстро изменяется в быстро изменяющихся условиях окружающей среды. Меняется так быстро, что даже не в силах отметить эти перемены в самом себе. Подобно тому как первый диалектик природы Гераклит говорил, что нельзя дважды вступить в одну и ту же реку, ибо всякий раз река будет иной, Будда, как бы являясь первым диалектиком личности, мог бы сказать, что человек не может дважды вступить в одну и ту же реку, ибо это будет уже не тот человек.

³³ «Этих двух крайностей, о бхикку, следует избегать странствующим отшельникам. Каких же двух? Предаваться чувственным наслажде-

ниям – низко, вульгарно, нечисто, неблагородно и мучительно; предаваться же самоумерщвлению – горестно, неблагородно и мучительно. Лишь отказавшись от этих двух крайностей, о бхикку, Татхагата постиг “Среднюю линию поведения”, приносящую видение и знание, и приводящую к успокоению, сверхзнанию, совершенному просветлению и нирване» (*Sutta-piṭakam, Samyutta-nikāya V (Mahā-vagga). Book XII, 2, Dhamma-cakka-pavattana-sutta*; Пер. с изд.: *Samyutta-Nikāya. Part V / Ed. by Leon Feer, Pali Text Society. L., 1989. P. 240–424.*

³⁴ Весьма любопытно, что некоторые исследования последних лет в области патопсихологии и психиатрии показывают, что какая-либо крайность, наблюдаемая в поведении психотика, очень часто связана с тенденцией к реализации тем же психотиком противоположной крайности (например, патологическая боязнь за свою жизнь в условиях, когда ей ничего не угрожает, – с неосторожностью и безрассудством, проявляемыми в условиях опасности и т. д.). Это может свидетельствовать в пользу предположения об амбивалентности поведения психотика вообще (см.: *Laing R.D. The Divided Self. L., 1965, P. 137–139*).

³⁵ *Fromm E. Psychoanalysis and Religion. New Haven; L., 1963 (1950). P. 4, 9.*

³⁶ *Dhamma-cakka-pavattana, 4.*

³⁷ Наряду с местами, позволяющими предположить соподчиненность этих сфер и возможности их приписывания одному человеку синхронно, как, например, в *Махапаринаббана-сутте* I. 16 («Мыслишь ли ты своей собственной мыслью, какова у бхагаватов шила, какова у них дхьяна, какова праджня, как они живут, как освобождаются...?»), в той же сутре есть места, определенно указывающие на иерархичность и некоторую (хотя бы условную) последовательность в переживании этих сфер как уровней психических состояний. Вот формула, повторяющаяся в сутре девять раз, содержащая набор важнейших психологических терминов буддизма и, очевидно, устанавливающая между ними определенную связь, характер которой, однако, весьма трудно обнаруживаем: «Вот шила, вот самадхи, вот праджня; когда пережита (*paribhavito*) шила, то великим плодом этого, великим результатом является самадхи; когда пережито самадхи, то великим плодом этого, великим результатом является праджня; когда пережита и праджня, то мысль (*cittam*) полностью освобождается от таких притоков (*āsavo*), как приток чувственности (*kāmo*), приток бытия (*bhāvo*), приток спекулятивных взглядов (*ditthi*) и приток неведения (*avijjā*)» (I. 12 и след.).

³⁸ По-видимому, буддийская психологическая терминология явилась первой индийской специальной терминологией вообще. Отсюда – относительная легкость ее перевода в терминологию современной науки. («Легкость», разумеется, здесь несколько не означает «адекватность», а лишь яв-

ляется указанием на то обстоятельство, что термин всегда легче перевести термином, нежели подыскать ему эквивалент в словах бытового языка.)

³⁹ Об условности и специфике понимания слова «есть» применительно к буддизму см. ниже.

⁴⁰ Dhamma-cakka-pavattanasutta. 5–8.

⁴¹ Говоря о «Четырех Благородных Истинах», ван Зейст правильно подчеркивает, что «истина» (saccam) в буддийском понимании не есть ни абсолютный принцип, ни объективно устанавливаемый непреложный факт. Она есть факт внутреннего опыта непрерывно изменяющейся личности, не связанный ни с каким «абсолютным бытием чего бы то ни было» (см.: *Zeyst H.G.A., van. Ariya-sacca // Encyclopaedia of Buddhism. Vol. II. Colombo. 1966. P. 84–86*).

⁴² С некоторой точки зрения можно предполагать, что само понятие «Путь» в буддизме являлось мифемой, в которой снималось противопоставление «средство–цель».

⁴³ Будде принадлежит классификация относительно пути, согласно которой все отшельники (samano) делились на победителей пути (maggajino), прогрессирующих на пути (maggadesako), тех, кто живет на пути (maggejivati), и осквернителей пути (maggadusi) (см.: *Sutta-Nipāta*, 84). Очевидно, в этой классификации воспроизводится принцип, действовавший при описании «Четырех Благородных Истин»: здесь победитель пути (сопоставимый с освобождением от страдания) может быть представлен как то место, откуда может производиться описание, устанавливаться классификация, и которое само, таким образом, не может входить в эту классификацию. (Здесь неважно, что в «Истинах» речь идет о классификации состояний, а не людей, достигших того или иного состояния.)

⁴⁴ Рассматривание «страдания» и «удовольствия» как двух совершенно самостоятельных психологических категорий (а не выводимых одно как отрицание другого) находит себе подтверждение в современных психофизиологических концепциях, согласно которым снятие страдания (*англ.* pain) и наличие удовольствия (*англ.* pleasure) обуславливаются каждое самостоятельными физиологическим и биохимическим механизмами (см.: *Kallen H.M. Old mysticism and new knowledge // Philosophy and phenomenological research. Vol. XXVI. № 1. Buffalo, 1965. P. 18–34*). В зоопсихологии впервые эта проблема была поставлена и экспериментально отчасти решена в работах Лилли (см.: *Lilly J.C. Learning motivated by subcortical stimulation // Reticular Formation of the Brain / Ed. by Jasper H.H. Boston, 1958; Idem. Some Considerations Regarding Basing Mechanismus of Positive and Negative Types of Reactions // American Journal of Psychiatry. 1958. № 11. P. 498–504*).

⁴⁵ Эти три понятия, соответственно на пали upādānam, saṅgo и phasso, образуют более или менее общую для древнеиндийской психологии струк-

туру перцепции, которую не следует смешивать с третьей *скандхой* (кстати, контакты и связи относятся к пятой *скандхе* – *виджняне*). Этой структуре противостоит своего рода познавательная структура – *vijñāna*, *citta* и *manas* (в пределах пятой же *скандхи*). Можно было бы думать, что *упаданы* в раннем буддизме считались фундаментальной причиной *страдания*. Весьма интересно, что буддийский «лукавый» – Мара говорит об *упаданах* по отношению к *удовольствию* то же, что Будда – по отношению к *страданию*: «[Мара сказал]... ибо лишь упадхи (*upadhi* – весьма близко к *упадане*) суть радость человека; у кого нет упадхи, тот не радуется» (*Sutta-Nipāta*, 34).

⁴⁶ Исклчительно интересно толкование дуккхи ван Зейстом: он переводит ее как «дисгармония», «конфликт», имея в виду постоянное несоответствие друг другу тех компонентов, частей, из которых состоит сложное целое личности, субъекта (см.: *Zeyst H.G.A., van. Ariya-sacca*. P. 85).

⁴⁷ Вот формула, произносимая вступившим в поток: «Ад исключается для меня, лоно животного исключается для меня, область духов исключается для меня, мучение и дурная участь в ином рождении исключаются для меня, вступивший в поток я есмь, обладающий дхаммой неразрушения (*avinipatadhammo*), пришедший к просветлению» (*Mahāparinirvāṇa-suttanta*, II. 8, 9).

⁴⁸ Таким образом, в принципе возможны три точки зрения на *нирвану*, т. е. точки зрения *самсары*, *Пути и нирваны*.

⁴⁹ Этот индивидуалистический принцип, на который неоднократно указывали многие исследователи, неуклонно проводился в палийских сутрах. Например, в *Махапариниббана-сутте*: «...будьте светильниками самим себе...» (III), или в *Дхаммападе*: «...чистота и нечистота связаны только с самим собой; одному другому не очистить» (165).

⁵⁰ См.: *Vinaya-piṭakam, Mahāvagga*, I. 1 (2).

⁵¹ Согласно «теории мгновенности» *абхидхармы*, минимальное время одного биения «пульса психики» равно 0,000,000,000,002 сек. Трудно себе представить, чтобы два состояния психики, произошедшие с интервалом такого порядка, могли каким-либо образом проецироваться на макropsychику как разделенные временем, не говоря уже о направленности этого времени. Вполне возможно, что в *абхидхарме* предчувствовалась идея своего особого времени для микропроцессов психики. О понимании этого вопроса современными цейлонскими абхидхармистами см.: *Ranasinghe G.P. The Buddha's Esplanation of the Universe*. Colombo, 1957. P. 35–41. Некоторую параллель буддийским попыткам понимания временно-пространственной автономности микропсихики являет трактовка Шредингером ряда положений Шеррингтона, см.: *Šchrödinger E. Mindand Matter*, Cambridge, 1959 (1957). P. 52–62. Вневременной характер «Закона» был отмечен еще Бартом, см.: *Barth F. Les religions de l'Inde*. P., 1881. P. 129.

⁵² Это понятие здесь анализироваться не будет.

⁵³ Так, например, буддийская рекомендация «не считать себя “я”, личностью» может относиться лишь к существу, уже *осознавшему и развившему* свое «я», т. е. к личности. В то же время эта рекомендация не имеет смысла как по отношению к человеку низкого уровня индивидуальности и сознательности, так и по отношению к *Просветленному, архату*, стоящему на высшей ступени постижения, существу, для которого вообще не существует проблемы «быть или не быть Личностью».

⁵⁴ Вообще о буддизме можно было бы сказать, что там всякое конечное состояние описывается скорее в смысле условий его недостижения (которые должны быть устранены), нежели в смысле условий его возникновения, которые мыслятся всегда *недостаточными* или неопределенными. Так, например, об *анагамине* сказано, что он тот, кто никогда не возвратится в мир *сансары*, кто навсегда его покинул. Но само по себе это еще не означает, что он находится (или будет находиться) в *нирване*. То, откуда ушел человек, еще не указывает, куда он вошел.

⁵⁵ Такое представление, будучи так или иначе истолковано и описано, являлось идеалом почти всех до-буддийских индийских культов. Оно же, как нам кажется, лежит и в основе некоторых шаманских религиозных практик.

⁵⁶ «Мы живем очень счастливо, небольшие среди больших...» (Dhammapada, 198).

⁵⁷ Вот что написано в «Дхаммападе» об *архате*, называемом там также и *брахманом* (в буддизме последнее слово употреблялось менее терминологически, нежели в брахманизме, и означало скорее «мудрый», «духовно-просветленный»): «Я называю брахманом того, чью стезю не знают ни боги, ни гандхарвы, ни люди; архата, у которого исчезли желания. Я называю брахманом того, кто свободен от привязанностей и ничего не имеет, для кого ничего нет ни в прошлом, ни в будущем, ни в настоящем. Я называю брахманом того, кто знает свое прежнее существование и видит небо и преисподнюю; кто, будучи мудрецом, исполненным совершенного знания, достиг уничтожения рождений; кто совершил все, что возможно совершать» (420, 421, 423). В «Сутта-нипате» есть такое упоминание об *архате*: «Рождение уже разрушено, проведена жизнь, посвященная отречению; все, что должно быть сделанным, сделано, и ничего уже не осталось для свершения в этом существовании. Так это все осознавший Бхарадваджа стал одним из архатов» (80). Наиболее подробные сведения о превращении человека в архата содержатся в «Псалмах Сестер-отшельниц» (причем не только в комментариях Дхаммапалы, но и в текстах самих «псалмов») вместе со множеством «технических подробностей» (см.: Psalms of the Early Buddhists, I. Psalms of the Sisters (Therī-Gāthā) / Transl. by Mrs. Rhys Davids. Pali text society translation series. № 1. L., 1909).

⁵⁸ Мне представляется, что нынешние «противники модернизма» в описании буддизма, считающие, что его следует описывать, «как он был на самом деле», по существу описывают его, как он представлялся буддологам XIX столетия.

⁵⁹ Напоминаю, что само слово «думать» имело терминологический смысл и относилось к сфере *созерцания, транса (дхьяны)*.

⁶⁰ В этом смысле может стать более понятным отношение Будды к культуре: Будда не относился отрицательно к культуре, но, очевидно, предлагал предельно сузить «поле культуры», т. е. предельно ограничить ту сферу поведения, которую следует культивировать.

⁶¹ Относя все вышесказанное к буддийскому Учению (*Дхарме*) в целом, можно было бы полагать своего рода алгоритмами буддизма три приведенные ниже высказывания:

1) применительно ко всякому *данному* уровню человека: «Дхарма – это то, о чем следует думать, что оно... (далее следует утверждение или отрицание)»;

2) применительно к буддизму, *условно* представляемому *одновременно* на всех его уровнях: «Дхарма – это не то, что ты думаешь» (в этом случае слово «думать» употреблено не в терминологическом, а в обычном смысле);

3) применительно к переходу с данного уровня на более высокий: «Дхарма – это то, что ты думаешь, плюс нечто недумаемое» (остается в силе примечание к предыдущему высказыванию).

⁶² Соотношение *дхьяны, шилы и праджни* можно представить себе так: любая формулировка, любое предписание *шилы* может явиться объектом *дхьяны* (не говоря уже о том, что высокий этический стандарт поведения считался необходимым предварительным условием самой способности к *дхьяне*). *Праджня* уже является особым, новым *дхармическим* (т. е. когда видят не вещи, а *дхармы*) видением мира, могущим возникнуть на высоких ступенях *дхьяны* (см.: *Conze E. Buddhist Meditation*, L., 1956. P. 22–24).

⁶³ В буддийском понимании поведения можно усмотреть тенденцию к вычлениению поведения, направленного на *многие* возможные цели (что, по существу, синонимично «мирскому» поведению, либо к *приспособительному* поведению современной психологии), поведения, направленного к *одной* Высшей цели, и поведения, имеющего цель в *себе самом*, «замыкающегося» на себе самом. *Дхьяна* может быть приведена в качестве примера последней разновидности (см. также «частое действие» в Бхагавад-Гите).

⁶⁴ Э. Конзе полагает, что *дхьяна* вообще не может возникнуть и развиться в условиях *приспособительного* поведения (см.: *Conze E. Buddhist Meditation*. P. 38–39).

⁶⁵ Здесь можно в равной мере опираться как на элементарную структуру поведения, приведенную Ж. Пиаже («Мотивационная сфера» – «дей-

ствие» – «ценностная сфера» или «целевая»), так и на мою схему, согласно которой сложность поведения связана с наличием трех параметров – «типа поведения» (как определенного или могущего быть определенным во времени и пространстве чередования описуемых действий), «топоса поведения» (как той мотивационно-целевой сферы, внутри которой реализуется описанные действия и которая сама в принципе неопишима) и «порядка поведения» (который предполагает создание текстов (в том числе и «текстов сознания») как самих себя осознающих действий). В дальнейших характеристиках *дхьяны* я буду исходить из своей схемы (см.: *Piagé J. Psychologie dell'intelligence*. P., 1958. P. 5; *Пятигорский А.М.* О категориях лингвистической психологии // Симпозиум по структурному изучению знаковых систем. М., 1962. С. 103–119).

⁶⁶ При описании со стороны *дхьяны* в этом аспекте может быть противопоставлена сознанию, поскольку, разумеется, речь не идет об интуиции, особом переосознании.

⁶⁷ «...Представляется очевидным, что Будда, практикуя *дхьяну*, не стремился... ни к единению с Мировым Духом, ни к общению с Высшим Богом. *Дхьяна* была для него средством “мистического опыта” путем достижения сверхчувственных реальностей, а не *unio mystica*» (*Eliade M. Le yoga*. P., 1954. P. 176).

⁶⁸ Так, например, в «Сутта-нипате»: «...непокидающий *дхьяну*... стремящийся к уничтожению жажды, неотвлеченный... внимательный...» (66–70).

⁶⁹ Здесь слово «думает» есть особый, *дхьянический* термин, употребляемый в смысле: «думает в состоянии транса, сосредоточения». Таковыми же терминами в буддийских канонических текстах являются едва ли не все слова, обозначающие те или иные ментальные действия (когда последние совершаются буддийскими отшельниками или рекомендуются к совершению). Среди таких слов особенное значение имели «восприятие» (*saññā*), «направление внимания», «вспоминанье» (*smṛti*, *sati*), «осознание» (*sampajañña*) и, соответственно, связанные с ними глаголы. О слове «вспоминанье» см.: *Conze E. Buddhist meditation*. P. 17.

⁷⁰ Некоторые исследователи принимают иную, менее специфически психологическую трактовку ступеней *транса* и *сосредоточения*. Такакусу, например, считает, что профаническое существование (*The World of living beings*) соответствует отсутствию *сосредоточения* (*samāpatti*) или, как можно было бы сказать, является ступенью «нулевого сосредоточения», четыре *дхьяны* традиционно объединяются под именем «сосредоточения на том, что имеет форму» (*rūpasamāpatti*), следующие четыре ступени традиционно объединяются под именем «сосредоточения на не-имеющем формы» (*arūpasamāpatti*), девятая ступень называется «сосредоточением на невозникновении» (*nirodhasamāpatti*) и соответствует архатству, и десятая ступень

пень – «сосредоточение на дхармичности» (dharma-dhātusamāpatti) – соответствует буддству (см.: *Takakusu J. The Essentials of Buddhist Philosophy.* Honolulu, 1949. P. 27).

⁷¹ См.: *Conze E. Buddhist Thought in India.* P. 21–22, 24–26. Первоначальное представление о трехчленности, тройственности вселенной появилось в представлении о «трех дхату» – чувственности, чистой формы и бесформенности. Последнее, очевидно, соответствует четырем сферам «лишенности формы» как своего рода онтологическая объективация – высшим психическим состоянием *самадхи*. Представление же о переходе из начальных ступеней (*дхьян*) непосредственно в *нирвану*, показанное выше, нашло свою подробнейшую разработку и предельную идеализацию в буддийском тантризме с его идеей о йогической трансформации физического тела человека, с его представлением о физическом теле как «сосуде нирваны», основном «инструменте» для перехода в *нирвану*, недоступную как богам и духам, так и существам, находящимся на высших ступенях *самадхи* либо в мирах бестелесности.

⁷² *Барадийн Б.Б.* Беседы буддийских монахов: пер. и примеч. // Сб. МАЭ им. Петра Великого при АН СССР. Т. V. Вып. 2. Л., 1925. С. 654.

О соотношении *дхьяны* и *самадхи* г-жа Дасгупата пишет: «В отличие от *дхьян*, *самадхи* является необходимым условием достижения праджни и нирваны» (см.: *Dasgupta S. Development of Moral Philosophy in India.* P. 186–188).

Среди обширной специальной литературы, посвященной *дхьяне*, следует отметить ставшие классическими работы г-жи Рис Дэвис, в которых она излагает свою идею о *дхьяне* как о своего рода «легком», «зефирном» думанье, как о чем-то лежащем на грани мышления и мечты, бодрствования и сна (отсюда – весьма своеобразный перевод этого термина словом *musings*, довольно редким и необычным для современного английского языка, взамен таких укоренившихся вариантов, как *trance*, *mindfulness* и т. д.). См.: *Rhys Davids C.A.F. Buddhist Psychology.* L., 1924; *Eadem. Dhyana in Early Buddhism* // *Indian Historical Quarterly.* 1927. Vol. III. P. 689–715; *Eadem. Sakya, or origins of Buddhism.* L., 1931; также: *More about Dhyana* // *Louis de la Vallée Poussin Memorial Volume* / Ed. by N.N. Law. Calcutta, 1946. P. 81–87.

⁷³ *Дхьяна* (по крайней мере, не на высших ее ступенях) является особым осознанием любых явлений, попадающих, так сказать, в ее поле, в том числе и особым осознанием самого осознания в любой модификации последнего. Все это, по-видимому, связано с тем, что для преодоления сознания в буддизме полагалось предельное его развитие, т. е. предельное повышение *порядка текста*. При этом все, что попадает в сферу *дхьяны* или *самадхи*, становится «особым», не профаническим. Явление, относящееся к любой из *скандх*, будучи связанным с *самадхи*, становится уже явлением *Пути*, а

не естественного хода вещей. Вот, например, что говорится в «Махапариниббана-сутте» о *скандхе восприятия* в смысле *самадхи*: «И поскольку у бхикку существует “Семь восприятий” (*saññā*) – восприятие непостоянства (*aniccasaññā*), восприятие того, что “Я” не существует (*anattasaññā*), восприятие нечистоты тела (*asubhasaññā*), восприятие вреда, идущего от тела (*ādēnavasaññā*), восприятие бесстрастия (*virāgasaññā*), восприятие оставления (*paḥānasaññā*) и восприятие прекращения (*nirodhasaññā*)... постольку следует ожидать...» и т. д. (I, 10). «И, поскольку средоточению (*samadhi*)... и взгляд на вещи (*ditthi*) благородный и ведущий к уничтожению страдания (*dukkhakkhaya*)... постольку следует ожидать...» и т. д. (I, II).

⁷⁴ См., например, в «Дхаммападе»: «Ученики Готамы, обладающие великой бдительностью (*buddham*), всегда бодрствуют. И днем, и ночью, и всегда их внимание (*sati*) направлено на Будду... на дхамму... на сангху... на тело» (296–299).

⁷⁵ «Тогда Бхагават [так] обратился к бхикку: «О бхикку, бхикку должен пребывать внимательным (*sato*) и осознающим (*sampajāno*), так я вам возвещаю, бхикку! Что же [значит], о бхикку, “бхикку пребывает внимательным”? – [Это означает] здесь, о бхикку, что бхикку пребывает созерцающим (*anupassin*) тело (*kāyo*) в теле, что он усерден (*ātapin*), сознателен, вдумчив (*satimant*), что он, [еще живя] в мире, отрицал влечение (*abhijjhā*) и подавленность (*domanassam*), что он пребывает созерцающим чувств (*vedanā*) в чувствах, мысль (*cittam*) в мысли, дхаммы в дхаммах... – Что же [значит], о бхикку, “бхикку пребывает сознательным”? – [Это означает] здесь, о бхикку, что бхикку пребывает [постоянно] осознающим (*sampajānakārin*) то, как он приходит или уходит, как он смотрит вперед или назад, как он сгибается или выпрямляется, как он носит свое одеяние или держит свою чашу для подаяний, как он испражняется или мочится, как он ходит, как он стоит, как он сидит, как он лежит, как он засыпает или пробуждается, как он говорит или молчит...» (Mahāparinibbānasuttanta II. 12–14, 34). В известном комментаторском трактате Буддхагхоши «Путь очищения» описывается особая разновидность отшельников, практикующих сосредоточение на трупах (см.: Path of Purity (a Translation of Visuddhimagga by Pe Maung Tin) // PTS translation Series. № 11. P. I. L., 1923. P. 87–88).

⁷⁶ Это отражает такую общую черту *дхьяны*, как думанье («думанье» здесь употребляется терминологически) о чем-то как незначимом, а потом и несуществующем, имеющее огромное психотерапевтическое значение (в таком смысле, как было сказано в параграфе о *дхармах* и «Я»), как думанье о том, что *что ты есть не более, чем слово*.

⁷⁷ Вспомним первую строку «Йога-сутры» Патанджали: «Йога – прекращение завихрения сознания». Раджу полагает, что основное отличие буддийской *йоги* от всякой другой состояло в том, что она имела дело с де-

персонализированным сознанием (citta). См.: *Raju P.T. Indian Psychology // The Cultural Heritage of India. Vol. III. Calcutta, 1953. P. 593.*

⁷⁸ О взаимоотношении терминов «дхьяна», «йога» и «самадхи» см.: *Stcherbatsky Th. The Conception of Buddhist Nirvāṇa. Leningrad, 1927. С. 2–7.*

⁷⁹ «[Бхагават сказал]: Только тогда, Ананда, когда Татхагата пребывает отвращающим свой дух (amanasikāro) от всех [внешних] феноменов (признаков – nimittam), обладает невозникновением (nirodha) некоторых чувств и пребывает в беспризнаковом (animittam) сосредоточении мысли (cittasamādhi), только тогда, Ананда, тело Татхагаты пребывает в состоянии удобства» (Mahāparinibbāṇasutta II. 25).

⁸⁰ «У Татхагаты же, Ананда, Четыре Основы (pādam) парапсихической силы (iddhi) культивированы (bhāvito), умножены, развиты (yānikato), утверждены (vatthukato), упражнены (anutthito), усвоены (paricito) и активизированы (samāraddho). Этот Татхагата, о Ананда, если захочет, то проживет эон (kappam) или остаток эона» (Mahāparinibbāṇasutta III. 3).

⁸¹ См.: *Suzuki D.T., Fromm E., Martino R., de. Buddhism and Psychoanalysis. N. Y., 1963. P. 77.*

ПСИХОЛОГИЧЕСКАЯ СИСТЕМА РАННЕГО БУДДИЗМА И НЕКОТОРЫЕ СЕМИОТИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ТЕОРИИ СОВРЕМЕННОЙ ПСИХИАТРИИ¹

0.1. Это небольшое сообщение имеет в виду не столько психологов и семиотиков, интересующихся проблемами психиатрии, сколько психиатров, вынужденных в своих, чисто психиатрических, целях обращаться к психологической и семиотической проблематике.

0.1.1. Современная европейская психиатрия в том виде, в каком она является взгляду постороннего наблюдателя, представляет собой исторически сложившуюся медицинскую дисциплину. Поэтому едва ли можно говорить (как и в случае любой другой конкретной медицинской дисциплины) о какой-то специфически психиатрической теории или о какой-то теоретической психиатрии как самостоятельной субдисциплине в пределах психиатрии².

0.1.2. Однако современная психиатрия индуктивно выработала и эмпирически применяет свою собственную классификационную систему, а точнее, ряд параллельных подсистем: например, подсистему «нозологических единиц» – МДП, шизофрения и т. д.; подсистему «единиц наблюдения» – синдромов; подсистему «единиц-знаков» – симптомов и т. д. Очевидно, каждая из этих подсистем отличается от всякой другой прежде всего уровнем абстракции, степенью своей удаленности от «психиатрического факта», феномена, каковым не может считаться даже единица подсистемы уровня наименьшей абстракции – уровня симптомов. Совокупности

¹ Впервые опубликовано: Ученые записки Тартуского государственного университета. Вып. VI. Тарту, 1973. С. 191–200.

подсистем соответствует более или менее устойчивая психиатрическая номенклатура.

0.1.3. Уже самое поверхностное знакомство с этой системой показывает, что если к ней подходить с требованиями, которые предъявляют к системе в строгом смысле этого слова, то она оказывается а) терминологически нестрогой (термины могут перекрывать друг друга или произвольно заменять друг друга); в) систематически не связанной (как, например, в современной психиатрии систематически не связаны такие понятия как, скажем, понятия «аномалия» и «патология» или «патологическое состояние» в случае психопатии и «патологический процесс» – в случае психоза) и с) негомологичной по своим определениям. Последний из перечисленных недостатков представляется наиболее серьезным. Возьму хотя бы такой пример. В операциональном определении психопатии психиатр, как правило, исходит из неадекватности поведения пациента, в то время как в операциональном определении психоза он всегда исходит из *формы патологии*, т. е. употребляет совершенно иной критерий, что реально не дает никакой возможности отнести их к одной *системе явлений*. Этот недостаток, как мне представляется, мешает и теоретическому пониманию характера той или иной патологии. Остается, например, совершенно непонятным, когда психиатрия имеет дело с *дискретным состоянием*, а когда с *непрерывным процессом*. И это неудивительно, потому что до сих пор не ясно, чему в принципе соответствует нозологическая единица – дискретному патологическому состоянию, фазе патологического процесса или тому и другому?

0.2. Ранний буддизм (V–II вв. до н. э.) создал законченную дедуктивную психологическую систему, получившую наименование «абхидхарма». Эта система была психологической *эксплицитно*, т. е. осознавалась и описывалась ее авторами как психологическая, а не только истолковывалась как таковая позднейшими исследователями. Не являясь ни по преимуществу, ни частично системой, обобщающей психопатологию или психотерапию³, эта система дает известные возможности для ее использования именно в целях психиатрии, более конкретно и в первую очередь – в целях систематологического усовершенствования современной психиатрии. В то же время некоторые общие идеи буддийской психологии могут представить и по существу немалый интерес для современного психиатра, вызвать у него те или иные ассоциации, могущие казаться плодотворными и для развития его профессионального мышления⁴.

0.3. Программа работы в этой области на предварительном этапе могла бы сводиться к следующему: 1) попытаться истолковать

некоторые «измененные психические состояния» буддийской психологии как аномальные или патологические состояния современной психиатрической науки; 2) попытаться истолковать «статические измененные состояния» буддийской психологии в смысле современного психиатрического понимания *динамики* патологического процесса; 3) попытаться дать примерное истолкование некоторых идей буддийской психологии в терминах современной психиатрической номенклатуры. Последнее, как мне кажется, представляет особый интерес, так как буддийская классификация измененных психических состояний представляет ценность прежде всего в свете тех перспектив, которые открывает перед современной психиатрией всякое знакомство с нетривиальным пониманием нормы, аномалии и патологии.

1. Буддийская психология, в том виде, в каком она дошла до нас в многочисленных канонических и комментаторских текстах на палийском, санскритском и тибетском языках, является по преимуществу описанием *статики* психики человека. Это означает, что описываются «состояния сознания» – *дхармы*, «состояния сознания в смысле менталитета» – *манодхармы* – и «номинальные уровни» или «комплексы органического функционирования индивидуальной психики» – *скандхи* (этих *скандх* – пять; здесь будут рассмотрены только четыре из них: эмоциональный комплекс – *ведана*, перцептивный – *санджня*, волитивный – *санскара* и различительное сознание – *виджняна*). Первая категория – дхармы – является самой общей и включает в себя как приведенные две остальные, так и любые другие категории, относящиеся к психике и сознанию и обозначенные соответствующими терминами палийско-санскритской психологической номенклатуры. При этом в категорию состояний сознания, дхарм, включаются и определенные *изменения* психики, вне зависимости от того, являются ли они сознательными или бессознательными, целенаправленными или нецеленаправленными, нормальными или аномальными, не-патологическими или патологическими, происходят ли они на уровне отдельных комплексов, *скандх*, или на уровне совокупности *скандх*, т. е. психики в целом.

1.1. Строго говоря, в буддийской психологии мы имеем дело не с изменением в собственном смысле слова, а с *измененным состоянием*, или, применительно к конкретному наблюдаемому индивиду, – с *измененным набором психических состояний*. И, поскольку речь идет о конкретном наблюдаемом индивиде, *динамику* психики мы можем лишь выводить, определенным образом трансформируя статическое описание психики в описание *динамического* состояния, в описание патологического *процесса*.

2. Чрезвычайно существенной чертой «измененных психических состояний» в понимании буддийской психологии является их *дискретность*. Не признается существование никаких переходных состояний, никакой непрерывности в изменении этих состояний. Психическое состояние (идет ли речь об одном из состояний в наборе состояний, актуализируемых данным наблюдаемым индивидом, либо о наборе состояний в целом, актуализируемом данным наблюдаемым индивидом, – наборе, который также понимается как состояние) всегда является либо *равным самому себе*, либо чем-то совершенно другим, но никак не тем и другим одновременно.

Такое дискретное «измененное состояние» и является «единицей наблюдения» буддийской психологии⁵.

В так называемой абхидхармистской буддийской психологии набор этих состояний, *дхарм*, замкнут и постоянен, количественно фиксирован. Каждый же отдельно взятый индивид в данный момент актуализирует то или иное число *дхарм* общего набора.

3. Согласно абхидхармистской психологической концепции, нормальная психика (включая сюда и ряд таких патологических отклонений, как неврозы) предполагает одновременное функционирование на уровнях всех четырех комплексов, *скандх* (именно четырех, поскольку первая *скандха*, обозначающая организмический уровень, ничего не говорит о функционировании по существу, являясь лишь формальным условием функционирования остальных четырех).

Неизменная последовательность *скандх* в буддийских текстах показывает не только *иерархию уровней*, на которых *одновременно* существует психика, но и *порядок*, в котором происходят изменения психики; таким образом, эта последовательность выражает и статический и динамический аспекты психики. Причем этот порядок, если следовать буддийским текстам, полностью сохраняется как в том случае, когда изменение носит сознательный и целенаправленный характер, так и в том, когда оно происходит спонтанно. Порядок изменений включает в себя в качестве частного момента и патологические изменения психики.

Итак, этот порядок неизменен. Изменения происходят сначала на уровне эмоций, затем на уровне понятийного восприятия, затем на волевом уровне и, наконец, на уровне различительного сознания (ниже будет сказано о той роли, которую играет эта категория в буддийской психологической системе).

3.1. Каков же самый общий принцип этих изменений? Мне представляется, что как в случае целенаправленного, так и в случае спонтанного изменения психики общий принцип заключается в том,

что всякое изменение психики обнаруживает тенденцию к прекращению функционирования психики сначала на уровне комплекса эмоций, а затем в порядке последовательности *скандх*, т. е. тенденцию к последовательному *отпадению* уровней, на которых одновременно функционирует психика.

3.2. Но существует еще и частный принцип, который относится к изменениям, происходящим *внутри* функционирования психики на уровне данного конкретного ее комплекса. Этот принцип варьируется в зависимости от того, имеем ли мы дело с изменением произвольного или спонтанного характера. В первом случае отпадение данного уровня происходит за счет уравнивания противоположающихся на этом уровне полярных процессов и последующей их нейтрализации. Во втором же случае (т. е. в случае патологических изменений) – за счет полного преобладания процессов одного полюса над процессами другого и последующего нарушения функционирования психики на данном уровне.

Изменения, происходящие или сознательно производимые «внутри» одной *скандхи*, которые вовсе необязательно ведут к *отпадению* психического функционирования на уровне этой *скандхи*, я для удобства называю «изменениями микромасштаба». Изменения, идущие от *скандхи* к *скандхе* и таким образом затрагивающие психику в целом, я называю «изменениями макромасштаба».

3.3. Но тут есть одно чрезвычайно важное обстоятельство. Поскольку изменения внутри одной *скандхи* уже *привели* к прекращению функционирования на уровне этой *скандхи* и поскольку, как об этом говорилось выше, существует определенное и постоянное направление изменений от *скандхи* к *скандхе*, то все последующие изменения будут уже *ipso facto* изменениями всей психики, т. е. изменениями макромасштаба. Таким образом, теоретически из общей абхидхармистской концепции вытекает, что микроизменения в собственном смысле слова могут происходить только внутри *ведана-скандхи* (эмоционального комплекса); изменения же в других *скандхах* окажутся уже необратимо ведущими к отпадению уровней и к деструктуризации психики в целом. И в смысле такого рода выводов возможно «буддистическое» понимание психопатии как наличия таких измененных состояний психики, динамика которых не предполагает изменения конфигурации психики в целом.

Мне кажется, что и необратимые патологические изменения *внутри* эмоционального комплекса, не выходящие за его пределы, вполне сопоставимы с понятием *психопатии* в современной психиа-

трии, в то время как макроизменения психики весьма близки к понятию *психоза* современной психиатрии.

3.4. Все это, конечно, ни в какой степени не значит, что в последнем случае мы уже можем говорить о какой-то *схеме прогнозирования*. Так, например, отпадение эмоциональной сферы не является основанием для четкого прогноза тяжелых нарушений перцептивно-го комплекса (*санджня-скандхи* буддийской терминологии). Но это означает, что в случае нарушения, скажем, перцептивной сферы, врач должен идти «назад» и путем наблюдения, анамнеза и тестирования попытаться установить, соответствуют ли этому также и нарушения эмоциональной сферы. И если да, то уже с известным основанием можно говорить о *деструктуризации психики*, т. е. о психозе, и строить прогноз: последующее поражение волюнтаристического комплекса и комплекса различительного сознания.

В связи с этим весьма уместно вспомнить известное высказывание К. Левина об аристотелевском и галилеевском понимании психики. Ведь именно буддийские психологи впервые в истории мировой науки и более чем за две тысячи лет до Халла (Hull 1943, 1952) и Левина (Levin 1936) уже представляли себе психику в целом как *конфигурацию дискретных психических состояний*. Буддийские психологи создали дедуктивную концепцию, согласно которой возможны такие конфигурации психики, *дальнейшие* изменения которых могут происходить только в одном направлении. Это вовсе не означает, что при наличии такой конфигурации изменения будут, но это значит, что если они будут, то ход их окажется определенным образом направленным и необратимым. Мне представляется, что эта концепция могла бы быть использована при построении «временных моделей» таких форм шизофрении, при которых процесс «задерживается», стабилизируется на стадии необратимо измененной эмоциональной сферы (очевидно, реже – на стадии измененной волевой сферы).

Обращает на себя внимание то обстоятельство, что медленно развивающиеся и «вялые» формы шизофрении относительно стабилизируются обычно именно на стадии расстройства эмоциональной сферы⁶.

4.1. Бихевиористические критерии изменения психики, так же как и критерии, выработанные на основании психодинамической концепции⁷, носят по преимуществу *содержательный* характер. В основу концепции поведения по существу положена идея *взаимодействия*, или, более точно, идея *адекватности в смысле взаимодействия*. Последнее же понимается как само содержание приспособительного поведения. С точки зрения той же школы всякое поведение

есть поведение *приспособительное* (adaptive behavior): существенно, в *какой степени* оно приспособительно и, соответственно, применительно к психике, в какой мере она адекватна в смысле взаимодействия, реализующегося в процессе приспособительного поведения⁸. Последователи бихевиористской психологии и выросшей из нее канадско-американской школы клинической психологии в оценке патологических изменений психики исходят, таким образом, из *конкретного содержания* психических актов (что делает больной; при анамнезе – что говорит больной), а не из их формы, как это делает классическая европейская психиатрия (Креппелин, Ясперс, Блейлер), равно как и буддийская традиционная психотерапия. В классической европейской психиатрии «бред является бредом не потому, что то, что говорится в бреде, есть бред, а потому что это говорится в бреде». Понятие синдрома в современной психиатрии есть также чисто формальное понятие. Но буддийская психология и классическая психиатрия совершенно по-разному понимают, *что такое форма*.

4.2. Для классической европейской психиатрии форма – это эмпирически воспринимаемое и наблюдаемое врачом патологическое состояние, *внутри* которого и через которое врач воспринимает и наблюдает психику больного. Или в диахронном плане, при анализе конкретной истории болезни, это – серия таких состояний, внутри которых реализуются во времени патологические изменения психики. Почему *патологические*? Во-первых, потому, что в ряде случаев врачи-психиатры действительно имеют дело с тяжелыми расстройствами психики и, в частности, с расстройством сознания. Но, во-вторых, и это наиболее специфично для классической психиатрии, потому что сами эти состояния патологичны и образуют для психиатра *ряды симптомов*, могущих быть соотнесенными с тем или иным синдромом или с той или иной нозологической единицей.

Так что же тогда наблюдает психиатр? Он наблюдает психику больного. Он устанавливает, имеются ли расстройства и какие, а если да, то насколько и как расстроена психика больного человека.

Но почему же *больного*? – Вот заколдованный круг теории современной психиатрии, расколдовывание которого не представляет, однако, проблемы для психиатрии практической. Последняя оканчивается бихевиоризмом «навыворот»: у человека «больное поведение», это-то и означает, что он болен. При этом, скажем, сознание у него может быть здоровым (или эмоции, и т. д.), а может быть и расстроенным. Но ведь встречается и другое. И у здорового человека сознание может быть нерасстроенным и расстроенным под влиянием естественных или экспериментальных факторов, и тогда оказыва-

ется, что есть четыре категории людей: «больные с нерасстроенным сознанием», «больные с расстроенным сознанием», «здоровые с нерасстроенным сознанием» и «здоровые с расстроенным сознанием». Подобно тому как расстройство сознания у психопата коренным образом отличается от расстройства сознания у психотика (здесь «сознание» скорее фигурирует как синоним «психики» в смысле любой из устанавливаемых комплексов последней), можно утверждать, что «расстроенное сознание» здорового человека не есть то же, что и расстроенное сознание больного. Оказывается, что даже если абстрагироваться от «здоровья» и «болезни» в смысле нозологических единиц как их форм, то все равно остаются существенные различия: в случае расстроенного сознания больного может иметь место *динамика* патологических изменений психики, динамика, о направлении которой в буддийской абхидхармистской психологии говорилось выше.

4.2.1. Слово «сознание» здесь может вызвать некоторое недоумение у психиатров, поскольку в буддийской психологии оно выступает как едва ли не синоним слова «психика». В самом деле, с точки зрения абхидхармистской концепции изменения психики всякое *коренное* изменение психики ориентировано на изменение сознания. Более того, всякое значимое изменение психики предполагает изменение сознания *уже свершившимся*, хотя и скрыто, имплицитно. Это, хотя и чисто теоретическое, положение древнеиндийских психологов дает возможность постановки проблемы: а не является ли любая форма шизофрении объективно ориентированной в направлении своего развития именно на расстройство сознания? Более того, в некоторых работах современных психиатров утверждается, что любая форма шизофрении в той или иной мере уже *является* расстройством сознания. В связи с этим можно прежде всего упомянуть работы А. Эя и его предшественника Х. Джексона, у которых сознание (conscience, consciousness) выступает как сфера, где необходимо и неизбежно *разрешается* патологический процесс шизофреника⁹.

4.2.2. В буддийской психологии, как говорилось выше, эмоциональная сфера полагается дебютной как в отношении глобальных изменений психики («изменений на уровне конфигурации психики»), так и в отношении изменений на уровне перцептивного, волитивного комплекса и комплекса сознания. Комплексы сознания и эмоций *систематологически* противостоят друг другу как две «универсальные» сферы психики (но ни в коем случае – как начальная и конечная фазы патологического процесса, поскольку, как уже было сказано в предыдущем параграфе, радикальные изменения эмоционального комплекса уже *предполагают измененным* комплекс сознания).

Богатейший опыт последних 15 лет по созданию экспериментальных психозов и неврозов дает основание полагать, что любые сильные воздействия на волевые и перцептивные комплексы, прежде чем дать эффект в отношении комплекса сознания, дают эффект в эмоциональном комплексе и только *через него* проявляются в комплексе сознания. В общем, можно сказать, что примерно такие же результаты получены и в многочисленных опытах с психотомиметиками (LSD, mescaline)¹⁰. Это как бы служит косвенным подтверждением положения буддийской психологии о *неизменности* направления изменений психики (точнее – о неизменности *порядка чередования* дискретных измененных состояний психики), вне зависимости от того, на уровне какого именно комплекса эти изменений наблюдаются как *начальные*.

7.3. В буддийской психологической системе «форма», если ее истолковывать в смысле и в целях психиатрической науки, выступает как дедуктивно устанавливаемое дискретное состояние психики (в эту категорию входит также и «минус состояние», т. е. отсутствие данного дискретного состояния). Эти состояния могут выступать как значимые («+»), незначимые («-») либо неопределенные («+-») в отношении психических расстройств на уровнях отдельных комплексов психики, психики в целом («конфигурация психики»), либо на каком-то «метауровне», оставляющем неопределенным масштаб патологических изменений. И, наконец, эти дискретные состояния могут предполагать направленное патологическое изменение психики, не предполагать такого изменения либо оставаться неопределенными в этом отношении.

8. Таким образом, буддийская психологическая концепция предстает как «формальная» по отношению к психодинамической концепции и концепции бихевиористской и американско-канадской школ и как концепция «чистой формы» по отношению к *формальному* методу психологии современной европейской психиатрии.

Примечания

¹ Некоторые положения этого сообщения содержатся в докладе автора на XVIII Международном психологическом конгрессе. См.: Pyatigorsky A.M. Some general trends of ancient Indian psychology // XVIII International Congress of Psychology, abstracts of communications. III. Moscow, 1966. P. 457–458.

² Попытки построения теоретических дедуктивных моделей относятся скорее к изучению неврозов (Janet 1913, 1929, 1930; Давиденков 1947; Freud 1908, 1911; Levin 1936), иногда неврозов, понимаемых расширительно в качестве наиболее «общей категории» психопатологии (Dubois 1901; Fromm 1955), либо, наконец, когда речь идет собственно о патопсихологии

(а не о психопатологии), не имеющей в виду дифференцированных нозологических единиц (Jung 1919; Hebb 1954, 1955; Laing 1957, etc.).

³ Что, впрочем, нисколько не противоречит тому обстоятельству, что сама буддийская психология могла возникнуть как обобщение древнейшего опыта психотерапии.

⁴ Из вышедших за последние годы работ по этому вопросу можно указать: *Suzuki D.T., Fromm E., Martino R., de. Buddhism and Psychotherapy.* Los Angeles, 1967; *Пятигорский А.М.* О психологическом содержании раннего буддизма (см. с. 201–246 данного издания).

⁵ В этом смысле весьма показательно, что «дискретность» патологических состояний принимается теоретиками современной психологии *a posteriori* и представляет собой непрерывную серию «состояний» (états), разделить которые можно лишь искусственным путем (см.: Еу 1954. Р. 10). К этому следует добавить, что понятие континуума психических состояний играет большую роль в буддийской психологии, но относится к иному уровню рассмотрения психики.

⁶ Эту точку зрения, входящую в прямое противоречие с концепцией А. Эя (Еу 1954) в отношении шизофрении, довольно трудно конкретно обосновать. И не только потому, что случаи полной стабилизации шизофрении на уровне только поражения эмоциональной сферы весьма редки, но и потому, что такие формы более трудно диагностируются как шизофренические.

⁷ О проблеме взаимодействия как интериоризованного процесса см.: *Lewin K. A Dynamic theory of personality.* N. Y.; L., 1935.

⁸ Ярким представителем этого направления можно назвать Х.-С. Салливена, «содержательность» критериев которого доведена до абсурда. Для него шизофрения – это как бы «крайний случай нежизненности». Таким образом, уже полностью стирается грань между аномалией и патологией так же, как между критериями поведения личности и группы (atheory of interpersonal relations) (см.: *Sullivan H.-S. The Psychiatric interview.* L., 1955; *Idem. The Conceptions of modern psychiatry.* L., 1955; *Mullahy P. H.-S. Sullivan's theory of Schizophrenia // International journal of psychiatry.* 1967. № 6. Р. 492–621),

⁹ Характерно такое высказывание А. Эя из цитированной выше работы: «С точки зрения патогенеза различные острые психозы являются различными уровнями деструктуризации сознания». Также см.: *Jackson J.H. Selected writings.* N. Y., 1958.

¹⁰ См.: *Hebb D. The motivating effects of exteroceptive stimulation // Amer. psychol.* 1958. Vol. XIII. № 3; *Heron W. The pathology of boredom // Scient. Amer.* 1957. № 1; *Lilly J.C. Mental effects of reduction // Psychophysiological aspects of Space flight (Symposium 26–27 VI, 1960 / Ed. by B.E. Flaherty.* N. Y., 1961); *Пятигорский А.М.* О классификации форм поведения в древнеиндийской психологии (см. с. 69–78 данного издания).

Библиография

Давиденков 1947 – *Давиденков С.Н.* Эволюционно-генетические проблемы в невропатологии. Л., 1947.

Dubois 1901 – *Dubois P.Ch.* De l'influence de l'esprit sur le corps // Conférence faite à la salle du Grand Conseil de Berne le 28 février 1901. Masson, P., 1901.

Ey 1954 – *Henri E.* Études Psychiatriques. P. III. P., 1954.

Freud 1908 – *Freud S.* Die «kulturelle» Sexualmoral und die moderne Nervosität // Sexual-Probleme. 1908. 4 (3). P. 107–129.

Freud 1911 – *Freud S.* Psycho-Analytic Notes on an Autobiographical Account of a Case of Paranoia (Dementia Paranoides) // Jb. psychoanal. psychopathol. Forsch. 1911, № III. P. 9–69.

Fromm 1955 – *Fromm E.* The Sane Society. N. Y.: Rinehart. 1955.

Hebb 1954 – *Hebb D.O.* The problem of consciousness and introspection // Delafresnaye J.F. (ed.). Brain mechanisms of consciousness. Springfield, Illinois, 1954. P. 402–421.

Hebb 1955 – *Hebb D.O.* Drives and the C.N.S. (conceptual nervous system) // Psych. Rev. 1955. № 62. P. 243–254.

Hull 1943 – *Hull C.L.* Principles of Behavior: An Introduction to Behavior Theory. N. Y., 1943.

Hull 1952 – *Hull C.L.* Autobiography Worchester MA, 1952. Vol. IV. P. 143–162.

Janet 1913 – *Janet P.* La psychoanalyse // XVIIth International Congress of Medicine. Section XII. Psychiatry, 1913. P. 13–64.

Janet 1929 – *Janet P.* L'évolution psychologique de la personnalité. P.: Chahine, 1929.

Janet 1930 – *Janet P.* La faiblesse et la force psychologiques // Annuaire du Collège de France. 1930. № 30. P. 67–68.

Jung 1919 – *Jung C.G.* Instinct and the unconscious // British Journal of Psychology. 1919. P. 15–23.

Laing 1957 – *Laing R.D.* An examination of tillich's theory of anxiety and neurosis // British Journal of Medical Psychology. 1957. Vol. 30. P. 88–91.

Levin 1936 – *Levin K.* Principles of Topological psychology. N. Y., 1936.

ПСИХОЛОГИЯ АБХИДХАРМЫ

Замечания о структуре текста
«Дхаммасангани» (I)

Замечания о структуре текста
«Дхаммасангани» (II)

Замечания о структуре текста
«Дхаммасангани» (III)

Введение в психологию Абхидхаммы:
несколько замечаний
по психосемантике

ЗАМЕЧАНИЯ О СТРУКТУРЕ ТЕКСТА «ДХАММАСАНГАНИ» (I)

0.1. Дхаммасангани (букв. – «группы дхарм»)¹ является первой книгой Абхидхамма-питаки буддийского канонического свода на пали и представляет собой, насколько нам известно, самый древний психологический трактат в истории мировой науки.

0.2. Здесь будет вкратце рассмотрена *внутренняя структура текста* первого раздела этого трактата, называемого «Раздел о мыслях» (*cittavagga*). Мы говорим «структура текста», ибо речь идет не о «системе идей» или «системе науки» как таковой, но лишь о *текстовой реализации* этой системы. Мы говорим «внутренняя структура», ибо речь идет не о характере *внешней организации* текста (выражающейся, например, в способе *разбиения* текста на части, подчасти, главы, параграфы, подпараграфы, а также в способе установления последовательности сегментов текста), а о характере текстовой организации психологических идей, поскольку они реализованы (*эксплицитно наличествуют*) в трактате.

0.3. Знание о внутренней структуре текста позволяет установить *соотношение языка объекта и метаязыка* в этом тексте. Знание же этого соотношения *косвенным* образом представляет возможность установить *соотношение системы идей и структуры текста*.

1.0. В рассматриваемом тексте приводятся, перечисляются и описываются отдельные *дхармы*² и *группы дхарм*. При этом дхармы

Впервые опубликовано: Труды по знаковым системам IV. Учен. зап. Тарт. гос. ун-та. Тарту. 1969. Вып. 236. С. 169–172.

и группы дхарм некоторым образом *определяются*. Описание совершается в форме вопросов и ответов насчет тех или иных дхарм.

Тремя самыми широкими группами дхарм являются «благие дхармы», «неблагие дхармы» и «неопределимые дхармы»³, обозначаемые нами как Δ_1 , Δ_2 , Δ_3 . Схема вопросов-ответов абсолютно единообразно воспроизводится на всем протяжении «Раздела о мысли». Представление о ней могут дать приводимые ниже примеры.

1.1. «Каковы благие дхармы?»⁴ – В том случае⁵, [когда] мысль благая, [когда она] возникла в сфере чувственности, сопровождается радостью, связана с знанием и имеет своим объектом форму, либо звук, либо запах, либо вкус, либо осязаемое, либо дхармы, в этом случае [благие дхармы] суть: “контакт”, “чувствование”, “знаковое восприятие”, “воление”, “мышление”... [далее следует перечисление еще 49 дхарм]... и еще другие, не являющиеся формой дхармы, – таковы в этом случае благие дхармы.

1.2. Затем задаются такие же вопросы относительно каждой из перечисленных дхарм, например:

«Каков же в этом случае будет контакт? – Контакт в этом случае будет [означать] контакт, соприкосновение, [само] действие соприкосновения, то, что соприкасается, – таков в этом случае будет контакт»⁶.

1.3. Далее задаются те же вопросы относительно «благих дхарм» в целом и всех 55 дхарм в отдельности, но берется уже другой (третий, четвертый и т. д.) «случай», например:

«Каковы благие дхармы? – В том случае, [когда] мысль благая, [когда она] возникла в сфере чувственности, сопровождается радостью, связана со знанием и *мотивирована предшествующими волевыми актами*... (далее все следует как в первом и втором примерах)»⁷.

В других параграфах такие же вопросы задаются применительно к Δ_2 и Δ_3 с приведением всех возможных «случаев».

2. Таким образом, текст первого раздела трактата организован как своего рода *тезаурический словарь*, где все *объясняемые* слова соответствуют дескрипторным, *объясняющие* – ключевым. «Дхарма вообще» (Δ_0) играет роль *нулевого* дескриптора, поскольку все, что объясняется, есть дхарма. Δ_1 , Δ_2 и Δ_3 играют роль *универсальных* дескрипторов. Если все другие дескрипторы (т. е. «просто дхармы» – здесь их 55) обозначить прописными буквами латинского и греческого алфавитов, а ключевые слова – строчными буквами обоих алфавитов, то будет ясно видно следующее.

2.1. Одни и те же слова могут фигурировать как в качестве дескрипторных, так и в качестве ключевых: так в примере 1 «контакт»

(phasso) – ключевое слово, в примере 2 – ключевое и дескрипторное. Вместе с тем ряд слов являются ключевыми (например, «действие соприкосновения» (spṛṣṭavyam) в примере 2). Все дескрипторные слова, кроме нулевого и универсальных, являются вместе и ключевыми. Дескрипторы могут повторяться в сноске.

2.2. Одни и те же слова могут фигурировать в наборах ключевых слов, соответствующих нескольким дескрипторным словам. Более того, различным дескрипторным словам может соответствовать один и тот же набор ключевых слов (в этом случае дескрипторные слова будут считаться синонимами).

2.3. Ответы на вопросы о дхармах являются операциональными определениями, поскольку все то, что следует считать подлежащим разряду той или иной дхармы, подлежит этому разряду *условно*, т. е. «в том случае, [когда]...». Всякий случай (а их около сотни, и они обозначены римскими цифрами) отличается от всякого другого набором элементов (обозначенных арабскими цифрами), т. е. тем, что в тексте следует за выражением «в том случае, когда...», например, «случай» в примере 1.3 отличается от случая в 1.1 элементом «мотивирована предшествующими волитивными актами». Слова, фигурирующие в «случаях» (т. е. «элементы»), *не фигурируют* в наборах ключевых слов. «Случаи» могут повторяться в тексте.

3. Дескрипторные, ключевые и «условные» слова (т. е. элементы «случаев») составляют совокупность *терминов языка объекта*. По отношению к этим словам слова такие, как «каковы», «этот», «который», выступают как слова метаязыка. Слово «случай» по отношению к подсовокупности «элементов» является словом метаязыка, по отношению же к совокупности дескрипторных и ключевых слов термином иного, более высокого уровня (обозначая, по-видимому, технический комплекс условий йогического созерцания – *дхьяны самадхи*).

Вопрос о том, насколько комментирование того или иного слова может служить критерием его принадлежности терминам языка описания, остается дискуссионным⁸.

4. Описанная структура, как нам кажется, связана с *йогической* мнемонической функцией текста трактата в целом.

4.1. Именно такое разграничение уровней языка объекта и метаязыка становится возможным только в том случае (tasminsamaye), когда исследователь а) ставит себя на *место автора трактата* и б) рассматривает здесь йогу как *метапсихологию*, внутри которой слова, обозначающие те или иные психические явления, приобретают особый смысл.

Примечания

¹ Dhammasaṅgaṇī / Ed. J. Kashyap. Poona, 1960.

² Дхармы здесь имплицитно «определяются» как «то, что есть».

³ Соответственно на пали: kuṣalā dhammā, akusalā dhammā, abyākatā dhammā. Эти термины буддийской психологии надо понимать соответственно как «дхармы, влияющие хорошо, нехорошо и неизвестно как – на будущее рождение человека, о котором идет речь». Текст Дхаммасангани не содержит вопроса «Каковы дхармы (вообще)?» Предполагается, что ответом на такой вопрос явилось бы высказывание «Если взять все возможные случаи, то дхармы бывают благие, неблагие и неопределимые». Трактовка слова «неопределимые» (abyākatā) весьма сложна. Наряду с приведенным выше допускаются и такие толкования, как «непознаваемые», т. е., «познание которых не обладает истинной ценностью», и даже «бессмысленные». См.: Encyclopaedia of Buddhism. Vol. 1. Fasc. 1. Ceylon, 1961. P. 152.

⁴ Katame dhammā kuṣalā.

⁵ tasmin samaye.

⁶ Dhammasaṅgaṇī. I, 1, § 1, § 1.

⁷ Ibid. § 2.

⁸ Как, например, когда речь идет о слове «другие» (anye) в примере 1.1.

ЗАМЕЧАНИЯ О СТРУКТУРЕ ТЕКСТА «ДХАММАСАНГАНИ» (II)

Предмет этого краткого сообщения ограничен по материалу первым разделом буддийского психологического трактата (слово «трактат», разумеется, здесь употребляется условно) Дхаммасангани¹, а по задаче исследования – несколькими обстоятельствами чисто прагматического свойства, определяющими, на мой взгляд, принципиальную структуру текста раздела.

Как уже об этом было сказано в предыдущем сообщении, в основе структуры первого раздела² лежит разделение текста на то, что относится к «дхармам», – *состояниям сознания* (т. е. перечисление их названий и объясняющих эти названия групп терминов, иначе – наборов ключевых слов), и на то, что относится к «случаям» (*samaya*), в которых эти дхармы фигурируют как «благие», «не-благие» или «неопределимые» в отношении кармы.

1. Я привожу три примера, показывающие весьма четкую сегментацию текста на «дхарму» и «самайю»³.

I. «Каковы благие дхармы? – *В том случае*, [когда] (1) сознание благое, [когда] (2) оно возникло в сфере чувственности, (3) сопровождается радостью, (4) сопряжено со знанием (5) и имеет (своими) объектами форму, (6) либо звук, либо запах, либо вкус, либо осязаемое, (7) либо дхармы, *в этом случае* (благие дхармы) суть: “ощущение”, “эмоция”, “знаковое восприятие”, “волнение”, “сознание”,

Первые опубликовано: Труды по знаковым системам V. Учен. зап. Тарт. гос. ун-та. Тарту, 1971. С. 120–123.

“дискурсивное мышление”... (далее следует перечисление еще 50 дхарм)... и еще другие, не являющиеся формой дхармы, – таковы в этом случае благие дхармы».

IV. «Каковы благие дхармы? – *В том случае, [когда]* (1) сознание благое, [когда] (2) оно возникло в сфере чувственности, (3) сопровождено радостью, (9) не сопряжено со знанием, (8) мотивировано предшествующими волевными актами (5) и имеет (своими) объектами форму, (6) либо звук, либо запах, либо вкус, либо осязаемое, (7) либо дхармы, *в том случае* [благие дхармы] суть: “ощущение”... (и далее, как в предыдущем примере)».

ССXXI. «Каковы неопределимые дхармы? – *В том случае, [когда]* (122) ментальный элемент возник, (125) при том, что действие ни благое, ни не-благое, (127) ни (связанное) со зрелой кармой, когда он (10) сопряжен с отстранением (5) и имеет (своими) объектами форму, (6) либо запах, либо вкус, либо осязаемое⁴... *в этом случае* [неопределимые дхармы] суть и т. д.».

1.1. Тогда собственно «случаем» (для первого раздела Дхаммасангани) я буду называть всякий кусок текста, организованный по типу: «Каковы благие (неблагие, неопределимые) дхармы? – *В том случае [когда]*... (далее следует описание случая)... *в этом случае* (далее следует перечисление дхарм)»⁵. Таких случаев в разделе 230. (Я при этом не считаю здесь отдельными «случаями» повторения *внутри* «случая» – их имеется несколько десятков). «Случаи» пронумерованы в порядке следования в тексте римскими цифрами.

1.2. Просмотр всех 230 «случаев» показал, что каждый «случай» является комплексом единиц описания, которые я называю *элементами*. При рассмотрении всех «случаев» в порядке встречаемости в тексте раздела элемент выступает как *тот минимум текста*⁶, на который один «случай» отличается от другого. Таких элементов имеется около 130. В составе различных «случаев» насчитывается от 6 до 20 элементов. Все элементы пронумерованы арабскими цифрами в порядке встречаемости в «случаях» текста. Три наших примера могут быть обозначены как наборы номеров элементов: I – (1, 2, 3, 4, 5, 6); IV – (1, 2, 7, 8, 4, 5, 6); ССXXI – (122, 125, 127, 9, 4, 5).

1.3. Слова, из которых состоят элементы «случаев», я называю «терминами элементов случаев». Я предполагаю, что все эти слова в контексте элементов имеют *специальный* технический смысл (даже такие, как *uppannāhoti* – в элементах 1 и 122). Это означает прежде всего, что одно и то же слово может иметь различный смысл в зависимости от того, фигурирует ли оно как название дхармы или –

в контексте элемента (например, слово *cittam* – «сознание» – в названии пятой дхармы, или – в элементе 1)⁷.

2. Но дихотомия «дхарма–случай» (*dhamma–samaya*) представляется мне и центральным *содержательно-прагматическим* разграничением в разделе, ибо именно в смысле этого разграничения оба эти понятия обнаруживают конкретное психологическое и не-психологическое содержание.

Одно и то же слово (термин), фигурируя в элементе «случая», реально обозначает конкретные психические состояния (факты, феномены, процессы), и, таким образом, здесь слову-термину *соответствует значение*. В названии же дхармы оно выступает как чисто *условное (символическое)* обозначение *необозначаемого* (т. е. здесь отсутствует реальная семантическая связь).

И если принять ставший традиционным перевод слова «дхарма» как «состояние сознания», то «сознание» здесь будет выступать как неопишуемая (только символически обозначаемая) рефлексивная процедура высшего ранга, по отношению к которой все психические явления «случаев» выступают как описуемые. Я полагаю, что проблема дихотомии «сознание–психика» – одна из главных проблем буддийской метафизики – может найти свое схематическое, предварительное разрешение в дихотомии «дхарма–самая».

3. Сами же «случаи» в смысле этой дихотомии могут рассматриваться как описания психической жизни обыкновенного человека и йога. Но в известном смысле и, очевидно, в контексте раздела и трактата в целом всякая психическая жизнь может быть описана как определенный уровень (низший, нулевой?) йоги. Тогда каждый «случай» будет выступать как некоторый *самозамкнутый психический* акт, соотносимый с определенным уровнем дхьяны-самадхи⁸.

Примечания

¹ Раздел о мысли (*cittavagga*): *Dhammasaṅgāṇī* / Ed. J. Kashyap. Poona, 1960. P. 18–146.

² Этой проблеме в чисто формальном плане посвящена статья В.Н. Топорова «Из наблюдений над структурой некоторых буддийских текстов» – в сб.: Материалы по истории и филологии центральной Азии. Вып. 3. Улан-Удэ, 1968. С. 53–58.

³ Соответственно в тексте Дхаммасангани: 1, § 1, § 1; 1, § 1, §§ 3; 3, § 2, § 1, § 1 (P. 18, 39, 41).

⁴Пронумерованные в скобках эти элементы «случаев» на пали суть: (1) kusalam cittam upannam hoti, (2) kāmāvacaram, (3) somanassa sahaḡatam, (4) nānasampayuttam, (5) rūpārammanam, (6) saddārammanam vā., (7) dhammārammanam vā., (17) nāna vipayuttam, (8) sasankhārena; (9) upekkhāsahaḡatam, (122) manodhātu upannam hoti, (125) kiriyā neva kusalā nākusalā, (127) na ca kammavipākā.

⁵Соответственно на пали: katame dhamma kusalā (akusalā, avyākata)? Yasmin samaye... tasmin samaye... Несобственно же «случаи» представляют собой куски текста, организованные по типу: «Каковы же в этом случае суть..?», «Еще же в этом случае есть...»; напр., Katame tasmin samaye phasso hoti? – ye tasmin samaye phasso phusanā., либо: tasmin kho pana samaye cattāro khandhā honti... (1, § 1, § 5, p. 42). Сейчас я их не рассматриваю как относящиеся по преимуществу к дхармам.

⁶Или, может быть, точнее – минимум терминов, в смысле 1.3.

⁷Сейчас я специально не буду останавливаться на факте различия смыслов одного и того же слова-термина в обозначениях различных дхарм, факте, который буквально «заставил» А. Баро переводить слово «дхарма» (в контексте «благая», «неблагая» и «неопределимая») как «вещь» (chose) (см.: Dhammasaṅgaṇī / Traduction annotée par André Bareau. P., 1951).

⁸См. в связи с этим интереснейшую статью Шве-Зан-Аунга, суммирующую взгляды Лэди: *Shwe Zan Aung. The Buddhist philosophy of the Real (Introductory Remarks) // Journal of the Burma Research Society. Vol. VII. Rangoon, 1917. Part. I. P. 8.* Представляется также возможным характеризовать эту дихотомию как оппозицию «фактуальное–фактическое», введенную Ван Зейстом (см.: *Zeyst H.G.A. van, Ariya-Sacca // Encyclopaedia of Buddhism. Ceylon, 1966. Vol. II, P. 84–88*). Однако содержательность этой дихотомии становится очевидной лишь при введении третьей группы состояний, «ментальных состояний» (здесь обозначенных «ключевыми словами» дхарм), о которых пойдет речь в заключительном сообщении.

⁹Мне думается, что каждый «случай» первого раздела Дхаммасанга-ни может интерпретироваться как этос (ἦθος) – некоторая исходная единица поведения, в том смысле, в каком это слово употреблялось Миллем, Виндельбантом, а затем, в применении к древнеиндийским обрядам, и Штенцлером (см.: *Mill H.St., System of Logic. L., 1843. Book VI. Ch. V, Sec. 4; Windelbandt W. Geschichte und Naturwissenschaft. Berlin, B., 1904; Stenzler A Fr., Über die Sitte // Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. Bd. IV. 1865. № 1. S. 149–163*). Поэтому почти невозможно трактовать и нирвану в чисто психологическом смысле, как это делает Йоханссон (*Johansson R.E.A. The Psychology of Nirvana. L., 1969*).

ЗАМЕЧАНИЯ О СТРУКТУРЕ ТЕКСТА «ДХАММАСАНГАНИ» (III)

В предыдущих сообщениях¹ было рассказано о том, что структура текста первой части трактата («Часть о мысли») как бы уже задана оппозицией «дхарма–самаяя». При этом дхарма понимается терминологически, т. е. как состояние сознания, а самаяя (здесь переводимая словом «случай») – как случай, условие функционирования индивидуального психического механизма². Я думаю, что эта оппозиция является конкретизацией не только абхидхармистской, но и общевуддийской идеи дуализма «психика–сознание», а последняя, в свою очередь, может быть рассмотрена в качестве частного момента того универсального дуалистического принципа, который лежит в основе почти всякого древнеиндийского умозрительного текста, равно позднего или раннего, сокровенного или открытого, йогического или философского.

В этом сообщении я попытаюсь установить³ некоторые импликации как оппозиции «дхарма–самаяя», так и терминов «дхарма» и «самаяя», взятых в отдельности. Здесь же я позволю себе высказать некоторые общие соображения по поводу дуалистического характера понимания древними индийцами сознания и психики.

1. Возможно, что дуализм «психика–сознание» сам по себе является одной из структур сознания (о смысле вводимых нами терминов см. здесь сноску 2)⁴. Чрезвычайно важно понять, что такого рода

Впервые опубликовано: Ученые записки Тартуского государственного университета. Вып. VI. Тарту, 1973. С. 276–281.

дуализм является в Дхаммасангани не концептом метатеории, а реально присутствует в тексте как сам себя выявляющий объект теории⁵.

2. С точки зрения постороннего наблюдателя (т. е. в данном случае меня самого)⁶, практикующего метапсихологический подход к тексту трактата, авторы (или автор) которого практиковали свой метаподход к тексту самой своей жизнью, я утверждаю в отношении терминов «дхарма» и «самаяя» следующее.

2.1. Компоненты «случаев» суть единицы наблюдения человеком своей психики, или, если отвлечься от «наблюдения человеком» (а это возможно, если чисто условно стать на позицию онтологического рассмотрения), элементы психической жизни.

2.2. Но обозначенные теми же словами *дхармы* суть единицы интерпретации сознанием этой психики (т. е. «состояния сознания» относительно психики). Таким образом, здесь одни и те же термины всегда могут относиться и к психике, и к сознанию, будучи собственно терминами и психологии, и метапсихологии, т. е. совершенно различными терминами *parexcellence*, и сам список *дхарм* в Дхаммасангани есть в этом смысле список интерпретированных сознанием элементов психической жизни. В рассмотрении *дхарм* этого списка обнаруживается возможность двух подходов: 1) всякая *дхарма* может рассматриваться как чистая возможность сознания феноменов индивидуальной психики, как некоторая «пустая оболочка», абсолютно безразличная к конкретному психологическому содержанию; 2) всякая *дхарма* может рассматриваться в сознании конкретного психологического содержания, т. е. того или иного феномена индивидуальной психики.

2.3. При этом, естественно, посторонний наблюдатель, практикующий такое рассмотрение, может и само это рассмотрение рассматривать и пересматривать до бесконечности в смысле *дхарм*, до бесконечности повышая ранг своей рефлексивной процедуры (т. е. практикуя подход 1), с одной стороны, и до бесконечности возвращаясь к осознанию работы своих психических механизмов (т. е. практикуя подход 2) – с другой. Я думаю, что именно наблюдение этого практического обстоятельства йогами буддийской древности могло натолкнуть на идею «пустоты» как генерального и универсального символа бесконечно повторяющейся в обоих направлениях операции сознания (понимаемой в качестве некоторой генеральной и универсальной метаоперации по отношению ко всем другим возможным операциям)⁷.

3. Но дуализм «дхарма–самаяя» есть одновременно и дуализм уровней рассмотрения. Ибо единица интерпретации психики, психического сознанием (т. е. «состояние сознания») может всякий

раз быть вновь реинтерпретирована в смысле наблюдения психики психикой и, таким образом, вновь обрести реальное психологическое содержание, которого эта единица была лишена на уровне сознания (будучи рассмотрена там как одно из состояний сознания). И тогда само сознание также может быть реинтерпретировано не «как такое», не как «дхарма», а уже в смысле психики, т. е. как психический феномен, процесс или способность, либо даже в смысле более частных психологических спецификаций.

Отсюда со всей очевидностью вытекает, что само понятие «психология» применительно к древним буддийским текстам есть нечто совершенно нереальное, если не принимать во внимание, во-первых, того, что в этих текстах (как и на самом деле) психика и сознание суть вещи разные, и, во-вторых, того, что их дуализм предполагает необходимость наличия некоторой метатеории, не относящейся к психологии в собственном смысле слова⁸.

4. Дуализм, понимаемый как общий принцип древнеиндийского умозрения (принцип, надо сказать, во многом переживший само это умозрение и распространившийся вместе с буддизмом и на умозрения многих иных азиатских культур), проявляется и действует и при подходе к психике как таковой, т. е. в ее отвлечении от сознания. Этот принцип действует как в понимании тенденций, направленности, ориентации психики, так и в аналитическом описании ее составных частей, функций и субстратов.

4.1. В весьма примитивном (например – психоаналитическом!) понимании психики ее двойственность выступает как «интровертность–экстравертность», т. е. здесь берется за основание элементарная псевдопространственная направленность психики субъекта, соответственно – субъективная или объективная. Тут же речь идет о гораздо более тонких различениях, поскольку основным здесь будет не противопоставление «субъект–объект» (ибо, строго говоря, в буддийской психологии «субъект» в собственном смысле этого слова отрицается), а противопоставление «психика–сознание». И психика, таким образом, рассматривается как ориентированная на психику же, либо как ориентированная на сознание. Но к этому необходимо сделать две оговорки. Во-первых, ориентирование на сознание есть психическое (а не относящееся к сознанию), а сознание здесь выступает в качестве некоторых объективаций психики⁹ (каковым оно само по себе не может являться), объективаций, очевидно, содержательных по преимуществу: в этом смысле «сознание» здесь есть условное обозначение определенной тенденции психики, а не собственно сознания. Во-вторых, ориентирование на сознание здесь реализуется

как движение в некоторой промежуточной сфере, где психическое приобретает абсолютное значение, отличное от тех аналитических значений, которые получаются в случае ориентирования психики на нее самое. В самом же общем смысле можно сказать, что такое ориентирование предполагает интерпретации сознания в психическом механизме, т. е. предполагает наличие определенных «ментальных состояний» (в некотором роде обратных «состояниям сознания»)¹⁰.

4.2. Будучи применен в собственно психологической области, этот дуализм выявляется прежде всего в двойственности самих аналитических объектов. Таким образом, например, «различительное сознание» (*viññāṇam*) на уровне сознания выступает либо как принадлежащее «сфере сознания», либо как одно из состояний сознания; на уровне дуализма «психика–сознание» оно выступает либо как состояние сознания, либо как ментальное состояние. Но на уровне самой психики оно уже будет фигурировать либо как материальный субстрат, либо как материальная способность¹¹. Таким образом, всякая «ступенька» этой «лестницы уровней» обозначена другой парой понятий¹².

4.3. По-видимому, можно себе представить «уровень личностного существования в качестве одного из уровней, где особым образом будет реализоваться принцип двойственности. Это видно хотя бы на примере все той же дхармы «мысль» (*citta*, № 5), где, в частности, «мысль» фигурирует и как «различительное сознание» (*viññāṇam*), и как оно же, но в качестве пятого комплекса личности (*viññāṇakhandho*). Мне думается, что переход от эмпирически постигаемого психического механизма личности (*puggalo*) к внеэмпирическому «Я» был возможен только как переход от психики к сознанию, от феноменов к *дхармам*. Но в том-то и дело, что такой *дхармы*, как «Я», в буддизме нет, т. е., выражаясь в терминах предложенной метатеории сознания, «не существует такой структуры сознания, как “Я”».

5. Отсюда возникает возможность установления импликаций буддийского термина *anatta* («не-Я») на основе абхидхармистского подхода к проблеме.

Первая импликация (эпистемологическая): невозможно рассмотрение какой-либо вещи как «сознания» и «Я».

Вторая импликация (психологическая): возможно существование такого уровня или состояния психики (если смотреть на дело с точки зрения индивидуального психического механизма), либо такого состояния сознания (если смотреть на это с точки зрения возмож-

ности интерпретации психического механизма в смысле сознания), когда нет «Я» (в частности – как носителя или субъекта сознания)¹³ и есть сознание; в этом случае сам принцип и термин *анатта* выступает как знак такого уровня¹⁴.

Третья импликация (онтологическая): невозможно существование такой вещи, которая могла бы быть и «сознанием», и «Я».

Примечания

¹ См.: *Пятигорский А.М.* Замечания о структуре текста Дхаммасангани (I и II) (см. с. 261–269 данного издания).

² По аналогии с термином «состояние сознания» (метатеоретическое значение термина разъяснено в работе: *Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М.* Три беседы о метатеории сознания // Учен. зап. Тарт. гос. ун-та. Вып. 284. Тарту, 1971) можно условно обозначить *самайю* как «состояние психики».

³ «Установить» здесь означает «эксплицировать свое понимание».

⁴ Или, говоря более точно, – одной из содержательностей, либо одним из фактов сознания. Вместе с тем возможно и иное понимание этой оппозиции, если рассматривать ее как чисто символическую конструкцию, подобную фрейдистской оппозиции «сознательное – подсознательное».

⁵ Даже при том, что в данном случае речь идет о «различительном сознании» (*viññāṇam*), т. е. о сознании в психическом аспекте, о сознании как психике. Сочетания со словом «объект» даны здесь следующим образом: *manodhātu* – «объект психики»; *manoviññāṇadhātu* – «объект сознания разумом»; *caksurdhātu* – «объект зрения» и т. д.

⁶ Но предполагала ли вообще буддийская психологическая теория позицию «постороннего наблюдателя», позицию, так сказать, «третьего лица»? – Уверен, что не предполагала. В европейской науке удаление исследователя от объекта, его «отстранение» от изучаемой материи – это высший принцип и основное условие корректного исследования. Но ведь в древней-то буддийской науке «изучаемой материей» была прежде всего психика самого наблюдающего, изучающего. И поэтому при изучении практически любого «объекта» в буддийской психологии это отстранение (т. е. рассмотрение самого себя как «другого», «чужого», «второго») само лежит внутри науки, знания, входит в их содержание.

⁷ К сожалению, «как это случилось на самом деле» едва ли может быть доступно пониманию современного исследователя. Возможно, что практическая буддийская йога действительно оказалась тем путем, методом, который «вел» в концепцию пустоты, как в некоторую особую, иную структуру сознания. Но возможно и нечто другое, а именно, что и «пустота» (*шуньята*)

изначально существовала в качестве некоторого исходного символа и вместе с тем объекта буддийской йоги, медитация над которым и была методом введения в особую, иную структуру сознания.

⁸ См.: *Johansson R. Psychology of Nirvana. L., 1969. P. 33.*

⁹ Подобно тому как «само сознание» может выступить в качестве индивидуации психики (в случае «состояний сознания»).

¹⁰ Гюнтер пишет о знаменитом сиддхе Наропе: «Годами он был поглощен интеллектуальной деятельностью, по своему существу аналитической, и потому забыл о том, что человеческий орган познания – двухфокусный». И далее, о Наропе же: «...у него возникает смутное представление о том, что всякий предмет, попадающий в поле его восприятия, обладает значением вне ряда фактов, в которых он фигурирует» (см.: *Günther H.V. The biography of Naropa. Oxford, 1965. Introd.*). Здесь совершенно четко поставлен вопрос о двойственной ориентации индивидуального психического механизма и одновременно (и соответственно) о двойственности значения объектов этого механизма.

¹¹ При этом всегда остается возможность «реинтерпретации» одного в смысле другого.

¹² Таким образом, набор ключевых слов есть набор обозначений психологических импликаций, в то время как психологическое понятие есть то, что имплицитно включает некоторые реальные содержания. Так, например, понятие «орган чувства» (*indriyam*) имплицитно включает «орган чувства как субстрат чувствования» и «орган чувства как способность чувствования», «разум», «психика» (*manas*) имплицитно включает «разум и орган мышления» (так сказать, «шестой орган чувства») и «разум как способность разума» (*manindriyam*) и т. д. (см. I, 1, § 1, §§ I, 1). Многие авторы полагают такую двойственность и особенностью йогического описания психики, и особенностью самой психики как описуемого объекта.

¹³ В связи с этим и строго терминологически теория абхидхармы уже никак не может называться субъективным идеализмом, ибо в ней ни психика, ни сознание не могут быть приписаны никакому субъекту.

¹⁴ Можно предположить, что концепция «отсутствия Я» могла возникнуть лишь в том месте и в ту эпоху, где и когда концепция «наличия Я» была исключительно развита, имела универсальное значение и была тщательнейше разработана как в монистическом (Упанишады, Бхагавадгита, ранняя веданта), так и плюралистическом (джайнизм) варианте. Более того, она могла возникнуть лишь там, где концепция «наличия Я», став главным объектом умозрения элиты мудрецов, для многих других стала фактом реального мироощущения.

ВВЕДЕНИЕ В ПСИХОЛОГИЮ АБХИДХАММЫ: несколько замечаний по психосемантике

1. Великие представители Абхидхаммы принимали как нечто данное, что существует такая «вещь», как «психическое». И нет никакой необходимости объяснять или доказывать существование «психического». Вместе с тем им было необходимо по чисто прагматическим соображениям доказать, что «психическое» являлось «вещью». И они это сделали. Но как им это удалось? Похоже, что первый раздел «Дхаммасангани» может дать нам ответ на этот вопрос. В самой структуре этого раздела подразумеваются три общетеоретические предпосылки для описания психологического содержания¹.

1.1. Если возникает желание описать эту сферу, то необходимо найти некую дополнительную базовую сферу, которая была бы значительно шире сферы психологии и в терминах которой было бы возможно толковать психологическое содержание. (Психология заключается здесь в онтологии.)

1.2. Можно описывать психологическое содержание, представляя его как результат реинтерпретации, т. е. интерпретируя термины дополнительной сферы в смысле психологии. (Онтология заключается здесь в психологии.)

1.3. Можно описывать его как таковое, т. е. в специфически психологическом смысле. (Психология здесь заключается в психологии.)

© Лысенко В.Г., перевод на русский язык, 2017. Впервые опубликовано: *Piatigorsky A.M. An Introduction to Abhidhammic Psychology (Some psychosemantic considerations)* // Тр. по знак. системам VI. 1973. С. 330–341.

2. Из этой схемы предпосылок с очевидностью вытекает, что «психическое» и «непсихическое» являются чисто апприорными категориями, репрезентирующими две точки зрения двух разных наблюдателей. «Психическое» дано прежде всего как «вещь», которая представляет собой либо самого наблюдателя, либо что-то естественно ему принадлежащее. С психологической точки зрения различные элементы так называемой дополнительной сферы, рассматриваемые как таковые, совершенно лишены собственного содержания, будучи просто пустыми оболочками, ожидающими своего заполнения, просто «интерпретационными базами» для понимания психического в каком-то ином смысле. Не-психическое само по себе является предельной сущностью, помысленной как «не-вещь», что помогает другому наблюдателю думать о его собственной психике как о «вещи»². В тексте «Дхаммасангани» (и в самом буддизме) эти интерпретационные базы дополнительной сферы отождествляются с дхаммами. Мы предлагаем обозначить их как целое (и отдельные их разновидности) условным термином «сознание» (т. е. «непсихическое»), а по отдельности – термином «состояния сознания»³.

Таким образом, в Абхидхамме впервые в истории предпринята великая попытка объективировать психическое и представить его негативно в двух смыслах: (1) как объективность саму по себе и в себе, т. е. как непсихическую и чисто онтологическую сущность; (2) как объективность в смысле неприписывания какой-то субъективности «я», и – что не менее важно – интерпретировать «я» как низшее (деградированное или недоразвитое) состояние психического существования.

Поэтому в свете предложенной точки зрения, т. е. в соответствии с предложенной схемой предпосылок (порядок которых представляется нам абсолютно обязательным), мы можем рассматривать все содержание первого раздела как целостность психических и непсихических *состояний*, которые классифицированы на три группы⁴.

2.1. Δ – *дхаммы* (точнее, разновидности *дхамм*), которые являются *состояниями сознания* и как таковые чисто номинальны, но в той степени, в которой они являются содержанием терминов, с помощью которых они обозначены (мы можем назвать эти термины «дескрипторами»), они относятся *par excellence* к психике; в этом контексте *дхаммы* становятся «интерпретациями психического в смысле «не-психического» (здесь [термин] «сознание» может быть условно использован в отношении «не-психического» и, соответственно,

[термин] «онтология» – в отношении «не-психологии»). *В то же время* мы должны отметить, что сама концепция «интерпретации» также чисто условна, т. е. имеет не реальные денотаты, а лишь символические коннотации.

2.2. М – *ментальные состояния*, или состояния, в которых *дхаммы* реинтерпретируются как состояния сознания, т. е. это интерпретации сознания в смысле чего-то психического (или интерпретации онтологического в смысле психологического). Эти ментальные состояния (здесь ключевые термины *дхамм*) разделены на две подгруппы: M_1 – ментальные состояния, которые могут быть реинтерпретированы в смысле соответствующих состояний сознания, т. е. *дхамм* (и они обозначены теми же терминами, которыми обозначены *дхаммы*); M_2 – чисто ментальные состояния, которые не могут быть реинтерпретированы в смысле состояний сознания, т. е. такие состояния, названия которых не значатся среди имен *дхамм*⁵.

Мы обозначаем их термином «ментальный», чтобы подчеркнуть их промежуточный характер и их формальную двусмысленность в связи с *дхаммами*, – хотя их рассматривают как «вещи», они, несомненно, относятся к психическому⁶.

2.3. П – психические состояния в собственном смысле слова. Их можно интерпретировать только в смысле психического («психическое в психическом»). В сравнении с *дхаммами*, которые являются предельными сущностями сознающего существа, они выступают как чистые феномены психического существования (или типов индивидуального психического существования). Разнообразные констелляции этих феноменальных психических состояний образуют несколько случаев (или моментов – *самая* (*samaya*)) психического существования. Каждое специфически психическое состояние такого рода представляет собой *компонент самайи*. В прямой оппозиции *дхармам* эти состояния являются составными в том смысле, что они состоят из множества разных состояний, имеющих место в один момент, и, таким образом, в смысле составленности – из множества разных состояний, входящих одно в другое. Некоторым образом их можно рассматривать как органические средства актуализации кармических сил или составные части спонтанно действующих механизмов, наделенных собственными энергиями и синергиями. Другим образом, их можно считать чисто автономными источниками энергий, синергий и т. п.

Несомненно, может показаться возможным переустроить целостность специфически психических состояний (т. е. компонентов

самай и самих самай) в неразрывную серию постоянного восхождения от неделанного к сделанному, от естественного к неестественному, т. е. от данного состояния вещей в человеке к состояниям, достигнутым болезненной и упорной йогической тренировкой. Очевидно, вся эта «вертикальная линия состояний», если смотреть на нее сверху, с вершины, есть йога, а если снизу, есть просто реализация чисто естественных психических возможностей. Поэтому все эти состояния (описанные и описуемые) сами по себе двуприродны, двухориентированы, двухаспектны.

Этот психический мир как целое мог бы, стало быть, рассматриваться в строго натуралистическом свете. Однако нам не следует забывать, что такое «видение» было бы также и йогически прагматизировано, и «каждая такая прагматизация» могла бы, в свою очередь, представляться либо как «психическое в своей целостности» либо как «непсихическое в своей целостности» и т. п.⁷

[2.4. В чисто формальном, метатеоретическом смысле «состояние» – это единица *интерпретации* и для «сознающего существа», и для «психического существования»; но в субстанциальном и теоретическом смысле «состояние» является *единицей бытия* для сознания и *единицей существования* для психического. Поэтому «состояние сознания» является единицей имплицитной интерпретации психического в смысле сознания («имплицитной» – поскольку процедура такой интерпретации никогда не выявлялась, хотя и предполагается, что это уже было сделано). Психическое состояние группы М есть единица *эксплицитной* интерпретации сознания в смысле психического («эксплицитной» – поскольку процедура такой интерпретации показана в описании дхармы соответствующим ключевым термином М)⁸. Психическое состояние из группы П (компоненты самайи) есть единица эксплицитной интерпретации психического в смысле психического. В нашем паттерне классификации эти группы размещены в трех колонках, различные состояния этих групп перечислены в них вертикально. Поэтому легко увидеть, что различные значения терминов зависят только от их положения в колонках (т. е. r, P, M) и внутри каждой колонки (1, 2, 3... и т. п.)].

2.5. Это классификация, в соответствии с которой любое содержание поделено на психическое, ментальное и непсихическое и может быть легко указано любым «вопросом и ответом» о любой дхарме раздела. Мы приведем здесь очень простой пример названной классификации, выбирая для нашего краткого комментария следующие «термины состояний»: dhamma*, citta**, manindriya***, mano****, manoviññāṇdhātu*****, kāmāvacara*****⁹ (см. табл. 1, 2).

Таблица 1

Паттерн классификации состояний сознания-психики в «Дхаммасангани»

Δ – Состояния сознания, т. е. дхармы		Р – Специфически психические состояния, т. е. компоненты самаи ¹⁰			М – Ментальные состояния (обозначенные ключевыми терминами Δ); М ₁ – реинтерпретируемые в терминах Δ (здесь в скобках) М ₂ – неинтерпретируемые	
Номер Δ в ДхС	Вопрос о Δ (дескриптор)	Номер самайи	Номер компонента	Описание самайи (случая)	Номер Ключевого термина	Описание дхармы
1	2	3	4	5	6	7
V	Что есть дхарма сознания (citta)?**	I	1.	в случае (samaṃ), когда появляется благоприятное (kusala) сознание	1.	в этом случае это сознание (citta)?**
			2.	в сфере желаний (kāma-sāra)*****	2.	(samaṃ)
			3.	сопровожаемое хорошей диспозицией ума*** (somanassa)	3.	ментальное (mānasa)
			4.	Соединенное со знаком (ñāna)	4.	сердце (hṛdaya)
			5.	И имея в качестве объекта (ārambhaṇa) форму (rūpa)	5.	бледное/белое (pāṇḍara)
			6.	Или звук (sadda), или запах (gandha), или вкус (rasa), или осязаемое (phoṭṭhabba)	6.	ум (или ментальность – mano****)

Окончание табл. 1

1	2	3	4	5	6	7
			7.	Или дхаммы?	7.	Область ума (maṇāyatana)
					8.	организмическая потенция ума (maṇindriya) ^{***}
					9.	Познание (viññāṇa)
					10.	Комплекс познания (viññāṇak-handho)
					11.	Элемент ума-познания (maṇovijñāṇadhātu) ^{****} – это есть сознание в данном случае ¹¹
XVI	Что есть дхарма организмической потенции ума (maṇindriya ^{***})?			в случае (samaṇa), когда... етс., как выше	1.	в этом случае это сознание (citta)? ^{**}
					2.	ум (или ментальность – maṇo ^{****}) и т. д. как выше
					6.	ум (или ментальность – maṇo ^{****}) и т. д. как выше
					8.	организмическая потенция ума (maṇindriya) ^{***} и т. д. как выше
		CLX	116	Элемент ума-познания (maṇovijñāṇadhātu) ^{****} зарожден... ¹²	11.	Элемент ума-познания (maṇovijñāṇadhātu) ^{****} – это сознание в данном случае ¹³

Таблица 2

Позиционное значение комментируемых терминов

Термин	Номер позиционного значения	Позиционный индекс	Позиционное значение термина
1	2	3	4
Dhamma*	(1)	Δ П. 17	Разновидность состояния сознания. Психическое состояние, которое может рассматриваться как интерпретация состояний сознания (понимаемых как квант сознющего существа) с их непсихическим свойством быть объектами сознания (понятого в чисто психическом смысле). Его формальное рассмотрение является результатом по крайней мере тройной интерпретации.
Citta**	(2)	Δ V	Состояние сознания, которое является интерпретирующей сознания как непсихического (или – сознющего).
	(3)	Δ VM1	Ментальное состояние, которое является интерпретирующей непсихического (или – сознющего) сознания в смысле психического сознания.
	(4)	Δ VIM1	Ментальное состояние, которое является интерпретацией непсихической (или – сознющей) организматической потенции ума в смысле психического сознания
	(5)	Π 1	Психическое состояние, которое является интерпретирующей психического сознания в смысле психического.

Продолжение табл. 2

1	2	3	4
Manindriya***	(1)	ΔVM8	Ментальное состояние, которое является интерпретацией непсихического (или сознающего) сознания в смысле психической, организматической потенции ума.
	(2)	ΔXVI	Состояние сознания, которое является интерпретацией психической, организматической потенции ума в смысле непсихического (или – сознающего).
	(3)	ΔXVI M8	Ментальное состояние, которое является интерпретацией непсихической (или – сознающей) организматической потенции ума в смысле непсихического (или – сознающего).
Mano****	(1)	ΔVM2	Ментальное состояние, которое является интерпретацией непсихического (или – сознающего) сознания в смысле ума (или – ментальности).
	(2)	ΔVM6	– // –
	(3)	ΔXVI M2	Ментальное состояние, которое является интерпретацией непсихической (или – сознающей) организматической потенции ума в смысле ума (или – ментальности).
	(4)	ΔXVI M6	– // –

(5)	П I 3	Психическое состояние, которое является интерпретацией ума (или – ментальности) в смысле психического. Разумеется, среди 56 дхарм нет такой дхармы, которая бы называлась «ум» (или, вероятно, дхарма, которая бы называлась «vīññāṇa»). Поэтому в данном случае (самая), т. е. в собственно психологическом контексте «ум» предполагается приписанным тому или иному типу читты и квалифицированным как «хороший», «плохой» и т. д. (в противоположность «уму» как ментальному состоянию, которое так квалифицировать нельзя).
manoviññāṇadhātu*****	гVM11	Ментальное состояние, которое является интерпретацией непсихического (или сознающего) сознания в смысле элемента ума-и-познания.
	гXVI M11	Ментальное состояние, которое является интерпретацией непсихической (или сознающей) организматической потенции ума в смысле элемента ума-и-познания.
	ПCLX 116	Психическое состояние, которое является интерпретацией ума-и-познания в смысле психического.
Kāmaññāṇa*****	П I 2	Психическое состояние, которое может не фигурировать ни среди состояний сознания, ни среди ментальных состояний; поэтому оно может быть позиционировано как чисто психическое состояние.

3. Этот параграф является кратким формальным комментарием на слова, отмеченные звездочками в паттерне классификации. Порядок комментирования следующий: после комментируемого слова ставится номер в круглых скобках, т. е. номер «позиционного значения», затем следует индекс, состоящий из букв, обозначающих дхарму, психическое состояние и ментальное состояние (Д, П, М), номера дхармы и самайи римскими цифрами, номера компонентов самайи, ключевое слово для дхармы – т. е. «позиционный индекс»; затем идет «позиционное значение» слова, описанного в терминах предложенной схемы («психологическое–непсихологическое»). Таким образом, каждому позиционному значению рассматриваемого слова соответствует только один позиционный индекс, т. е. исключительно только ему принадлежащее место в списке дхарм Дхаммасангани. И наоборот, каждому позиционному индексу слова соответствует одно значение.

Поэтому я подчеркиваю: каждое значение зависит лишь от места слова в регистре. Принимая это, можно понять, каким образом одно и то же слово «ум» (mano) имеет два разных значения в одной и той же колонке [ΔVM 2, 6 и ΔXVIM2, 6]. Почему? А вот почему: позиция, обозначенная «позиционным индексом», есть специальный символ психологической или непсихологической импликации¹⁴ рассматриваемого термина. По этой причине нет никакой синонимии. Несмотря на кажущуюся тождественность ключевых слов для групп читты и маниндрия, ни один из этих терминов и ни одно из их ключевых слов не могут рассматриваться как синонимы, поскольку их позиции (и, соответственно, позиционные индексы) совершенно различаются. Позиция слова становится независимым релевантным свойством «состояния», обозначенного им. Например, ментальное состояние «mano (1)» может полагаться имеющим свойство быть обозначенным словом «mano», поставленным на второе место как отличное от ментального состояния «mano (2)», которое полагается имеющим свойство быть обозначенным словом «mano», поставленным на шестое место, и т. д., и т. п. Это семантическое поле каждого термина ограничено пределами позиций в регистре дхарм¹⁵.

4. Краткий неформальный комментарий.

4.1. Дхарма. С чисто онтологической точки зрения может быть помыслена как бытие чистого сознания, имеющего свое собственное содержание – содержание чистого сознания. Однако содержание дхармы, данное в столь нейтральном и объективном смысле, не представлено ни в «Дхаммасангани», ни в корпусе другой литературы Абхидхаммы. Строго говоря, регистр дхамм «Дхаммасангани» касается только

дхамм, т. е. проекций сознающего существа на психическое существование, т. е. рассматривается с чисто психологической точки зрения.

4.1.1. Таким образом, в фактическом смысле Δ (понятая, как было показано выше, в табл. 2) есть символ дискретности сознания и квант такого бытия в пространственно-временном континууме.

4.1.2. (как в ПИ 7) Рассматриваемые фактически гг суть в этом случае «дхармические объекты», воспринятые сознанием (cittam) вместо «вещей как объектов». Такое состояние предполагается связанным с интуитивным знанием (paññā).

4.1.3. (ΔV) Читта – одна из 56 дхарм (или состояний сознания). Однако рассмотренная как пятая дхарма особенно, она может быть ясно понята как аналогия между сознанием и viññāṇakkhandho, т. е. комплекс познательности (complex of cognition hood), который, согласно предыдущему определению (см. табл. 1 – ΔVM 10), является специфично ментальным состоянием. Рассматриваемая с чисто психологической точки зрения эта разновидность дхарм может казаться квантификатором существования viññāṇa в пределах viññāṇakkhandho. С другой стороны, viññāṇakkhandho может быть понята как ментальный аналог «дхармы сознания».

4.2.1. (ΔVM 1; $\Delta XVIM$ 1) относительно дальнейших характеристик этого как ментального состояния, они пока не востребованы.¹⁶

4.2.2. (как в ПИ 1) Только в этом специфически психологическом контексте самайя (самаяя) читта может быть определена как благоприятная и т. п., поскольку она провозглашается как конструктивный и базовый фактор в становлении индивидуального психического механизма (или, точнее, типа психической конструкции личности). Читта является в самайе базовым фактором, который, как предполагается, возникает мгновенно (uppannamhoti).

Но что же является реальным психологическим смыслом термина читта в ПИ 1? Представляется, что это бытие «единицей психической субъективности»; и как таковое оно противопоставляется дхарме читты (ΔV), которая является «единицей сознания», или «разновидностью сознающего существа». И, осмелюсь сказать, читта ПИ 1 выступает как антидхарма по отношению к читте ΔV . Ментальность («ментальные состояния») здесь – это «нейтральная зона», из которой наблюдатель может обозреть обе противоположные друг другу стороны, а именно – читту ΔV в качестве *объективного* состояния сознания, обозначенного термином «сознание», и читту ПИ 1 в качестве субъективного психического состояния, обозначенного термином «сознание». Но в последнем случае мы имеем дело с самым фундаментальным из психических состояний, поскольку все осталь-

ные психические состояния буквально буквально атрибутированы ему с помощью таких слов, как *sahagatam*, *samprayuttam*, *sa...* и т. п. С точки зрения, направленной из этого «ментального поля», все психическое может быть рассмотрено как субъективность в той степени, в которой можно видеть и противоположное ей, т. е. состояния сознания. Но взгляд, брошенный из другой точки, открывает «психическое» как целое для состояний, спроецированное из иной сферы, симметричной сознающему сознанию. Между тем, если рассматривать читту PI 1 в ее отношении ко всем ментальным состояниям, ее можно ясно представить как аналог *viññādam*, которая, с другой стороны, может, как кажется, выступать ее ментальным аналогом.

Но почему же в мирском опыте читта PI 1 декларируется как «возникшая» (*uppannaṃ*)? Что, собственно, возникло? Откуда? Ради чего?

Я склонен думать о читте в этом самом контексте, во-первых, как о чем-то, имеющем отношение к *конфигурации* психического¹⁷, т. е. к некоторому сохраняющемуся динамическому принципу, который онтогенетически конфигурирует психическое. Во-вторых, читта здесь, похоже, функционирует как чисто формальный фактор филогенетического постоянства психического, принимая постулат кармической трансляции психического. В-третьих, читта несомненно представляется как самая фундаментальная формация в психической субъективности в той степени, в которой другие субъективные формации будут рассматриваться как ее атрибуты, или ее объекты, или ее предикаты. В этой функции ее можно заменить многими другими, менее важными психическими состояниями, такими как *manoviññāṇadhātu* и т. п.¹⁸

С чисто кармической точки зрения читта PI 1 «появилась» ниоткуда, ибо когда мы рассматриваем ее в самом начале, мы можем видеть кармические детерминанты лишь ее стартовой точки: однако эти детерминанты не относятся к *собственно психическому*. И в следующий момент (не кшана, а самайя) читта уже полноценно функционирует, а эти детерминанты преданы забвению.

4.3.1. (ΔXVI) *manindriya* – одна из 56 дхарм (или состояний сознания). Но рассмотренная отдельно и особым образом, она может быть ясно понята как сознающий аналог *mano*, т. е. как «ум» (или «ментальность»), которая, согласно предыдущему определению (табл. 1 – ΔV M 2, 6; ΔXVI M 2, 6), есть специфически ментальное состояние. Рассмотренная с чисто психологической точки зрения эта разновидность дхарм, похоже, выступает квантификатором существования *mano* в пределах *viññāṇakkhandho*. С другой сторо-

ны, последнее может быть понято как *вторичный* ментальный аналог «дхармы организматической потенции ума».

4.3.2. (ΔV М 8; ΔXVI М 8) дальнейшие характеристики этого как ментального состояния пока не востребованы.

4.3.3. Нет такого термина среди 130 компонентов самаи. Тем не менее о нем можно думать как о ментальном состоянии, подразумевающим некую идеальную возможность реального функционирования мапо.

4.3.4. (ΔV М 2,6; ΔXVI М 11) мапо может рассматриваться в общих чертах как самое важное и универсальное среди всех ментальных состояний, хотя оно фигурирует в качестве обозначения (как мы видели ранее) по крайней мере четырех различных ментальных состояний. Более того, его также можно рассматривать как неспецифический термин, обозначающий всю ментальность как противоположную сознательному и психическому. Поэтому мы можем квалифицировать его как *специфически ментальное состояние*.

4.4.1. (в ПИ 3) С психической точки зрения мапо представляется прежде всего, ментальной функцией индивидуального внутри самого психического механизма. С другой стороны, мапо может фигурировать как нечто тождественное психическому механизму.

4.4.2. Входя в состав многих терминов, обозначающих разнообразные ментальные, психические состояния и состояния сознания, мапо служит определению широкой области психологии в самом общем смысле слова.

4.5.1. (ΔV М 11; XVI М 11) *manoviññāṇadhātu* – «элемент ума и познания» – также репрезентирует ментальные состояния (точнее – два специфически ментальных состояния), подразумевающие ментальную *субстратность*, т. е. чрезвычайно сложную идею: а) что состояние сознания, которое названо сознанием (читта), абсолютно лишено какой бы то ни было субстратности; б) что любая и каждая субстратность должна быть атрибутирована, строго говоря, только чисто субъективным психическим формациям, и поэтому в том, что касается *manoviññāṇadhātu*, оно может рассматриваться, как будто это было бы отражением дхармы *citta* в зеркале психической субъективности.

4.5.2. (PCLX 116) Рассмотренное как психическое состояние, это очевидный субститут читты, фигурирующий здесь как одно из базовых психических состояний¹⁹ и прямо отсылающий к субстантивности. Кроме того, будучи аналогом *citta*, *viññāṇa* сама по себе не может подразумевать понятие субстантивности; поэтому о ней следует думать в субстантивном смысле только вместе с мапо. Следовательно, имеются такие психические состояния, как *manodhātu*,

manoviññāṇadhātu, cakkhadhātu и т. п., однако нет такого состояния, как viññāṇadhātu.

4.6. (П 2) *kāmāvacara* – *чисто психическое состояние*, поскольку его нигде нельзя найти среди ментальных состояний или состояний сознания. Также оно, похоже, имеет конкретное субстанциальное значение: сфера, в которой существуют психические механизмы, наделенные чувственными органами, а в то время сфера, в которой существуют явления, данные в ощущении.

4.7. Можно рассматривать *mano*, *citta* и *viññāṇa* как чисто операциональные термины йогической психотехники. В этом случае подразумеваются три основные операции: А – некто манипулирует чем-то; И – некто манипулирует своим собственным механизмом манипулирования; С – некто манипулирует всей манипуляцией (включая манипулируемое и манипулирующее), наблюдаемое (или мыслимое) как абсолютно лишённое какой бы то ни было связи либо с манипулятором, либо с манипулируемым. Предполагая, что все эти операции являются специфически ментальными (согласно предыдущим определениям), мы можем рассматривать «что-то» в А = психическому, «манипулирующий механизм» в И = ментальному («ментальное в ментальном») сознанию (или *дхармическое*), и С = сознанию (или *дхармическому*). Играя роль чьего-то сознания в А и В и ничего сознания в С, *citta* может так же фигурировать как познание (мысль, мышление) и значительно реже – как ум. Соответственно *viññāṇa*, играя роль самоосознания, может заменить *citta* в значении сознания и – реже – в значении ума. И в конце *mano* играет роль ума (ментальности), иногда заменяя *viññāṇa* и гораздо реже и только частично – *citta*²⁰.

5. Думаю, что дальнейшее исследование должно осуществляться в трех направлениях: через описание психологических содержаний всех 130 компонент 230 самай; через описание всех предикатов *дхарм*, являются ли они психологическими или нет; аналитическое описание всех рассмотренных терминов.

Только после этого мы можем вернуться к метафизическому анализу абхидхаммической психологии, включая реидентификацию идей, обнаруженных в суттах, в смысле Абхидхаммы²¹.

Примечания

¹ Я ссылаюсь на три книги: *Dhammasaṅgaṇī* (*Abhidhammapiṭaka*. Vol. I) / General ed. bhikhu J. Kashyap. Nalanda-Devanagari-Pali Series. Poona, 1960 (далее – Dh. S.); *Bureau A.*, *Dhammasaṅgaṇī* / Traduction annotée (Thèse

complémentaire pour le doctorate es-lettres). P., 1951 (далее – A. Bareau, 1951); Dhammasangani, a Buddhist Manual of psychological ethics / Transl. with introd. essay and notes by C.A.F. Rhys Davids. L., 1923 (далее – C. Rhys Davids, 1923).

² В начале XX в. многие психологи совершенно ясно представляли эту чисто формальную сторону буддизма как наиболее важную: «Нет личности, которая обладает характеристиками мыслей, ощущений, действий; но сами мысли, ощущения и действия являются личностью...» (*Carus P. Nirvana, a Story of Buddhist Psychology. Chicago, 1902. P. 38*).

³ «...Сознание... является психологической отправной точкой буддийской философии...» (C. Rhys Davids, 1923. P. XXIII).

⁴ Можно предположить, что в абхидхаммическом мировоззрении «доминирует дух универсальной тавтологии», т. е. любая вещь релевантна только при необходимом условии (*лат. sub condition sine qua non*), что она будет сделана составной частью некой другой системы вещей (см.: *Inada R.K. Buddhist Naturalism and the Myth of Rebirth // Intern. Journal for the Philosophy of Religion. 1970. Vol. I. P. 46–53*).

⁵ Профессор Рун Йохансон в своей превосходной книге стремится описать каждый термин как имеющий психологическое содержание, будто это исключительно психологическое понятие. По моему мнению, сама область теоретической психологии не может быть сконструирована на базе лишь самих процессов, инструментов и факторов, безотносительно их метафизических оснований. Разумеется, понятие, концепт *нирваны* используется главным образом (особенно – в *суттах*) в понятных и ясных психологических контекстах. Но разве это доказывает, что само по себе это понятие является психологическим? Ни в коей степени! Поскольку все эти контексты показывают нам, что нирвана не является однородной и терминологически гомологичной им, будучи относящейся к совершенно иному уровню бытия (оставив в стороне тот факт, что сама нирвана не есть ни дхамма, ни психическое состояние в строгом абхидхаммическом смысле слова). См.: *Johansson R.E.A. The Psychology of Nirvana. L., 1969*.

⁶ Имеется несколько чрезвычайно интересных высказываний относительно критериев ментальности в кн.: *Ducasse C.J. Nature, Mind and Death. Chicago, 1951*. Само понятие «criterion» в таком смысле, который глубоко подразумевается в буддийской психологии, теперь становится одним из общих трендов современных теоретических исследований.

⁷ См.: *Guenther H.V. Philosophy and psychology of Abhidharma. Lucknow, 1957. P. 5–22*.

⁸ Такая чисто формальная репрезентативность ментальных состояний частично соответствует эпифеноменализму Броэда, который широко распространен в пост-джеймсианской психологии. Броэд пишет: «Я не знаю, как определить “ум”, но я считаю очевидным, что вещь не может быть на-

звана “умом”, пока у нее нет особого содержания и... структуры. Этим содержанием должны быть события, которые мы называем “ментальными” и которые мы наблюдаем, если хотим заниматься интроспекцией» (*Broad C.D. The Mind and Its Place in Nature. L., 1925. P. 390*).

⁹ Рассмотрим некоторые основные варианты переводов исследуемых терминов. Дхармы – «психические факторы» (Dh.S.), «состояния сознания» (C. Rhys Davids, 1923), «вещи» (A. Bareau, 1951). Читта – «сознание» (Dh.S.), «мысль» (A. Bareau, 1951), «мысль» (C. Rhys Davids, 1923). Маниндрия – «способность идеации» (C. Rhys Davids, 1923), «способность ума» (Dh.S.), «ментальная способность» (A. Bareau, 1951). Мано-винньяна-дхату – «присвоенный элемент ментального сознания» (A. Bareau, 1951). Кама-авачара – «сфера желания» (A. Bareau, 1951), «чувственная вселенная» (C. Rhys Davids, 1923).

¹⁰ Samaya – «cas» (A. Bareau, 1951). Мисс Рис Дэвидс перевела самайя как «когда... тогда», однако в смысле «психологического содержания самайя» она переводит это как «тип сознания» (C. Rhys Davids, 1923), Дж. Кашьяп трактует это также.

¹¹ Dh.S. P. 19.

¹² Dh.D. P. 113.

¹³ Dh.S. P. 21.

¹⁴ Иными словами, любое и каждое значение есть импликация, зависящая от позиции рассматриваемого термина (см.: C. Rhys Davids, 1923. P. L–LV).

¹⁵ Почему же они обозначают одним и тем же термином столько разных вещей в мире в то же самое время (самайя)? – Поскольку, осмелюсь предположить, очевидно, признают, что в отдельно взятый момент (khaṇa) имеется только один-единственный психологический механизм. Поздний Людвиг Витгенштейн писал: «12. Это похоже на то, как, заглянув в кабину локомотива, мы бы увидели там рукоятки, более или менее схожие по виду. (Что вполне понятно, ибо все они предназначены для того, чтобы братья за них рукой.) Но одна из них пусковая ручка, которую можно поворачивать плавно (она регулирует степень открытия клапана); другая рукоятка переключателя, имеющая только две рабочие позиции, он либо включен, либо выключен; третья рукоятка тормозного рычага, чем сильнее ее тянуть, тем резче торможение; четвертая рукоятка насоса, она действует только тогда, когда ее двигают туда-сюда.

13. Когда мы говорим: “Каждое слово в языке что-то означает”, то этим еще совсем ничего не сказано; до тех пор пока мы точно не разъясним, какое различие при этом хотим установить. (Ведь возможно, что мы хотим отличить слова языка (8) от слов, “лишенных значения”, вроде тех, какие встречаются в стихотворениях Льюиса Кэррола, или слов, подобных “юви-валлера” в песне.)

14. Представь себе, что кто-то говорит: “Все инструменты служат преобразованию чего-то”» (*Витгенштейн Л.* Философские исследования. Ч. 1 / Пер. с нем. Л. Добросельского. М.: АСТ, Астрель, 2011). Мы можем уподобить рукоятки многим читтам, и эти многие вещи обозначены здесь одним и тем же словом «читта» ввиду их сходства с рукой, т. е. с психическим механизмом, основная задача которого изменить что-то, т. е. изменить себя средствами этих инструментов (ручек). Мы также можем видеть, что читта – это переключатель, который переводит от модифицирующего к модифицируемому, от модифицирующего к модификатору.

¹⁶ Должен отметить, что во всем наборе ментальных состояний читта может быть представлена в прямой оппозиции четана и четасика (как чисто «когнитивная реакция» на «ментальный коэффициент») (см.: *Rhys Davids C.A.F. Sakya or Buddhist origins.* L., 1930. P. 403).

¹⁷ Думаю, что именно в этом смысле профессор Броэд говорит как о гипотезе об определенном пси-элементе (или – компоненте), «который выступает как (по крайней мере частично) диспозиционное основание реинкарнированной личности...» (*Broad C.D. Human personality and possibility of its survival.* Berkley; Los Angeles, 1955. P. 24–25).

¹⁸ Идея относительно сохраняющегося характера читты все еще под большим вопросом. Однако я не могу не согласиться с замечанием Шайера относительно субъекта, состоящего в том, что «в древнейшем буддизме непостоянство было ограничено сферой грубой материальности (*gūpa*), в то время как другие тонкие духовные элементы (*citta*, *viññāṇa*) лежат вне его досягаемости» (*Schayer S. Contributions to the problem of time in Indian philosophy.* Krakow, 1938. P. 15).

¹⁹ Мы должны добавить к нему, что мы говорим «базовый» только тогда, когда психическое состояние конституирует сознание (читта).

²⁰ Каждый из этих трех терминов иногда, как кажется, достигает абсолютного превосходства над другими, но в конце концов проявляет себя как равный или даже низший по отношению к другим. Госпожа Рис Дэвидс писала: «Буддизм... не мог бы возвысить винньяну, либо читту, либо ману до какого-то постоянно высокого статуса как предшествующего остальным или имманентного им. Он только мог бы признать возникновение сознания как потенциальную реакцию на стимулы чувств или идей» (С. Rhys Davids, 1923. P. LXXI). Профессор Йохансон склонен (основывая свои выводы на контексте сутт) приписать винньяне кармические, перцептивные и идеативные функции, а ману – функции когнитивного центра. Тем не менее я осмелюсь предположить (основывая мои предположения исключительно на абхидхармическом контексте), что все три (ману, виньяна и читта) находятся в постоянном процессе взаимозамены (интерсубституции).

См.: *Johansson R.E.A.* Citta, mano, viññāṇa – a psychosemantic investigation // *Univ. of Ceylon Review*. Vol. XXIII. № 1–2. Colombo, 1967. P. 165–208. И г-жа Рис Дэвидс цитирует в своей другой книге следующий отрывок из оригинальной статьи Леди Саядав (*Ledi Sayadaw*): «Читта, мано... винньяна все в действительности имеют одно значение: они являются различными модусами узнавания...». Цит. по: *Rhys Davids C.A.F.* The Birth of Indian Psychology and its development in Buddhism. L., 1936. P. 424.

²¹ И поэтому показывая ее как концептуальную систему (см. статью Айера (*A.J. Ayer*) в сб.: *The Nature of Philosophical Inquiry*. L., 1970. P. 118–131).

Перевод с английского В.Г. Лысенко

ПЕРСОНЫ

О.О. Розенберг и проблема
языка описания в буддологии:
к 50-летию выхода в свет
книги О.О. Розенберга
«Проблемы буддийской
философии»

Уход Дандарона

К пониманию Толстым буддизма
(по недатированной рукописи)

О.О. РОЗЕНБЕРГ И ПРОБЛЕМА ЯЗЫКА
ОПИСАНИЯ В БУДДОЛОГИИ:

к 50-летию выхода в свет книги

О.О. Розенберга

«Проблемы буддийской философии»¹

Проблема понимания буддийской философии – это в основном и прежде всего проблема понимания конкретного философского (психологического, метафизического) текста. И не следует думать, будто бы буддийский текст трудно понимать только из-за удаленности во времени и чуждости культур. Я думаю, что не было времени, когда бы такой текст понимался как современный, и не было культуры, где бы он ощущался как от нее произошедший. Такой текст и в древности, и в Средневековье должен был пониматься с трудом, потому что *сама трудность понимания входила в прагматику текста*, т. е. очевидно полагалось, что истинное понимание есть *трудное* понимание (экономия умственной энергии не считалась добродетелью в буддийских школах).

Особый язык описания (метаязык), употребляемый в буддийской интерпретации явлений сознания и психической жизни личности, представлял и представляет труднейший барьер в понимании буддийских текстов. И, как мне кажется, *главной* помехой пониманию текста является не столько непонятность значений отдельных специальных терминов или отдельных умозрительных систем, сколько непонятность значений *самых наших слов*, таких как «понимание», «значение», «термин», «система», употребляемых в *описании* буддизма. Для преодоления этой помехи было необходимо изменить

Впервые опубликовано: Труды по знаковым системам V. Учен. зап. Тарт. гос. ун-та. Тарту, 1971. С. 423–436.

сам подход к изучению текстов, а также отчасти и состав изучаемых текстов. И эту *историческую* задачу буддологии («историческую», т. е. необходимую на определенном этапе развития науки) в начале нашего века успешно разрешил О.О. Розенберг².

В течение почти ста лет, с начала XIX по начало XX в. десятки талантливейших ученых пытались составить себе четкое представление о философии буддизма, систематически изложить свое представление о философии буддизма в книгах и статьях и найти какие-то общие, синтетические формы, в которых можно было бы описать буддийскую философию, не теряя вместе с тем «родной» европейской мировоззренческой и профессионально-научной почвы под ногами.

В течение почти 100 лет этого никому не удавалось сделать. Ни великим английский буддологам, супругам Рис Дэвис, ни Уоррену, ни Эллиоту, ни Герману Ольденбергу, ни Максу Мюллеру, по существу, открывшему западному миру индийскую философию в ее истинном виде. Ни превосходным русским исследователям – Минаеву, Васильеву и Позднееву. Ни основателю французской буддологической школы Эжену Бюрнуфу, ни Л. де ла Валле Пуссену. Ни японцам – Б. Нандзе, Сасаки, Фудзисиме и Т. Судзуки.

Через 100 лет, в 1917 г., это удалось сделать скромному стажеру Российской академии наук, а потом приват-доценту (лишь перед самой смертью – профессору) Петроградского университета Оттону Оттоновичу Розенбергу. Ему было тогда около 30 лет, и он не узнал о своей славе, о своем свершении. Когда пришли первые отклики русских и зарубежных коллег, автора уже не было в живых. Поздней осенью 1919 г. он исчез из Петрограда навсегда³. А книга осталась настольной для всякого буддолога. Ее переводили, переиздавали и (что самое главное) читали. За прошедшие с ее выхода полвека немало изменений произошло в буддологии, да и вообще в мире. Родина буддизма – Индия – обрела политическую независимость. Самый восточный форпост буддизма – Япония – превратилась в одну из передовых цивилизационных стран. Центрально-азиатская цитадель буддизма – Тибет – вовсе прекратил свое существование. Бывшая уделом десятков исследователей буддология теперь стала предметом изучения для сотен, может быть, даже тысяч ученых. Японская библиография работ и публикаций по буддизму содержит около 40 тыс. названий. А книга Розенберга все-таки остается по-прежнему главной книгой по буддийской философии. Остается, несмотря на то что после смерти ее автора вышли фундаментальные труды Ф.И. Щербатского, Е.Е. Обермиллера, С. Шайера, Дж. Туччи, К. Хэмфри, Э. Ламотта, А. Баро, Э. Конзе, Т. Такакусу и многих других превосходных ученых.

В чем же основная причина успеха «Проблем буддийской философии»? В чем условие этого удивительного свершения?

Мне думается, что рассказать об этой книге нужно не только для того, чтобы напомнить о ней нашим историкам и теоретикам культуры (а надо сказать, что в Англии и Японии книга Розенберга известна гораздо более, нежели на родине автора), но и потому, что с ней связан ряд проблем, весьма важных для истории культуры вообще, а не только для истории буддийской или индийской философии.

Я полагаю, что понимание философии буддизма предшественниками и современниками Розенберга имело три существенных недостатка, которые и предопределили их полный или частичный неуспех в этой области.

Во-первых, почти все они были склонны отождествлять общую концепцию буддизма с его философией, в то время как на самом деле в буддизме философия существовала как *особая, в высшей степени специализированная* дисциплина. Дисциплина, овладение которой предполагало высокую степень йогического тренинга адепта. Дисциплина, само занятие которой предполагало уже и относительно высокую степень эзотерической посвященности адепта. И, наконец, философия явилась (ровно как для хинаянских, так и для махаянских школ) дисциплиной, *строго ориентированной на определенный раздел корпуса буддийских канонических текстов* – а именно на «Абхидхарму» и связанную с ней комментаторскую и схоластическую литературу. Два других раздела, «Сутра» и «Винайя», хотя и содержат некоторые философские идеи, никак не могут рассматриваться как первоисточник в отношении древней буддийской философии, а лишь как производный и вспомогательный материал. Однако до начала XX в. почти все исследователи буддизма описывали его философию прежде всего на основании раздела «сутр», безусловно гораздо более доступного лингвистически и гораздо более понятного по содержанию, ибо, строго говоря, тексты раздела «Абхидхармы», по-видимому, вообще могли изучаться только при помощи и под руководством опытного наставника. Розенберг был первым, кто сделал опыт систематического описания именно буддийской философии (а не буддизма вообще!), основываясь на «Абхидхарме» и производных комментариях и трактатах. «Главная причина неправильного понимания буддийской философии, – писал Розенберг, – кроется, конечно, в том, что литература систематических трактатов долгое время оставалась неизученной» (С. 65). Ему удалось тщательно изучить только небольшую часть этих трактатов, но он достиг правильного их понимания.

Во-вторых, предшественники и современники Розенберга постоянно смешивали при описании буддийской философии философскую и религиозную стороны буддизма. Это зачастую приводило (и приводит) к весьма парадоксальным выводам, уж слишком тесно связанным с мировоззрением или вероисповеданием самого исследователя. Так, будучи типичным прогрессистом либерального толка, Эжен Бюрнуф считал в своем «Введении» ранние махаянские сутры смешением мифов и суеверий. Католик де ла Валле Пуссен считал философию буддизма «ложной теологией»⁴, г-жа К. Рис Дэвис (в «дорозенберговский» период) оценивала ее как этическое и психологическое учение (что, кстати, вполне согласуется с типичным для ее времени и среды англиканско-протестантским агностицизмом), а позитивистски и атеистически настроенный интеллигент Ф.И. Щербатской по существу вовсе отвергал самостоятельную религиозную сторону буддизма⁵, полагая буддизм некой рафинированной философией, сродни бергсонизму. И только Розенберг глубоко понимал то важное обстоятельство, что буддизм одновременно выступает *на нескольких уровнях* – на уровне «чистого философского умозрения», на уровне культа, на уровне йоги, на уровне бытовой этики. И он ясно осознавал необходимость *раздельного аналитического* исследования буддизма по этим уровням⁶. Он верно почувствовал принципиальную несводимость буддизма к одному уровню. Равно как и невозможность синтетического рассмотрения и описания буддизма на всех уровнях одновременно. И, может быть, именно многолетнее пребывание молодого Розенберга в Японии, в специфически буддийской среде, открыло ему сначала *прагматический* аспект буддизма и показало полную несуразность всех попыток рассмотрения одной стороны буддизма как формы, а другой – как соотносимого с ней содержания (скажем, религия – форма, философия – содержание, или этика – форма, психология – содержание, или культ – форма, мифология – содержание. Такой набор «дихотомических» пошlostей имеет по сю пору широкое хождение). Ибо всякая выделенная в буддизме сторона прагматически соответствует определенному уровню, и в зависимости от того, какую именно сторону буддизма мы берем, меняется и иерархия уровней. На уровне этики в буддизме одна иерархия, на уровне философии – другая, а на уровне йоги – третья. Таким образом, Розенбергу была очевидна бессмысленность описания «буддизма вообще», абстрагированного от конкретного уровня, в данном случае – от уровня философии. (Впрочем, однако, я допускаю возможность и иного подхода: кроме описания «по уровням» был весьма интересен и продуктивен опыт описания буддийской

философии на основе *отдельного конкретного текста* – но это уже другой вопрос.)

В-третьих, почти все буддологи до Розенберга (и очень многие – после него) исходили при описании буддизма из определенных академических (как правило, немецко-академических) историко-философских трафаретов, полагая их *универсальными* клише при создании практически *любого текста* по истории философии. Так, о каком бы древнем философе ни шла речь, в тексте будут представлены рубрики: «учение о бытии», «учение о душе», «этика», «теория познания». И несмотря на то что буддизм в отношении такой рубрики – материал наиболее благодарнейший, она все равно буддизму насильно навязывается едва ли не всеми авторами⁷. А ведь онтология в буддизме не была эксплицирована, хотя и могла быть косвенно выведена. И не могло быть учения о душе, потому что буддисты полагали, что ее нет. *А вместо* (если можно так выразиться!) онтологии была *чистая психология*. Но большинство историков буддийской философии «успешно» справлялись с этими трудностями. Они полагали, что отрицание души и есть сущность буддийского учения о душе, что психологический подход и *есть особый вариант* онтологии, и т. д. Ничего подобного, разумеется, в самих буддийских текстах не было. Розенберг же мог просто не знать этих клише, но зато он превосходно знал абхидхармистские тексты⁸ и написал по ним книгу «как есть»⁹.

Так что же «есть» в буддийской философии по книге Оттона Оттоновича Розенберга?

Прежде всего, согласно Розенбергу, в буддийской философии содержится совершенно особое и непохожее ни на какое другое понимание *самой себя*. Это понимание сохраняется почти неизменным, идет ли речь о палийском каноне, санскритском каноне или о произведениях двух крупнейших буддийских теоретиков раннего индийского средневековья – Васубандху и Асанги, и его суть состоит в следующем: буддийский философ, если он на самом деле буддийский философ, не может считать свою (т. е. буддийскую) философию единственно правильной, или даже самой правильной *вообще*. Он, напротив, должен полагать, что она правильна лишь для *него*, ибо соответствует складу его психики (на санскрите – *свабхава*), его судьбе (*карма*) и его (опять-таки только его) духовному пути (*марга, патха*). И только в этом смысле он может считать свою философию истинной или правильной. Развивая последовательно эту релятивистскую идею, мы без большой натяжки могли бы заключить, что с точки зрения буддизма не только буддийская, но и всякая филосо-

фия есть вещь, которой одним людям следует заниматься, а другим – безусловно не следует ни в коем случае¹⁰.

Однако еще более удивительно (и это особо подчеркивается Розенбергом в четвертой главе), что этот своеобразный релятивизм прилагается в буддизме и к решению конкретных метафизических вопросов. Когда философские оппоненты Будды (в основном последователи санкхьи, вайшешики – ранних брахманистских школ) спрашивали его, существует ли *атман* (т. е. «Я», «душа»), то Будда (согласно каноническим текстам) отвечал отрицательно. Розенберг же совершенно верно и в абсолютном соответствии с текстами Васубандху пишет: «...не существует *в том смысле*, как полагают обыкновенные люди и оппоненты Будды» (С. 57). А существует ли «вообще»? – Нет, потому что, согласно самой сущности буддийского умозрения, ни одно утверждение не имеет смысла «вообще». Исследование Розенбергом «Абхидхармакоши» и «Виджнянаматрашастры» ясно показывает и совершенно иное отношение философии буддизма к самой *идее спора*, нежели то, какое мы встречаем у большинства античных мыслителей. Сократо-платоновская традиция понимания спора такова, что *истина*, если она и не одна для спорящих сторон, то одна в споре (отсюда и распространеннейший по сию пору античный предрассудок, что «истина рождается в споре»). Для буддизма же самым существенным была проблема понимания *субъекта*, а не проблема *предикации*. Так, спор о том, добр человек по природе или зол, абсолютно бессмыслен, поскольку одна из сторон полагает, что «нет такого понятия, как человек». Равно бессмысленно для буддизма спорить о существовании души: есть ли она, или нет – неустановимо, так как 1) возможно, что спорящие неодинаково понимают слово «душа», 2) возможно, что спорящие неодинаково понимают слово «есть», 3) возможно, что для одной из спорящих сторон вообще не существует слов «душа» или «есть», 4) в случае же, если обе стороны понимают и «душа», и «есть» одинаково, можно сказать о «душе», что она «у одних есть», а «у других нет». Таким образом, согласно буддийскому пониманию спора, ответ может быть отрицательным, положительным, отрицательно-положительным и... ответа может не быть вообще (и это тоже ответ).

Исходной точкой буддийской философии был, согласно Розенбергу, *анализ человека*, но не в отношении физиологии («...Для буддизма материальная природа должна была иметь гораздо меньше значения, чем для брахманизма» (С. 67), а в отношении психологии и преимущественно и прежде всего – *психологии сознания*. Брахманистская и частично раннебуддийская схоластическая традиция в

своем анализе исходила из того, что психика так же, как и объект, на который направлена психика, *равно материальны*, т. е. *анализируются* аналогичным (если не идентичным) образом. При этом, скажем, органы чувств (на санскрите – *индрии*) мыслятся как некоторые элементарные в отношении сознания, реальные, телесные механизмы. Однако начиная уже с ранних абхидхармистских текстов содержание анализа значительно изменяется. Органы из материальных механизмов, воспринимающих материальные же объекты собственного тела и окружающего мира, превращаются в «способности», «*специализированные силы*», воспринимающие уже не материальные объекты, а «зримое», «слышимое», «обоняемое», «вкушаемое», «осязаемое», и, соответственно, акцент в психологическом анализе перемещается сначала с объекта психики (а более точно – сознания) на субстрат, а затем с субстрата на сам акт сознания. Если взять классический пример, фигурирующий в текстах вайбхашиков (поздняя хинаянская школа, к которой сначала принадлежал и Васубандху), – «Человек смотрит на солнце», то буддийская теория не будет заниматься ни «тем, на что смотрит» (солнце), ни «смотрящим» (человек), но только «смотрит» (т. е. психическим актом «смотрения»). При этом такие феномены, как «мышление», «мысль», «мыслимое», «восприятие», «воспринимаемое», «память», «помнимое», «ощущение», «ощущаемое», оказываются в соответствующем порядке *иерархически подчинены сознанию как уровню, где целостно, синтетически реализуется психическая деятельность вообще*. Это изменение буддийского психологического анализа не было ни «переворотом», ни «поворотом». Оно совершалось постепенно от абхидхармистских разделов канона (III–IV вв. до н. э.) до трактатов вайбхашиков (II–III вв. до н. э.) и завершилось в уже принадлежащих Большой Колеснице (Махаяне) учениях – *праджняпарамите* (I–III вв. н. э.), *шуньяваде* (или *мадхьямике* – III–IV вв.) и *виджнянаваде* (или *йогачаре* – IV–VI вв.).

Но поменялось не только содержание буддийского психологического анализа. Существенно изменились его задачи, его функция, его мотивация, его прагматика. Изменение его объекта выразилось в конечном счете в интереснейшем явлении: превратившись из науки о «психическом объекте» в науку о «психическом акте», буддийская психология в конце концов (т. е. в период праджняпарамистских, мадхьямских и йогочаринских текстов) превратилась в «науку об осознании акта сознания», иначе говоря, в «науку о самой себе», т. е., применяя современную лингвистическую терминологию, она стала своего рода *метатеорией*. Отсюда – труднейшая задача различного истолкования специальных буддийских терминов, ибо один и тот же

термин приобретает совершенно иной смысл в зависимости от того, принадлежит ли он языку-объекту или языку описания. Поскольку же основной прагматической целью буддийской философии было и осталось освобождение от уз и омраченности феноменального существования, то на каждом этапе своего развития она определенным образом модифицировалась в соответствии с сотериологией. (Вместо слова «освобождение» Розенберг по прежней буддологической традиции пишет «спасение». Однако различие в словах здесь не существенно, если мы отвлечемся от привычных христианских и античных ассоциаций (С. 75–80).)

Большая часть книги Розенберга посвящена *теории дхарм*, которую он считает сущностью и основой всего буддийского умозрения вообще. Я склонен думать, что изложение теории дхарм является одновременно самым слабым и самым сильным местом в книге. Слабым, потому что Розенберг не мог достичь полного и правильного понимания дхарм, не зная канонических абхидхармистских текстов и праджняпарамитских сутр. Сильным, потому что и не зная их, Розенберг подошел к правильному пониманию дхарм¹¹.

Так что же такое дхарма? Суммируя все сказанное о дхармах у Васубандху, Розенберг дает следующие значения этого слова: 1) качество, атрибут, предмет; 2) субстанциональный носитель, трансцендентный субстрат единичного элемента сознательной жизни; 3) элемент, т. е. составной элемент сознательной жизни; 4) нирвана, т. е. дхарма, объект учения Будды; 5) абсолютное, истинно-реальное и т. п.; 6) учение, религия Будды; 7) вещь, предмет, объект, явление.

Уже сам этот список показывает, что Розенберг, совершенно справедливо полагая дхарму универсальной категорией буддийской философии, был склонен приписывать слову «дхарма» универсальное значение. Более того, этот список показывает, что дхарма, понимаемая в самом широком смысле слова, есть *всякий объект* (но, разумеется, поскольку нечто *уже стало объектом*). В несколько менее широком смысле слова она есть всякий внешний, равно как и внутренний (т. е. относящийся к психике, сознанию), объект, но поскольку она является объектом уже не вообще, а объектом, мыслимым именно в сфере буддийской философии, в абхидхарме (т. е. в той, третьей части буддийского канонического корпуса текстов, в которой трактуются и описываются дхармы). Таким образом, по Розенбергу, «дхарма вообще» является элементом (точнее, элементарной единицей) сознательного бытия, а абхидхарма рассматривает разновидности, состав этого бытия (С. 92–93). Таков, по Розенбергу, чисто статический аспект теории дхарм¹².

Далее следует изложение Розенбергом теории дхарм в ее *динамическом аспекте*. Предполагается, что существование каждой дхармы измеряется мгновеньями и что существование сознающего «является, следовательно, цепью беспрестанно сменяющихся мгновенных комбинаций, состоящих из появляющихся на мгновение единичных дхарм» (С. 101). То есть в этом аспекте *существование дхарм* соответствует *беспрерывно* меняющемуся (по *прерывному, дискретному* – по определению!) содержанию сознания. При этом вследствие именно *мгновенности* существования дхарм (которые в данном случае могут рассматриваться уже не только как мгновенные состояния сознания, но и как мгновенные изменения состояний, переходы в состояниях сознания), «смена в содержании сознания происходит настолько быстро, что самый процесс перехода к новому содержанию не поддается наблюдению» (С. 102). И в этом смысле сам сознающий (а не только посторонний наблюдатель) не может ни устанавливать конкретную причинную связь этих состояний, ни *помнить* их конкретное содержание в континууме, потоке (на санскрите – *сантана*) психической жизни. И отсюда – общая буддийская идея о *принципиальном «не-наличии», отсутствии памяти* как у конкретного живого существа (отождествляемого в буддизме с отдельным «потоком сознания») – о «начале» психического процесса (т. е. самого себя!), так и у мира живых существ – о начале своего совокупного существования.

Эта идея, общая почти всем разновидностям хинаянского и махаянского буддизма, была более подробно и полно изложена Розенбергом в другой его известной работе. «Вдумайтесь в вашу текущую жизнь: что она такое? ... вы заметите тогда лишь поток всевозможных мыслей и чувств, различных воспоминаний, различных ощущений, то световых, то звуковых, то других. Все они переплетаются и бывают сложены то так, то иначе. Содержание вашей сознательной жизни меняется ежемгновенно¹³, причем самой смены вы не замечаете... вы не помните всего, вы не помните, когда вы начали жить; и возникает вопрос, имеем ли мы вообще право говорить о начале потока мыслей, чувств и ощущений... ведь такое начало мы доказать не можем. Нужно ли предполагать, что поток нашей жизни имеет начало? <...> Не проще ли предположить, что мы не созданы, не имеем начала, а были всегда». И далее: «С точки зрения буддийской философии все попытки объяснить начало сознательной жизни – Создателем ли, или механическим процессом – совершенно произвольны... ибо... начала нет! Европейская же мысль настолько привыкла к вопросу о начале, что он кажется ей неизбежным. У буддийских народов мы видим обратное. Им совершенно непонятен сам наш вопрос о начале, о созда-

нии мира, о создании людей»¹⁴. Приведенные выдержки показывают, что буддийское умозрение исходит из предпосылки о полном параллелизме механизмов, порождающих и воспроизводящих весь мир и микрокосм человеческого сознания.

Третий, *личностный, аспект* теории дхарм излагается Розенбергом следующим образом. Поскольку личность, «Я» как самостоятельная (не только метафизически, но и психологически понимаемая) сущность в буддизме категорически отвергается и поскольку все, с чем мы имеем дело, говоря о «себе», есть поток состояний сознания, дхармический континуум, постольку о «себе» мы можем говорить как о некотором *специфическом*, точнее, *обособленном* вследствие своей специфичности, *дхармическом процессе*. Эта специфичность заключается в том, что для *данного живого существа* поток дхарм обладает известной стабильностью, обладает тенденцией к определенным, свойственным данному существу комбинациям психических состояний. То есть хотя данный человек может быть психически, ментально гораздо больше похож на другого человека, чем на самого себя, каким он был 20 лет назад, но *характер процесса* изменения его психики, его менталитета будет постоянно воспроизводить сам себя, коренным образом отличаясь от характера такого процесса у другого человека¹⁵.

Если в понимании указанных трех аспектов буддийской теории дхарм Розенберг существенно отличался от других буддологов, то понимание им четвертого, *абсолютного*, аспекта теории дхарм можно считать его самостоятельным открытием. Идя от изучения трактатов Васубандху и поздних абхидхармистских комментариев, Розенберг установил, что в буддийской философии существует идея о том, что дхармы, понимаемые в смысле психических состояний, можно рассматривать как феноменальные проявления дхарм, понимаемых в абсолютном смысле, т. е. понимаемых в качестве «*носителей*» этих проявлений, как своего рода «*признаков*»¹⁶.

И здесь Розенберг как бы окончательно синтезирует все смутные догадки, все попытки «прорваться» сквозь слова к значению и смыслу этого, быть может, самого загадочного в истории восточных философий понятия, давая следующее определение: «Дхармами называются истинно сущие, трансцендентные, не познаваемые носители-субстраты тех элементов, на которые разлагается поток сознания со своим содержанием» (С. 106). И далее: «Для древней буддийской схоластики дхарма – гипостазированный внеопытный субстрат каждого единичного элемента, найденного при критическом анализе опыта» (Там же)¹⁷.

Но Розенберг не только открыл европейской буддологии «абсолютный аспект» теории дхарм. Он вместе с тем раскрыл тот механизм, посредством которого буддийская философия мыслила *переход* от дхарм-феноменов к дхармам-абсолютам, т. е. от *психологии* к *метафизике*. Абхидхармистские тексты (особенно поздние) позволяют реконструировать буддийское мифологическое представление о некоей сверхбытийной, чувственной дхармической сфере, так сказать, об особом мире, где дхармы пребывают в чистом, абсолютном состоянии. И сам факт переживания человеком того или иного психического состояния толкуется таким образом, что та или иная дхарма появляется в феноменальном мире, «рождается» там, как то или иное состояние. Но *на самом деле*, согласно абхидхарме, в мире и в человеке *ничего не может родиться*. Речь идет только о «всплывании» той или иной дхармы в феноменальный мир, ибо сами дхармы несотворены и неуничтожимы, чувственно невоспринимаемы, этически неоценимы. Отсюда – соответственная градация познания: простой, обыкновенный человек не способен отрешиться от субъективного оценочного отношения к людям и вещам; его духовный прогресс начинается с элементарной *объективизации* – он отрешается от себя и воспринимает людей и вещи «*как они есть*»; йог идет дальше – он уже видит не людей и вещи, а потоки и комбинации дхарм (такое йогическое видение носит название *праджня* и достигается не дискурсивным мышлением, а йогическим созерцанием и сосредоточением); и, наконец, на самом высшем уровне «запредельного переосознания» (праджняпарамита) йог непосредственно постигает дхармы уже в их абсолютном аспекте¹⁸, полностью отрешаясь не только от «отношений» и «вещей», но и от самих «психических состояний» как феноменальных проявлений дхарм¹⁹.

Анализ всех этих аспектов теории дхарм привел Розенберга к выводу, который казался парадоксальным некоторым его современникам, да и теперь представляется несколько странным историкам философии, не связанным с буддийским, да и вообще с индийским материалом. На традиционный вопрос о том, была ли буддийская философия *реализмом*²⁰ или нет, Розенберг отмечал в своей книге следующим образом. Буддийская философия, понимаемая как психологический анализ сознания личности и опирающаяся на теорию дхарм в смысле трех ее первых аспектов, абсолютно нереалистична. Но буддийская философия в той ее части, которая трактует теорию дхарм в абсолютном аспекте последней, является абсолютно реалистической: «С точки зрения онтологии все буддисты являются реалистами в том смысле, что они все единогласно признают истинно реальную сущность, которая лежит за цепью моментов» (С. 113)²¹.

Этот вывод глубоко гомологичен самой буддийской философии. Розенберг исходит из чисто релятивистской предпосылки о том, что всякое положение буддизма имеет конкретный смысл, только будучи рассматриваемо на конкретном уровне. То есть, в смысле приведенного выше примера, точка зрения «смотрящего на солнце» меняется в зависимости от эмоционального, интеллектуального или духовного состояния²² «смотрящего» в момент «смотрения». Таким образом, дхармы, рассматриваемые *на уровне этики*, выступают как «благие», «неблагие» и «нейтральные» (здесь подразумевается – в отношении духовного освобождения человека). На уровне *психологического анализа* дхармы будут выступать просто как «те или иные» (т. е. классифицироваться по таким разновидностям, как «эмоции», «думание», «успокоенность сознания», «сосредоточенность», «непосредственность» и т. д.). На уровне *абсолютного аспекта* они – «просто дхармы» (или – «только дхармы») без дальнейшей спецификации. И, наконец, на высшем йогическом уровне дхармы лишены как этической нагрузки, так и какого бы то ни было психологического содержания (равно как и онтологической характеристики).

Эти выводы, к которым пришел Розенберг, делают еще более очевидной ту известную буддологическую истину, что разные школы буддизма различаются по своим философским учениям гораздо менее, нежели они различаются по уровням даже в пределах одной и той же философской школы.

Интересно, что буддология в течение 30 лет, прошедших после смерти Розенберга, почти не внесла корректив и дополнений в его понимание и изложение теории дхарм. Однако следует упомянуть о трех выдающихся буддологах, углубивших и развивших отдельные стороны этой теории. Первый из них, Евгений Евгеньевич Обермиллер, в своих работах обращал особое внимание на проблему терминологии и при этом был более склонен рассматривать дхармы (в самом общем значении этого слова) как *исходные онтологические единицы*, «элементы бытия» (*elements of being*)²³, при почти полном отвлечении от психологического содержания. Такую же позицию занимал и второй из них, Федор Ипполитович Щербатской. Для него дхармы представлялись категорией, с одной стороны, абстрактно-догматической, с другой стороны – чисто гносеологической (как «элемент-объект»), и потому также по преимуществу депсихологизированной²⁴. И, наконец, замечательный польский буддолог Станислав Шайер, интересовавшийся более натурфилософскими проблемами буддологии, предложил свою исключительно оригинальную трактовку *прагматической* стороны теории дхарм²⁵.

Однако буддологические исследования последних 20 лет позволяют во многом если не изменить, то уточнить и дополнить розенберговское понимание дхарм, особенно поскольку речь идет о конкретных моментах содержания этого понятия в смысле статического и индивидуально-психологического аспектов теории дхарм. Здесь, пожалуй, даже более всего были важны не столько собственно буддологические исследования, сколько превосходные издания канонических абхидхармистских и праджняпарамистских текстов, на которые как раз Розенберг меньше всего ориентировался²⁶.

Эти уточнения и дополнения в понимании буддийской теории дхарм в основном сводятся к следующему.

1. Абхидхармистская психологическая теория не является научной концепцией в нашем смысле этого слова прежде всего вследствие своей *замкнутости*: положения, имеющие силу в отношении *перечисленных* в текстах объектов, не могут быть перенесены на сходные объекты, поскольку последние *не перечислены*. Какая бы то ни было экстраполяция чужда абхидхармистской методологии.

2. «Состав дхарм» установлен в пределах каждой школы абхидхармы. Количество дхарм (в смысле состояний психики или сознания) конечно. Количество психических состояний вообще (равно как и актов поведения) *бесконечно*. Выражение «все – дхармы» следует понимать строго в том смысле, что «все, что входит в абхидхармистскую теорию, – это дхармы» (т. е., что, кроме дхарм, туда ничего не входит). Это выражение ни в коем случае не следует трактовать в смысле, что «все вообще – это дхармы», ибо, как уже было сказано выше, буддийская философия не занимается ничем «вообще». Равным образом указание на то, что «данный объект не является дхармой» или что «нет такой дхармы, как данный объект», следует трактовать строго в том смысле, что «данный объект не находится *в списке дхарм*». Все это, конечно, лишь постольку, поскольку речь идет о *психологическом* понимании дхарм, либо о понимании дхарм в «аспекте абсолюта» (в последнем случае мы могли бы сказать, что «никакая дхарма не является субстратом для данного объекта»)²⁷.

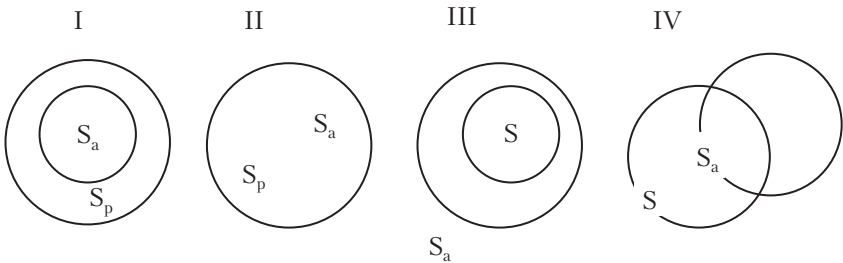
3. В то же время некоторые более поздние абхидхармистские тексты дают основания предполагать, что любое явление, любой факт феноменального мира субъектов-объектов могут быть истолкованы в смысле дхармы – как некоторого универсального субстрата психического существования.

4. Теперь стало возможным более точное понимание *личности* в смысле *теории дхарм*, и в частности – в смысле *набора дхарм*.

Исходя из этих текстов, можно представить всю совокупность дхарм²⁸ в виде некоторого универсального набора (all dharmas's set, universe's set – S_u), совокупность дхарм, могущих быть приписанными данному индивиду, – в виде *потенциального набора дхарм индивида* (individual's potential set of dharmas – S_p), и совокупность дхарм, в *действительности* реализованных данным индивидом, – в виде *набора актуализации* (individual's set of actualization – S_a).

Предполагается, что S_p неизвестен a priori, и что S_a неизвестен a posteriori. Предполагается также, что S_p всегда находится внутри S_u (т. е. что он не выходит за пределы S_u и заведомо меньше его). Тогда S_a будет предполагаться, что он может быть:

- I) меньше S_p и находиться внутри S_p ;
- II) равен S_p и совпадать с ним;
- III) включать в себя S_p ;
- IV) выходить за пределы S_p .



Чисто гипотетически можно допустить возможность перехода от *различий* в наборах к изменениям, превращениям одного набора в другой, иначе говоря, допустить идею перехода к *дхармической динамике личности*. Так, если предположить (I) естественно исходным соотношением S_a и S_p личности, то тем самым будет утверждаться тенденция индивидуального набора дхарм к актуализации всех дхарм S_p , т. е. тенденция $I \rightarrow II$ (S_p оказывается тогда естественным пределом развития личности, практически, очевидно, исключаяющим при $I \rightarrow II$ переход $II \rightarrow III$). Состояние II таким образом существует лишь в тенденции, а III остается идеальным абстрактным случаем соотношения S_a и S_p . Тенденция же индивидуального набора дхарм к выходу за пределы S_p , т. е. к актуализации дхарм S_u , не включенных в S_p , представляется совершенно самостоятельной. Тогда естественно предположить, что переходы $I \rightarrow II \rightarrow III$ и $I \rightarrow II \rightarrow IV$ маловероятны или невозможны, а переходы $I \rightarrow II$ и $I \rightarrow IV$ возможны. В принципе,

представляется также буддологически допустимым, что индивидуальный набор дхарм может ассимилировать и некоторые метадхармические (т. е. не входящие в S_u) состояния сознания в виде соотношения V.

В свете постулированного соотношения V можно интерпретировать и известные буддийские негативные формулировки типа «нет такой дхармы, как “живое существо”», «нет такой дхармы, как «душа». В этом случае может иметься в виду, что когда о чем-то говорится, что такой дхармы нет, то это означает, что ее нет в *универсальном наборе дхарм*. Вместе с тем соотношение V можно рассматривать как *выход, переход* в область более широкого набора дхарм, включающего в себя S_u , либо как переход в область другого набора дхарм, не пересекающегося с S_u .

5. И, наконец, буддологические исследования последних лет позволяют, опираясь на установленное Розенбергом соотношение феноменологического и абсолютного аспектов дхарм, сделать предположение о том, что буддийская философия *в принципе* допускала возможность существования некоторого абсолютного йогического «Я» как субстрата иллюзорного «Я» мгновенных состояний сознания²⁹.

6. Я столь подробно остановился на изложении Розенбергом теории дхарм именно из-за того, что она является ядром и основой всей и всякой буддийской философии. Но в то же время следует иметь в виду, что анализ этой теории *условен*, рассмотрение ее по аспектам (статическому, динамическому и т. д.) и сторонам (психологической, этической и т. д.) допустимо лишь в известных пределах. «В сущности, – заключает Розенберг свой раздел о теории дхарм, – теория дхарм составляет целую систему мировоззрения, и разложение ее на психологию и гносеологию, с одной стороны, и на метафизику и теорию спасения, с другой, сделано исключительно в интересах большей наглядности изложения» (С. 124).

7. Теперь я остановлюсь на чрезвычайно важном высказывании Розенберга о характере буддийской философской терминологии. Розенберг устанавливает в качестве непреложного правила при изучении любого буддийского философского текста *двойственное понимание смысла* философских терминов. Каждый термин может иметь первичное значение (как, например, для слова «индрия» *первичное значение* чисто физиологическое – «орган чувств», «анализатор»), и вторичное, уже специфически буддийское значение («индрия» уже в *психологическом* значении – «психическая способность»)³⁰. Но здесь подчеркивается именно *двойственность*, т. е. то обстоятельство, что, зная специфически буддийское значение термина, мы одновременно должны иметь в виду его «первое значение»³¹. Причем из текста

самого по себе это различие далеко не всегда явствует. Я думаю, что большинство буддийских философских текстов изучалось учениками только под руководством учителя; теперь же для нас живой язык этих текстов исчез – остались тексты!

Мне представляется, однако, возможным считать розенберговский принцип двойственности «принципом множественности понимания», ибо внутри самой буддийской философии почти всякий важный термин может одновременно иметь *более одного* специального значения.

Вторая часть книги, посвященная разбору классификаций дхарм и соотношений дхарм друг с другом, носит более частный буддологический характер и потому не представляет столь же большого интереса для философов-небуддологов, как первая. Но и она ярко талантлива и конкретна. Остановлюсь лишь на одном наиболее общем положении этой части.

С точки зрения Розенберга, классификация дхарм *не-формальна по преимуществу*. Существование каждого живого существа (напоминаю, что живое существо в буддийской теории дхарм есть длящийся континуум мгновенных вспышек дхарм – состояний сознания) регулируется рядом *генеральных естественных тенденций*. Например, тенденция к возмущению, замутнению психики (*сасрава*), тенденция к невозмущению психики, к ее деэнтропизации (*анасрава*), тенденция к неизменению, к инерции бытия (*санскрита*), тенденция к изменению, к прекращению феноменального бытия (*асанскрита*)³² и т. д. Дхармы же как бы естественным образом группируются по этим тенденциям, и эта группировка *как бы отражает* «селективную ассимиляцию» индивидом тех или иных дхарм в зависимости от того, какие тенденции регулируют психическую жизнь этого индивида.

В заключение позволю себе выразить глубокую признательность О.Ф. Волковой, Д.Е. Бертельсу и В.И. Рудому за советы и сведения.

Примечания

¹ Полное название книги: *Розенберг О.О.* Введение в изучение буддизма (по японским и китайским источникам). Ч. 2 // Проблемы буддийской философии: Петроград, Изд. ф-та вост. яз. Петроград. ун-та, 1918. Вместе с первой частью («Свод японского лексикографического материала»), изданной в 1916–1917 гг. в Петрограде, книга представляет собой магистерскую

диссертацию. В дальнейшем сноски на страницы этой книги даются в скобках. Второе изд.: *Розенберг О.О.* Труды по буддизму / Изд. подгот. А.Н. Игнатович. М.: Наука, 1991. 295 с. Сер.: «Б-ка отечеств. востоковедения» (Примеч. сост. – В. Л.).

² Здесь весьма важно иметь в виду двоякий смысл слова «буддология»: буддология как предмет, включающий в себя способы описания буддизма, как наука о буддизме, как своего рода «метабуддизм», и буддология как внутренний же (т. е. производимый внутри буддизма) теоретический интерпретирующий подход к фактам учения и прежде всего к учению о собственно буддах. Строго во втором смысле это слово употреблено в известной книге: *Valleé Poussin L., de la.* Bouddhisme. P., 1909. P. 248–273. На принципиальную важность различения этих двух смыслов обратила мое внимание О.Ф. Волкова в 1966 г., особо подчеркнув то обстоятельство, что исследователь в зависимости от целей и характера исследования может становиться и в положение человека, находящегося внутри изучаемой системы, и в положение наблюдателя своей собственной позиции.

³ Имеется несколько версий о смерти Розенберга. Согласно одной из них, он утонул, катаясь на лодке в Финском заливе; согласно другой – он умер около 1921 г. на Дальнем Востоке (от простуды или тифа), согласно третьей (документально более подтвержденной), скончался от скарлатины в Павловске в 1920 г. (см.: *Stcherbatsky Th.* Biograpische Skizze // *Rosenberg O.* Die Weltanschauung des Modernen Buddhismus in Fernen Osten Heidelberg, 1924). См. некролог: Мысль. I. Пг., 1922. С. 157–158.

⁴ *Valleé Poussin L., de la.* Op. cit. Необходимо отметить, что эта книга как бы подытожила все то, что было сделано в области изучения буддийской догматики во Франции и России с середины прошлого века.

⁵ См. *Щербатской Ф.И.* Философское учение буддизма. Пб., 1919. С. 3–5.

⁶ «Буддизм, как эпизод индийской философии и буддизм, как народная религия, являются двумя течениями в буддизме, которые хотя по времени и параллельны, но имеют каждое свою историю» (С. 48).

⁷ «Ценность систематической буддийской, и вообще индийской, философии заключается именно в том, что здесь известные нам проблемы проанализированы иначе. Поэтому особенно важно сохранять при изложении именно оригинальную буддийскую схему, не перелагая индийские идеи в рамки наших систем» (С. 55).

⁸ Он также не знал того, что с левой руки Леви-Брюля всякая «не онтология» (а, говоря иными словами, «всякое не связанное с европейской гносеологической традицией учение») стала пониматься как мифология или «реликтовое явление» магического (можно – шаманского!) мировоззрения. Такая точка зрения выражает, на мой взгляд, фундаментальное не-

понимание того обстоятельства, что в истории *древней* философии (равно античной и восточной) «онтологизированное» и «неонтологизированное» умозрение являются двумя вполне *равноправными* вариантами философии, генетически невыводимыми друг из друга и не могущими быть противопоставленными друг другу, как новое – старому или как аналитическое – нерасчлененному восприятию мира.

⁹ Понимание вещей объектно «как есть» (*санскр.* – *yathā bhūṭani*) в буддийской философии полагается низшей, но необходимой ступенью объективации человеческого сознания на пути к полному *переосознанию* (*санскр.* – *prañā*) мудрецом самого себя и мира. Иначе говоря, чтобы полностью изменить свою точку зрения на себя и вещи мира (а буддизм полагал такое изменение сущностью и ближайшей целью всякого духовного прогресса), необходимо *сначала* знать все «как есть» (*Bureau A. Recherches sur la biographie du Bouddha. P., 1963. P. 184–189*).

¹⁰ Эта далеко не демократическая концепция ясно прослеживается на всем протяжении истории буддизма, от палийских сутр, где философия полагалась лекарством, равно ненужным ни безнадежно больному (т. е. полному идиоту), ни окончательно выздоровевшему (т. е. достигшему полного пробуждения), до позднейших тибетских и санскритских текстов, где изучение философии приурочивается к определенной ступени эзотерического посвящения.

¹¹ «Понятие дхармы в буддийской философии имеет столь выдающееся значение, что *система буддизма в известном смысле может быть названа теорией дхарм*» (С. 83). Возможно, в этом вопросе отрицательным образом оказалось непонимание Розенбергом различий между каноническими и схоластическими абхидхармистскими текстами.

¹² То есть, возвращаясь к классическому примеру вайбхашиков, «Человек смотрит на солнце», здесь имеется в виду не бытие «смотрящего», не бытие «того, на что он смотрит», а психологическое бытие «смотрения». К статическому аспекту, на мой взгляд, следует отнести и рассмотрение известных *классификаций дхарм*, на которых я здесь специально останавливаться не буду.

¹³ У Розенберга это «мгновение» равно 0,01 сек (С. 311), согласно подсчетам G.P. Ranasinghe (*The Buddha's Explanation of the Universe. Colombo, 1957. P. 35–41*).

¹⁴ *Розенберг О.О.* О мирозерцании современного буддизма на Дальнем Востоке. Пг., 1919. С. 19–21.

¹⁵ Кстати, для более ясного понимания этого положения следует иметь в виду, что в буддийской философии существовало резкое разграничение в постановке вопроса о «самом себе» и о «себе» другого человека. Это разграничение в позднейшем буддизме выразилось в том значении, которое

придавалось проблеме «чужой одушевленности». Позднейшие буддийские мыслители, не отрицая положения о том, что, кроме «меня», существуют и другие существа, наделенные сознанием, вместе с тем полагали, что это положение несамоочевидно, что оно нуждается в особом доказательстве, причем в доказательстве «более сильном», нежели то, которое необходимо для подтверждения положения о существовании «меня». Ибо положение о существовании «меня» с их точки зрения обладает более высоким рангом достоверности. Все, что сказано по этому поводу в буддийской философии, можно было бы подытожить в словах «в буддийской философии души – нет, “Я” – условно, “чужое” “Я” – еще более условно» (см. об этом также: *Щербатской Ф.И.* Указ. соч. С. 8–21).

¹⁶ Кстати, на санскрите «дхарма» буквально и этимологически означает «несение», «то, что несет».

¹⁷ «Элементы» здесь следует понимать строго в смысле «психические состояния», «состояния сознания». Такое чисто психологическое понимание дхарм, вполне правильное, но не полное, не учитывающее «абсолютного аспекта», было введено в буддологию г-жой Рис Дэвис (см.: *Mrs. Rhys Davids C.A.F. Dhammasaṅgaṇī*. L., 1921; *Eadem. Introduction // Buddhist Psychology*. L., 1924).

¹⁸ При этом следует неукоснительно иметь в виду, что каждое отдельное, единичное психическое состояние, согласно абхидхарме, имеет своим субстратом именно одну дхарму и что каждой отдельной дхарме, взятой в абсолютном аспекте, соответствует только одно феноменальное состояние, субстратом которого она является.

¹⁹ См.: *Conze E. Buddhist Meditation*. L., 1956.

²⁰ Применительно к индийским философским школам существовало разделение на реализм и не-реализм. Реализмом по традиции полагается такое учение, которое исходит из наличия некоторой высшей реальности (*paramārtha*), не-реализмом полагается учение, отрицающее высшую реальность, будь она материальной или духовной. Эта традиционная древнеиндийская дихотомия дополняется известным делением школ индийской философии на астику и настику (астика признает высший авторитет ведийских текстов, а настика не признает высшего авторитета ведийских текстов).

²¹ То есть – мгновенных психических состояний.

²² «Состояния» – как в смысле «дхармы», так и в смысле актуализации дхарм, которые в данный момент есть в «наборе» у данного человека.

²³ См.: *Obermiller E. The Doctrine of Prajñāpāramitā as exposed in Abhisamayālaṅkāra and its Commentaries*. Acta Orientalia, 1923.

²⁴ Ф.И. Щербатской так и не сумел стать на полностью автономную точку зрения. Из всех буддологов, смотрящих на буддизм из мира европейской культуры, он был несомненно самым результативным. Его парал-

лели (например, параллель буддийской теории мгновенности с концепцией А. Бергсона, параллель буддийского «принципа пустоты» с теорией относительности и т. д.) весьма убедительны, но они все же остаются параллелями, не связанными с имманентным содержанием буддийской философии (см.: *Stcherbatsky Th. The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word "Dharma".* L., 1923).

²⁵ См.: *Schayer S. Ausgewählte Kapitel aus Prasannapada.* Krakow, 1931.

²⁶ Следует отметить прекрасную серию публикаций *Nalanda-Devanagari-Pali Series* и, конечно, прежде всего издание: *Dhammnasaṅgaṇī (Abhidhamma Piṭaka, v. I)* / Gen. ed. J. Kashyap. Nalanda, 1960; *Dhammnasaṅgaṇī* / Transl. par A. Bareau. P., 1951, а также издания и переводы текстов, сделанные Э. Конзе, особенно: *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā* / Transl. by E. Conze. Calcutta, 1958.

²⁷ Употребление слова «объект» здесь нетерминологично, ибо в абхидхарме он включает в себя и «субъект». В то же время остается неопределенным, как трактовать в смысле дхарм просто положение о том, что того-то и того-то нет.

²⁸ Здесь не имеет значения, какая именно классификация дхарм имеется в виду.

²⁹ См.: *Takakusu J. The Essentialsof Buddhist Philosophy.* Honolulu, 1949.

³⁰ Здесь неважно, какое из этих значений ближе к *этимологически* исходному (в данном случае – второе).

³¹ Розенберг полагает, что «первое» значение обычно оказывается первичным и *исторически*, т. е. относящимся к добуддийскому периоду индийской философии.

³² Здесь эта тенденция может иллюстрироваться фигурой V предыдущего параграфа.

УХОД ДАНДАРОНА

Реминисценция

Блестящий наследник монгольской йогической традиции Северного (Тибетского) буддизма и одновременно талантливый продолжатель русской традиции классической востоковедной науки – буддологии, Дандарон умер утром 26 октября 1974 г., на середине пятилетнего срока своего третьего заключения в исправительно-трудовом лагере на берегу Байкала в возрасте 60 лет. Всего в своей жизни он пробыл в тюрьмах и лагерях около 22 лет¹. Так кончилась история его «буддийского процесса», прошедшего в конце 1972 г. и завершившегося пятилетним сроком ему и заключением в психбольницы четырех его учеников. Процесс был широко освещен в прессе, смерть Дандарона также не прошла незамеченной, и ни о том, ни о другом я не буду здесь подробно писать. Речь пойдет о иных вещах, представляющихся мне сейчас, после его смерти, очень значимыми именно в связи с его жизнью и смертью.

Заметку об этом удивительном человеке я хочу начать с разговора об одном престранном явлении, которое просуществовало в России, пожалуй, лет 50–60 и которое я бы назвал не менее странным словом «имперская культура» (именно *имперская*, а не императорская). Название это чисто условное. Оно подразумевает существование определенной, хотя и чисто элитарной, но при этом весьма обширной, *открытой* и абсолютно наднациональной культурной

Впервые опубликовано: Континент. 2012. № 151. С. 210–214.

среды. Складывание и развитие этой среды так долго никто не хотел увидеть за проклятыми ярлыками «немец», «русский», «поляк», «еврей», «калмык»², «иноверец» – за той страшной болезнью обозначений, которой не избежали даже великие этого места, даже Достоевский, даже Чехов, меж жизнями которых «имперская культура» и стала самой собой.

И вот в чем сущность этого явления: какие бы диковинные и, казалось даже, чуждые русской культуре по конкретному содержанию вещи ни являлись на ее периферии, какие бы неожиданные импульсы ни возникали вне основного ее течения, они неизбежно «затягивались» в нее, сливаясь с общим ее потоком и сообщая ей особую универсальность и особое разнообразие. Она ничего не гнала из себя, но стремилась вобрать в себя все как *свое* (но только на высшем, элитном уровне своего существования).

В самом деле, когда пожилой Осип Манделштам возвращался в свою «буддийскую Москву» (выражение, употребленное им не единожды), молодой Бидья Дандарон еще только собирался в не совсем пока еще «дебуддизированный» Ленинград – кары на буддологов пришили через пару лет.

А когда Дандарон родился, то уже достраивался буддийский храм в Петрограде, построенный на деньги бурятских и калмыцких скотоводов и православных академиков³.

Но пойдем еще дальше назад, перескочив через три четверти столетия, и мы обнаружим, что в России изучение северного буддизма началось почти тогда же, когда оно началось в Англии. А немного позже, в 50–60-х годах прошлого столетия, первые доклады о живом буддизме стали публиковать и соотечественники Дандарона в православной же, конечно, и вдобавок – Императорской академии наук. Прошло еще лет 20, когда буряты и калмыки, не переставая быть бурятами и калмыками, объясняли православным, лютеранским и даже неверующим русским профессорам религию и философию буддизма. И не на правах туземных информантов, а на правах *коллег*. Это не было русификацией, ассимиляцией, абсорбцией – ни один из этих мрачных дурацких терминов здесь неприменим. Просто здесь уже работала во всю элитная культура. Только внутри нее и могла возникнуть русская наука о буддизме с плеядой славных имен: Минаев, Васильев, Позднеев, Ольденбург, Цыбилов, Щербатской, Обермиллер, Востриков... Эта культура не боялась буддизма и не превращала его в диковинку для туристов; буддизм просто становился ее фактом, ее феноменом⁴.

Когда Дандарон в возрасте четырех или пяти лет был объявлен перевоплощением одного умершего буддийского святого и провоз-

глашен духовным принцем Бурятии, то в Петрограде уже погиб молодой Розенберг: то ли в Финском заливе утонул, то ли от тифозной горячки умер, то ли в пожаре сгорел, – уже в 1921 г. было трудно установить, что послужило истинной причиной смерти в 1919 или 1920 автора единственной в своем роде книги «Проблемы буддийской философии».

В «ласковые» 20-е годы, когда бурятский буддизм, как и русское православие, пережил волну обновленчества и коллективизма в духовной иерархии (что не помешало 30-м годам равно «вывести в расход» новых вместе со старыми), мальчик Дандарон учился у лам йогической практике медитации, тибетскому и старомонгольскому. В это время его духовный наставник, крупнейший буддийский мистик Цеденов, и его отец, ближайший сподвижник последнего, уже погибли или исчезли из Бурятии, а академику Федору Ипполитовичу Щербатскому, еще директору Института буддийской культуры в Ленинграде, был любезно предоставлен в помощники славный простой парень в кожаной тужурке.

Когда, наконец, в «справедливые» 30-е годы молодой Дандарон приехал учиться в Ленинград, он нес в себе незаурядные возможности буддологических свершений. Снова, как в «серебряные» 10-е, тибетская Монголия пришла учить и учиться... Дандарон уже тогда очень много знал – плод не только врожденного таланта и поразительной буддологической интуиции, но и богатейших сведений о тантристском буддизме, полученных в раннем послушничестве. Но в буддологическом Ленинграде жизнь становилась столь странной, что даже старожилам было не разобраться, а не то что гостям из Забайкалья. Я не знаю, успел ли за два года «разобраться» Дандарон, но он успел многое сделать в пополнение своей буддологической эрудиции, не говоря уже о превосходном русском языке. Да если бы и разобрался, навряд ли это ему помогло бы, когда в конце 37-го он был арестован, не то как буддийский шпион, не то как конспиратор. Обермиллер к этому времени уже сгорел в чухотке, а Востриков был взят почти одновременно с Дандароном. В буддологии остался один Щербатский. В Бурятии все, что осталось от монастырей и молелен, было растоптано местной прогрессивной молодежью, а все, что осталось от монахов-лам, поехало на... Правда, на восток от Забайкалья не очень уж поедешь – скоро Тихий океан. Но можно и на север – мы не догматики географии. Да и немного от них осталось.

В тюрьме Дандарон был страшно пытан. Потом – голод и стужа лагерей. Потом – крошечное «окно» – менее чем в год освобождение после войны и, по известному приказу, повторное заключение. И так

до середины 50-х годов. Все это время – более 18 лет – размышления о буддийской философии, чтение молитв, йогическая практика. И все это – в проекции на лагерную жизнь. И кого здесь только нет... И коммунисты, и эсеры, и белые, и красные, и черные, и желтые. Тут уж не российская, а прямо мировая империя в микропрототипе. Да и не в таком уж «микро». Буддийской работе помог чудной случай. После разгрома Квантунской армии летом 45-го «с налета» хватанули лам из какого-то якобы сопротивлявшегося монастыря. Те из них, кто доехал до лагеря, стали на долгие ночи и дни буддистическими собеседниками и сотрудниками Дандарона. Вокруг них постепенно сложился своего рода буддийский круг, опять же такой пестроты, которую мог явить только лагерь того времени: здесь и бывший профессор из бывшего Института красной профессуры, и бывший немецкий журналист, и бывший секретарь обкома, и бывший... Они занимались буддийской философией и йогой, но главное – осмыслением своей собственной жизни и своего собственного положения *в смысле* буддийской философии и йоги. В течение нескольких лет Дандарон руководил этими занятиями. Это не было испытанием буддийских принципов или этических идеалов; скорее, это явилось *особым опытом*, произведенным людьми над самими собой, ибо только в таком опыте и можно видеть сущность практического буддизма (любой эксперимент над кем-либо, кроме себя самого, в буддийской этике запрещен *абсолютно*, будь то эксперимент физиологический, психологический, этический или социальный). Вспоминая о лагере, Дандарон часто повторял, что странствующему из рождения в рождение буддисту очень полезно родиться в России. И, смеясь, добавлял: «Заметьте, я говорю “буддисту”, а не “буддистам”», – это очень значимая поправка. Пока Дандарон был в лагере, с буддологией в России просто ничего не происходило. Давно умер Щербатской. Давно погиб в лагере Востриков.

В середине 50-х годов почти одновременно произошли два события. После лагерных странствий возвратился в Россию Дандарон. После странствий по Индии, Центральной Азии, Китаю, Европе и Америке возвратился в Россию Юрий Николаевич Рерих – превосходный буддолог, феноменальный знаток Тибета и Монголии. Замечательно, что одним из его первых вопросов мне, в то время его подчиненному по службе и ученику, было: «Вы знаете Дандарона?» Я сказал, что не знаю. Юрий Николаевич улыбнулся и сказал: «А я знаю». И вдруг снова началась буддология, как никогда или как когда-то. Стали переводиться и издаваться буддийские тексты. Появились новые серьезные статьи, трактующие самые сложные вопросы

религии, метафизики и психологии буддизма. Над буддийскими проблемами работали не только молодые индологи, но и молодые китаисты, цейлонисты, вьетнамисты (старых не было). Дандарон наезжал в Москву и Ленинград изредка. Очень много работал, писал, переводил с тибетского, толковал тексты, описывал и систематизировал рукописи и ксилографы.

Мы не побыли с Рерихом и трех лет. Этот странник умер еще нестарым от разрыва сердца. Я не знаю почему, но после его смерти мне стало ясно, что буддология без буддизма – вещь почти невозможная или очень трудная (это положение – субъективно и может иметь силу только в отношении одного человека). Другой же странник продолжал работать. С середины 60-х годов Дандарон занимается истолкованием основных положений буддийской философии для обогащения и развития современного философского и научного знания. Одновременно он занимается истолкованием ряда основных положений современного философского и научного знания *в смысле и для* осознания их в духе буддизма, стремясь выработать новое осмысление традиционной буддийской метафизики. Скрупулезно и детально занимается Дандарон и объяснением основных положений теории и практики буддийской медитации. Постепенно стали появляться ученики – из Ленинграда, Москвы, Прибалтики, Украины, Бурятии. Он любил говорить, что это не они идут к нему в Улан-Удэ, а буддизм идет на Запад. И он говорил еще одну вещь, которая хоть на первый взгляд и кажется удивительной, но на самом деле в высшей степени связана с самим буддийским духом релятивизма: именно Дандарон, который был столь тесно связан с древней традиционной почвой северного буддизма, утверждал, что у буддизма *нет места*, как *нет времени*, эпохи, и что буддизм странствует, не зная народов, стран и климатов, ренессансов и декадансов, обществ и социальных групп. Это не значит, что буддизм отрицает все это, – буддизм ничего не отрицает. Это значит лишь, что буддизм *не знает этого*, что это – не его дело. Что очень характерно для отношения к Дандарону местных бурятских властей, так это то, что они ненавидели его именно за его принадлежность к их духовной традиции, к традиции, ими же самими и отвергнутой. Что касается другой, важнейшей стороны его проповеди – проповедуемого им философского универсализма буддизма, – то эта сторона была им просто недоступна, ибо они уже отступились от традиции. И Дандарон как бы служил живым напоминанием об их отступничестве от прежней культуры и о невозможности реального принятия ими никакой другой, хотя сам он, будучи человеком глубоко позитивного склада, никогда не имел в виду

упрекать их за это. Когда в начале 70-х годов Дандарон при помощи друзей построил на своей родине в Кижинге памятные сооружения (так называемые *ступы*) своим учителю и отцу (мать его умерла в 1971 г. в возрасте около 100 лет), то соотечественники с жуткой злобой уничтожили оба памятника; так жаждали они своего нового и не существующего, межеумочного «не бурятского – не русского» самоотождествления.

Затем – осень 1972 г. Новый арест. Процесс. Лагерь. Смерть. Так произошел уход Дандарона из этого рождения и, возможно, из этого места.

Дандарону удалось в нынешней России быть одновременно ученым-буддологом, буддийским философом и буддийским йогом. Значит, это возможно.

1975

Примечания

¹ Один французский журналист, которому я об этом рассказывал, сказал, что голые цифры ему ни о чем не говорят и что ему надо понять, много это или мало по местным масштабам. Я ответил, что и по «местным» – вполне достаточно и что, по-моему, ему следует подумать об этих вещах еще до «мягкой» реализации (он в нее свято верит) его маоистских идеалов.

² Вспомните пушкинское «и друг степей калмык». Я думаю, что Пушкин был идеальным предтечей именно такой культуры.

³ Сейчас в храме размещена лаборатория эволюционной морфологии, где препарируют животных. Это – не для ужаса, а для смеха. Всякая «аккультура» неосознанно создает свою символику.

⁴ В официально православном Забайкалье стояло не менее сотни буддийских монастырей, которые потом как языком слизала официальная свобода совести.

К ПОНИМАНИЮ ТОЛСТЫМ БУДДИЗМА¹ (по недатированной рукописи)

В этой теме я хотел бы выделить только одну линию – чисто философскую. И внутри этой линии я сосредоточиваюсь только на одном аспекте – чисто буддологическом. При этом я понимаю абсолютную неизбежность того, что моя точка зрения будет чисто внешней. То есть позиция, с которой я смотрю на идеи Толстого, наблюдаю их, никак не может быть отождествлена с моими собственными убеждениями. То есть, (и это крайне важно подчеркнуть) *сейчас* моя точка зрения – это точка зрения буддийской метафизики, в смысле которой то, о чем думал, говорил и писал Толстой, есть *сознание*, а не литература, культура или история. И тогда я сам, думая, говоря и пиша о Толстом, оказываюсь сознательно *чужим, внешним* не только его культуре, но и своей собственной. Если речь все-таки пойдет о культуре, то лишь в той мере, в какой культура уже оказалась *проработанной* в теории сознания, полностью потеряв при этом свою культурную конкретность и специфику. А отсюда методологически следует, что немногие употребляемые здесь культурно-исторические понятия также надо понимать только в их метафизическом значении.

Начну с буддистической интерпретации Толстым религии вообще («Что такое религия и в чем сущность ее?» (1902) // Собр. соч. Т. 35. С. 167–198): «Сущность религии всегда понималась и теперь понимается... как установление человеком его отношения к бесконечному существу или существам, власть которых он чувствует над собой». Заметим сначала, что для Толстого буддизм есть – наряду с христианством, иудаизмом и даосизмом – один из образцов религии

вообще. И дальше, уже непосредственно о буддизме: «Буддист понимал и понимает свое отношение к бесконечному так, что он, переходя из одной формы жизни в другую, неизбежно страдает, страдания же происходят от страстей и желаний, и поэтому он должен стремиться к уничтожению всех страстей и желаний и переходу в нирвану». И еще о буддизме там же: «...другой же человек [буддист], определив свое положение тем, что он проходил и проходит различные формы существования и что от его поступков зависит более или менее его лучшее и худшее будущее, будет в жизни руководиться этим своим определением». И, наконец (по тексту несколько ранее), опять формулировка о сущности религии вообще: «Истинная религия есть такое согласное с разумом и знаниями человека установленное им отношение к окружающей его бесконечной жизни, которое связывает его жизнь с этой бесконечностью и руководит его поступками».

В кратком и приблизительном комментарии только на эти места текста, места, далеко не самые «метафизически жесткие» (достаточно вспомнить толстовское «Евангелие от Иоанна»: «Вначале было разумное понимание жизни»), я позволю себе сначала одно общее замечание. Толстой воспринимал буддизм в рамках своего «очистительного», протестантского отношения к христианству. То есть, понимая христианство как «восстановление закона» и себя как «объяснителя» христианства, он и Будду понимал как реформатора брахманистской религии. Здесь совершенно неважно, правильно это или нет *исторически*. В самом же буддизме соотношение как с брахманизмом (о котором Толстой упоминает там же, говоря о буддизме), так и с любой другой религией осознавалось как *несуществующее* (т. е. ни «да», ни «нет», а как бы «не»). Так что ни о «восстановлении», ни о реформировании («изменение формы»), ни о религиозном протесте не могло быть и речи. В буддийской философии вместо «Я» (атман-брахман), центральной онтологической категории брахманизма, существовало понятие «Дхармы» (Учение-Сознание). Но Дхарма не фигурировала как «вместо» (сказать об англичанине, что он говорит по-английски вместо того, чтобы говорить по-русски, было бы бессмыслицей), а фигурировала как *другое, само по себе*. Толстой считал, что Будда в своем учении, Дхарме, призывал людей понимать не то, что непонятно – «Я», Душа, – а то, что понятно или, по крайней мере, понимаемо («положение человека в мире» – как пример понимаемого). Но в буддизме Дхарма полагалась непостижимой. Толстой думал, что Будда в своем учении делает *непонятное понятным*, но в самих буддийских текстах идея была скорее противоположной – устанавливалось методологическое различие между понятным и непонимаемым.

В той же статье Толстой говорит: «Вера не есть надежда и не есть доверие, а есть особое душевное состояние. Вера есть осознание человеком такого своего положения в мире, которое обязывает его к известным поступкам». Заметим, что здесь выстраивается целый ряд *состояний* – вера, сознание, положение, поступки... Ряд, в котором производятся и отождествления этих состояний типа «вера есть особое душевное состояние», «вера есть сознание» и т. д. И то и другое можно рассматривать как рационалистическую репрезентацию Толстым *того*, что в буддийской философии не было рационалистически репрезентировано. Так, скажем, «вера есть особое душевное состояние» вполне соответствует буддийскому «вера есть особое состояние сознания». Но из этого в буддизме никак не следует, что «вера есть осознание человеком своего положения в мире». Во-первых, потому что мир, согласно Дхарме, нереален. Во-вторых, потому что в мире у человека не может быть *своего* положения (кстати, здесь одно не вытекает из другого).

Толстой непрерывно обращается к человеческой природе, которая у него не противопоставлена разуму; она сама *как бы* разумна. То есть жизнь человеческая *может* быть разумно понята, потому что сама она разумна. Можно было бы заметить, что это – типичная смесь руссоизма с гегельянством, если бы не тот очевидный факт, что сам Гегель был во многом (и вполне осознанно) руссоистом. Ведь это он, а не Кант действительно произвел протестантскую реформу в европейской философии, хотя в России 20-х – 30-х годов прошлого века Гегеля восприняли *как такового*, т. е. *вне* его негативного, протестантского рефлекс на предшествующую европейскую философию. Но буддизм не был рефлексом *ни на что*. Там, где Толстой видит понимание жизни (слова «понимание» и «понимать» употребляются им на протяжении сорока страниц этой статьи не менее 40 раз), сам буддизм видит только определенное состояние сознания. Состояние, хотя и *феноменальное*, но не трансцендентное высшей реальности сознания, Дхарме. Так что один понимает одного, другой – другого. Да, все состояния сознания «связаны с разумом, проникнуты им, причастны ему», но этот разум в буддийском понимании этого слова – в сознании, а не в жизни. Он не природен. Природа и жизнь не разумны и не могут пониматься как разумные, т. е. там, где Толстой искал монизм (Абсолют Бесконечного) и движение к нему через понимание человеком своей связанности с ним, – там буддийская метафизика находила дуализм «Запредельного» (Дхарма, Нирвана) и феноменальных состояний сознания. Притом что ни одно из этих

состояний сознания не давало и не могло дать гарантии выхода, трансцензуса к «Запредельному».

Толстой сетовал в этой статье (как и Чаадаев за полстолетия до него), что культурные люди не религиозны. Бердяев сетовал на то, что люди религиозные (и толстовцы в том числе) не культурны. В рамках этой совершенно чуждой буддизму проблематики понимание, знание и разум сливались у Толстого в единый рационалистический комплекс, в смысле которого буддизм осознавался как *система протестантской этики*. И такое осознание Толстым буддизма было неизбежно в силу его убеждения в том, что культура должна быть реформирована религией.

Нам остается еще одна, может быть, самая важная вещь – проблема умопостигаемости в ее понимании Толстым. Владимир Соловьев в «Трех разговорах» не просто издевался над Толстым за рационализм. Он видел в толстовстве – как в идеологии – суеверное отношение к разуму. Позднее Шестов, который самого Соловьева считал почти полным рационалистом, нашел в толстовской прозе *описание откровения смерти*. Но Шестов увидел и другое. Откровение у Толстого происходило тогда, когда человек *сам понимал*, что перед лицом все – ничто. И когда Толстой говорит о понимании человеком «смены форм существования» («смена» есть смерть), то как сами эти формы, так и их смена осознаются Толстым как *умопостигаемое*. Иначе говоря, для Толстого страх конкретной смерти есть страх, т. е. эмоция, в то время как *смерть как феномен* может быть *осмыслена*. В буддийской философии смерть – это одно состояние сознания, страх – другое, а осмысленность – третье. Проблемы умопостигаемости здесь просто нет. (Пониманию Толстым буддизма мешало, между прочим, и то обстоятельство, что Толстой видел проблему там, где не было ответа на поставленный вопрос.) И Шестов прекрасно осознавал это, полагая, что на уровне *человеческом* Откровение и происходит, когда все эти три вещи становятся *одной*. Но вопрос об источнике, причине откровения у Шестова решается так: причина в бесконечности, а не в соотносящем себя с бесконечностью человеке. Сам же Толстой считал, что причина – в человеке, который (а не бесконечность) устанавливает это соотношение. Согласно буддийским текстам, ответа на этот вопрос быть не может. Но не потому, что объект непостижим, а оттого, что сам вопрос не может быть задан умопостигаемым образом («здесь нет умопостижения»). И не то чтобы сама смерть у Толстого выступала как *понятное*, – нет, но смерть выступает как условие изменения взгляда на жизнь, и как таковая она может и должна быть понята. То есть она является *понимаемой*. Тогда бесконечное тоже

умопостигаемо. То есть человек не может понять бесконечное в смысле конкретного знания того, что оно есть само по себе, но он постигает бесконечное в понимании своего отношения к нему. В этом, пожалуй, главный момент, определяющий философское отношение Толстого к буддизму и неполноту этого отношения. Отношение бесконечного к человеку остается у Толстого *вне* проблемы умопостижения; «трансцендентное» отсутствует, а «имманентное» фигурирует только на уровне прагматики установления человеком своего отношения к тому, что *он* понимает как бесконечное. Бесконечное у Толстого – это сущностно-содержательное понятие, а не «пустой класс» по логической импликации (каковым образом бесконечное и истолковывалось в буддийской метафизике). Оттого-то и «религия вообще» фигурирует у Толстого как некоторая, *одна и та же* умопостигаемая сущность, в которой разные *состояния*, такие как вера, знание, понимание, являются одним и тем же. Таково же и его определение даосизма: «Так что сущность учения Лао-Тзе есть та же, что и сущность учения христианского... в проявлении, посредством воздержания от всего телесного, того духовного божественного начала, которое составляет основу жизни человека» (Собр. соч. Т. 40. С. 351; статья написана в 1909 г.).

В заключение я приведу несколько общих мнений, характеризующих Толстого в отношении русской религиозной ситуации, в контексте которой он мыслил о буддизме.

Освальд Шпенглер, человек, русской культуре совершенно чуждый (в то время, замечу, как его предшественник Ницше русскую культуру глубоко любил), говорил о Толстом как о западнике и противопоставлял его в этом смысле Достоевскому. Здесь важно иметь в виду, что Шпенглер смотрел на Толстого извне и что для него критерии западничества и славянофильства оставались чисто формально-историческими.

Лев Шестов, метафизически анализируя «хозяин и работник» (в книге «На весах Иова»), объясняет, что вся *внутренняя* религиозная ситуация Толстого сводится к одной формуле – отказ от рационализма как *конечный* итог религиозных исканий. Согласно Шестову, Толстой отбрасывал *свой собственный* рационализм, с которым он жил до самой смерти, – жил и отбрасывал, так сказать. В то время как Достоевский, в противоположность Толстому, отрицал рационализм *в другом, в других* – в нем самом его не существовало или, говоря точнее, Достоевский употреблял крайне рационалистические *формы описания* мыслей и жизней *других* людей.

Евгений Львович Шифферс, рассуждая о конфликте Толстого с православием, говорил так: «В России не было реформации,

и оттого любые внутренние центробежные движения в Церкви *объективно* оказывались либо “как бы католическими”, либо “как бы протестантскими”. И опять же, говоря объективно, Толстой был отлучен от церкви потому, что *не было* реформации».

Василий Васильевич Розанов, сопоставляя судьбу православия с судьбой католичества, говорил, что на Западе были Реформация и инквизиция, а в России не могло быть инквизиции, но была революция, потому что не было реформации.

Я думаю, что во всех четырех положениях содержится одна и та же весьма простая мысль: Толстой – рационалист, теоретически отрицающий культуру (в его представлении искусственную, паразитическую) и связанную с этой культурой церковь. И в этом отрицании он – протестант без реформации. Я здесь вкладываю в слово «протестант» конкретный смысл, ибо ни Достоевский, ни Розанов, несмотря на все их «вариации» (по Розанову, флюктуации, флюксии) в понимании православия, не были и не могли быть вероучителями, а Толстой – был. И в этом смысле можно сказать, что, как православный, Толстой был гораздо более протестантом и вероучителем, чем Владимир Соловьев (опять же как православный) был католиком и вероучителем.

Примечание

¹ Рукопись этой статьи, присланная мне Людмилой Пятигорской, отличается от опубликованной в издании: *Пятигорский А.М. Избранные труды* (Сост. и общ. ред. Г. Амелина. М.: Шк. «Яз. рус. культуры», 1996. С. 251–255) – статьи «Толстовская трактовка буддизма». – *В. Л.*

ПОСЛЕСЛОВИЕ

Хотя А.М. заведомо отрицательно относился к любой попытке объяснить идеи философа национальностью, влиянием семьи, учителей, культурным «контекстом» его мышления, и т. п., интересно отметить, что когда он говорил о самом себе (чего очень не любил делать, особенно когда его спрашивали), то представлял дело так, что его и вовсе не было бы, если бы не учителя и окружавшие его люди – и начинал рассказывать историю о дедушке, купце первой гильдии, отце инженере-металлурге, о безумной сестре его матери, о друзьях отца, о дворовых мальчишках, об обитателях «курилки» в Ленинке. Поражает, какое значение он придавал тому, что ему говорили, как любил цитировать других и никогда себя, вплоть до того, что мог легко приписывать друзьям собственные слова*. Само по себе это качество удивительно, ведь мы обычно больше помним то, что говорим сами. Чем бы оно ни объяснялось: потребностью избежать

* Людмила Пятигорская рассказала мне, как друзья обвиняли А.М. в «бессовестном вранье» (это касалось как русских, так и англичан). – в том смысле, что «цитируемый» категорически отрицал, что когда бы то ни было говорил что-либо подобное тому, что ему приписывал А.М. К примеру, его коллега Одри Кантли жаловалась, что то, что она услышала от А.М., он впоследствии приписывал ей (в частности, она попросила Людмилу убрать ее фамилию как соавтора одного текста А.М., к которому она, по ее словам, не имела никакого отношения); а математик Юрий Сафаров умолял убрать из книги «Мышление и наблюдения» ссылки на него, мотивируя свою просьбу «страхом», тем, что ведь его начнут спрашивать, а он понятия не имеет, о чем идет речь.

автобиографичности* или просто любовью – ребяческой и наивной – к розыгрышам и мистификациям, одно можно сказать с уверенностью – он позволял другим чувствовать себя важнее и умнее его, а это признак очень сильной, внутренне цельной личности. Такие люди будто вылупливаются из яйца во всем оперении и в течение жизни только разворачивают свои крылья, т. е. проявляют то, что было заложено с самого начала. Они всегда верны себе и в серьезных делах и даже в мелочах, поэтому органически неспособны приспосабливаться к требованиям среды, обязывающим к каким-то чуждым их натуре жестам и формам поведения**.

Это послесловие вводит в мир, в интеллектуальное пространство, в котором А.М. «случился» и «случался» (он не любил слово «существовал») прежде всего как «буддистический» мыслитель и буддолог. Особенность индийской философии, и буддийской в частности, состоит в том, что она является философией «от первого лица», т. е. мышление буддийского философа соответствует его личному мировоззрению и образу жизни, в отличие от распространенной установки западного философа, воспринимающего свои занятия философией как причастность к «объективному знанию», освобожденному от субъективности. Поэтому мое послесловие, затрагивая какие-то аспекты буддизма (чтобы читатель, незнакомый с этим учением, мог представить, о чем идет речь), истории буддологии, семиотики, психологии в России и за рубежом, будет целиком посвящено мышлению А.М. в его индологических и буддологических изысканиях – тому, как оно работало.

* А.М. относился к биографии как чему-то незначительному, особенно когда речь шла о биографии философа: «Реальный философ, начав философствовать, отбрасывает и свою, и чью бы то ни было биографию. Биография нейтрализует самые интересные точки в мышлении» (Из выступления на чтениях памяти Г.П. Щедровицкого (С. 2) см. на сайте: Архив Чтений памяти Г.П. Щедровицкого (<http://www.fondgp.ru/lib/chteniya/xii/mat/5/introduction>)).

** Мне приходилось бывать на лекциях А.М. на философском факультете МГУ в 1973 г. Поражал весь его вид, по тем временам необычный: ни галстука, ни рубашки, какой-то домашний свитер и пиджачок, всклокоченные волосы, неизменная трубка, манера ходить из угла в угол и жестикулировать. В Англии в SOAS он вел себя точно так же. Про него рассказывают такую историю: в Лондон приехала делегация советских ученых. Один из востоковедов этой делегации спросил декана факультета, на котором преподавал А.М.: «Сумел ли наш Саша Пятигорский приспособиться к английским реалиям, “притереться” к англичанам, освоиться?» Декан помолчал, вздохнул и сказал: «Вы знаете, мы тут все как-то пытаемся приспособиться к Саше Пятигорскому – и уже можем похвастаться некоторыми успехами. Может быть, мы еще недостаточно к нему “притерлись”, но мы стараемся...»

А.М. оставил воспоминания о своих учителях Юрии Николаевиче Рерихе и Бидии Дандаровиче Дандароне, в которых он сам формулирует, что именно в их личности или в том, что они говорили и делали, было для него «уроком». Он также писал и о Московско-тартуской школе, в работе которой принимал живейшее участие, и своем отношении к ее идеям. Эти воспоминания ценны еще и тем, что в них он предстает перед нами не только как источник важной и интересной информации о замечательных людях, но и как свидетель эпохи 1950–1970-х годов. Свидетель, своим острым и ярким пером передающий «блеск и нищету» этого сложного времени. В моем очерке я часто обращаюсь и к воспоминаниям об А.М. его друзей и коллег.

Насколько можно судить по разным мемуарным материалам, к изучению буддийской философии А.М. подтолкнул его близкий друг Владимир Николаевич Топоров. Сам Топоров основательно познакомился с ранним буддизмом*, переводя с языка пали популярный буддийский текст «Дхаммапада» («Путь Дхаммы»)**. Он же, по признанию А.М., сказал ему, что изучать буддийскую философию можно лишь в том случае, если уже обладаешь собственной философией. В то время А.М. уже серьезно занимался Индией***, был тамилстом**** и уже опубликовал словарь и книжку «Материалы по изучению индийской философии» (М., 1962). Владимир Николаевич очень высоко оценил эту книгу, но при этом с явным удовлетворением отметил эволюцию А.М. от увлечения индуизмом, вишнуизмом, шиваизмом, кришнаизмом и другими направлениями «древнеиндийского язычества»***** к занятиям буддизмом. Убедая А.М. заняться буддизмом, Владимир Николаевич называл буддизм

* Увлёкся в чисто интеллектуальном смысле, а не в религиозном. Известно, что Владимир Николаевич был глубоко верующим православным человеком.

** Дхаммапада / Пер. с пали, введ. и коммент. В.Н. Топорова; отв. ред. Ю.Н. Рерих. М.: Изд-во вост. лит., 1960.

*** Из его воспоминаний следует, что А.М. увлекся Индией и начал читать книжки по индийской философии, когда работал учителем средней школы в Сталинграде после окончания МГУ.

**** В Институте востоковедения АН СССР тех лет (конца 50-х – начала 60-х годов) изучали только «живые языки», изучение санскрита вообще не предполагалось. А.М. выбрал тамильский язык, поскольку на нем существовала богатая религиозно-философская литература.

***** Для того чтобы объяснить, почему В.Н. использует такой христианоцентристский термин, нужно вникать в его личные убеждения, что в данном контексте неуместно.

«самым ценным в индийской культуре и в индийской религии». По его словам, буддизм вмещал в себя строгую науку – высшее достижение неаристотелевской логики (Дигнага, Дхармакирти). Еще Владимир Николаевич отметил серьезный интерес Пятигорского к шаманизму («тут он был в своей тарелке, но склонен был к преувеличениям») и шаманскому слою в культурах России – Сибири, Северо-Востока и т. д.*

В текстах А.М. мемуарного характера (письменных или устных) неизменно присутствуют два пласта, и он, как человек постоянно рефлексирующий, прекрасно отдавал себе в этом отчет. В «Записке из 90-х о семиотике 60-х» он обозначает их так: «...то, что и как ты воспринимал тогда... То есть это память о тебе самом, в той мере, конечно, в какой картина того времени восстановима и в какой ты способен отличить твое восприятие семиотики и себя в ней тогда от твоего восприятия той ситуации сейчас. Вторая позиция и есть то, что думаешь сейчас о первой и как ты это делаешь. Сейчас не имеет значения, насколько верна твоя память, важно именно различие позиций в твоем нынешнем мышлении»**. Эти различные позиции постоянно перекликаются и пересекаются в его воспоминаниях, он как бы сталкивает себя тогдашнего и сегодняшнего, и довольно часто мы видим, что некоторые уроки того или иного человека, которого он называет своим учителем, он в полной мере может извлечь, только будучи собой сегодняшним, а не тогдашним. Это в полной мере касается двух текстов его выступлений, посвященных Юрию Николаевичу Рериху***.

* Из интервью В.Н. Топорова Улдису Тиронсу. Фильм любезно предоставлен мне Улдисом Тиронсом.

** *Пятигорский А.М.* Избранные труды. М.: Шк. «Яз. рус. культуры», 1996. С. 53.

*** Юрий Николаевич Рерих (16 августа 1902 г. – 21 мая 1960 г.) – востоковед, этнограф, путешественник, специалист по языку и культуре Тибета, автор работ по диалектологии тибетского языка, составитель многотомного тибетского словаря, сын знаменитого художника Николая Константиновича Рериха и Елены Ивановны Рерих, старший брат художника Станислава Николаевича Рериха. Речь идет об интервью Пятигорского индологу, поэтому и писателю Александру Николаевичу Сенкевичу, которое получило название «Эффект Рериха» (Цит. по: *Юрий Рерих. Живое наследие: материалы к биографии*. Вып. I: Сб. ст. и интервью. М.: Гос. музей Востока, 2012 (далее – Эффект Рериха). Речь А.М. на юбилее Ю.Н. Рериха: Пятигорский А.М. Речь на торжественном заседании, посвященном 100-летию со дня рождения Ю.Н. Рериха // Рериховское наследие: Тр. конф. Т. 2: Новая Россия на пути к единству человечества. СПб., 2005 (далее – Речь...).

«Он сам по себе был каким-то буддистским,
буддистическим образцом»:
уроки Юрия Николаевича Рериха

В Индии не учитель приходит к ученикам, а напротив, ученики – к учителю, т. е. учителя создают именно ученики, а не наоборот. Однако статус ученика в случае духовного знания не имеет ничего общего с социальной ролью или с психологической установкой. Ученик – это тот человек (молодой или старый, ученый или неученый – совершенно неважно!), в котором возникает непреодолимое желание или, точнее, экзистенциальная потребность узнать Истину*. На санскрите это выражается особой формой глагола – дезидеративной, или желательным наклонением – *jīhāsa*. Поэтому, строго говоря, учитель может даже и не давать никаких наставлений, ничему специально не учить, а просто *быть*, жить своей обычной жизнью, не обращая внимания ни на кого, и этого достаточно, чтобы дать возможность желающим видеть – увидеть, желающим слышать – услышать и извлечь уроки для себя. Как говорил Мераб Мамардашвили, «свет рождается только из собственной темноты», иными словами, ученик становится учеником лишь в том случае, если внутри него самого зародился неразрешимый вопрос, сформировалась / сформулировалась острая экзистенциальная проблема, которую он не в состоянии разрешить собственными силами, – «темнота» сгустилась до полной непереносимости.

Юрий Николаевич Рерих, помимо академических знаний и умений, которыми он делился со своими молодыми сотрудниками, был еще Учителем именно в этом смысле – он наставлял своим примером, самым своим существованием, не замечая этого, без всяких поз и специальных усилий с его стороны.

Именно о таком «учительстве» Рериха говорит А.М. в интервью, данном им Александру Сенкевичу**. Он вспоминает о том, как встреча с Юрием Николаевичем повлияла на его собственную самооценку, как рядом с этим интеллигентнейшим человеком он почувствовал себя просто «молодым наглым хамом». Масштаб личности Рериха задал совершенно новую систему координат, новое измерение – нравственное, в котором самооценка А.М. и оценка им поколения, к которому он принадлежал, радикально изменились:

* А.М. говорил: «“Знать” не существует без “хочу знать”» (Интервью Арниса Ритупса с А.М. Пятигорским. Rigas laiks. Русское издание. Рига. Весна 2012. С. 41).

** Эффект Рериха. С. 211–219.

Появляется вот такой, ни на кого не похожий, человек, и понимаешь, кто же ты на самом деле. И в этом даже не было самоуничижения, а было простое осознание: по сравнению с таким человеком я всего лишь молодой наглый хам. И все тут!*

И дальше про поколение:

Только с приездом Рериха я почувствовал, что траншея между нашей интеллигентской научной элитой и всеми остальными Ваньками и Петьками, что мы вырыли до встречи с ним, постепенно засыпается. По сравнению с пропастью между нами и Юрием Николаевичем провал между интеллигенцией и хамами внизу и интеллигенцией и хамами наверху, в правительстве, представлялся совершенно незначимым. А это, согласитесь, был уже важный моральный урок. Всякий раз, встречаясь с ним, я думал: «а кто я такой?», «а кто мы такие?», «тоже мне, цвет нации, кандидаты и доктора наук, великие специалисты по индийским, индонезийским и африканским языкам!»**

А.М. называет это «колоссальной невыразимой педагогикой», «эффектом Рериха».

В Юрии Николаевиче для А.М. слились три великие культурные традиции: во-первых, «высокая русская культура» конца XIX – начала XX в. («высоту этого периода русской культуры с тех пор не только не превзошли, но даже близко к ней никто не подошел, и неизвестно, когда это случится»), русская элитная культура («по батюшке, Николаю Константиновичу, и матушке, Елене Ивановне, его род действительно восходит к ранним Рюриковичам»); во-вторых, «элитная западная культура»; и в третьих: «его личность сформировалась на еще более элитной тибето-монгольской буддийской культуре»***.

А.М. разделял точку зрения, высказанную впервые еще Аль Бируни (XI в.), великим ученым исламского мира, в его знаменитом труде «Индия»****, о том, что культуры отличаются в основном на уровне популярных народных верований, тогда как на уровне культурных элит между ними очень много общего.

* Эффект Рериха. С. 212.

** Там же. С. 213.

*** Там же. С. 211.

**** *Бируни Абу Рейхан*. Индия / Пер. А.Б. Халидова, Ю.Н. Завадовского // Бируни Абу Рейхан. Избр. произведения. Т. II. Ташкент: Фан, 1963. Репринт: М.: Ладомир, 1995.

Когда мы говорим о различии культур, об антагонизме культур, об идиотском противопоставлении разных культур, речь идет о различии «средин» и «низов». Как это в свое время в известном стихотворении (помните?): «Запад есть Запад, Восток есть Восток». Как это противостояние, пусть примитивно и слишком лобовым образом, выразил Киплинг. На элитном уровне – это же одна и та же культура, и я вам скажу с элементом некоторого хвастовства, – это тройственная культура, которой и свет не выдывал. И вот она существовала в Юрии Николаевиче*.

Юрий Николаевич был для его молодых советских коллег человеком иной формации – «абсолютным джентльменом» (А.М.), человеком, который обладал врожденным чувством собственного достоинства и предполагал такое же достоинство в других. Это выражалось в его чрезвычайно уважительной, доброжелательной, дружеской и доверительной манере общения, поражавшей окружающих его людей, привыкших к советскому хамству, своей нездешностью. По словам А.М., «он говорил... с самыми ответными людьми так, будто это были джентльмены высшего полета»**.

Урок, который Юрий Николаевич преподнес своей манерой общения, А.М. с позиции себя сегодняшнего формулировал так:

Это его обращение с людьми – я никогда не скажу здесь вульгарного слова как с равными – как с сознаниями, потому что ни одно сознание не может быть равным другому! Каждое сознание есть сознание само в себе. Это был первый урок. Поэтому здесь не годится ни линия личного превосходства над другими людьми, ни столь же бездарная линия выдуманного равенства, которого нет, потому что есть в каждом отдельном случае

* Эффект Рериха. С. 212.

** Речь... С. 105. А.М. рассказывает о характерном эпизоде. Когда Ю.Н. сообщили, что одного молодого ученого «начальство» не приняло в аспирантуру из-за «пятого пункта», он отказался в это поверить: «Ну что вы, вы глубоко ошибаетесь. Я не могу себе представить, чтобы такой обаятельный человек, как зам. по кадрам, был антисемитом. Это непредставимо. Что касается секретаря парторганизации, то ведь это человек с превосходным знанием английского языка и с разумными взглядами. Я не верю!» Но пошел с ними беседовать» (Эффект Рериха. С. 216).

Результат удивил даже А.М.: «Александр Иванович, бывший надзиратель, говорил нам: “Вот вы как ко мне относились?” А Юрий Николаевич пришел, и я вдруг почувствовал себя настоящим человеком, так он со мной говорил» (Речь... С. 106).

уникальность сознания, уникальность индивидуального сознания. Оно не может быть равно другому. Оно всегда есть абсолютное и особенное, со своим кармическим грузом, со своими потенциями, со своими взлетами и провалами. Я увидел, как это постепенно входило не только в нас, но и во всех этих людей*.

Именно через пример Юрия Николаевича, через образ его личности – «эффект Рериха» – к А.М. впервые пришло понимание оснований буддийской морали в ее отличии от западной. В личном разговоре Ю.Н. сказал ему:

«Вы поймите, когда люди пытаются быть нравственными без онтологических (он употребил это слово, что меня очень удивило) философских оснований, то, по крайней мере, в западном обществе (он считал все-таки, что мы – западное общество) ничего не получится, не будет никакой нравственности. Нравственность – это то, что *слито с кармической тяжестью совершаемого поступка* (курсив мой. – В. Л.)». Только тогда я стал понимать, насколько буддизм отличается, скажем, от современных и древних западных философий. Введен элемент кармической тяжести – твой поступок, который ты у себя за столом или на кухне, или о тебе – в газетах или журналах, называешь [называют] аморальным. Его аморализм так же эфемерен, как и его морализм. Оба слова имеют смысл только постольку, поскольку они меняют бытийную структуру Космоса, которая формируется в карме. И твой поступок плох не только и не столько потому, что он причиняет вред другому существу или, прежде всего, самому тебе, а поскольку он ухудшает все. Ухудшает все, поскольку вы этим усиливаете тяжесть кармичности. Ты плохой – значит, все плохо. Все – это работа, которую ты не сделал.

Таким образом, *человек несет кармическую ответственность за судьбы мира*. Но несет ее только *перед самим собой*, и это А.М. считает самым главным уроком Рериха:

Юрий Николаевич говорил, что для того, чтобы осознать себя как сознание, стремящееся к Нирване или хотя бы к познанию каких-то пусть самых далеких путей, к этой Нирване ведущих, или могущих привести, вот для этого необходима упорнейшая работа не против окружения, не против правительства, не против дураков, не против холуев – это

* Речь... С. 106.

каждый может – а против самого себя. Как сказал Будда, единственная война – война с самим собой, единственная победа – победа над самим собой. Мы, конечно, были дураки, но это как-то проникало в нас все больше, и больше, и больше. Прошли годы, и уже без Юрия Николаевича это продолжало проникать все сильнее и сильнее*.

Юрий Николаевич дал своим примером еще один урок высокой нравственности, который был навсегда усвоен А.М. Молодые коллеги и ученики Рериха знали, что он был не только европейски высокообразованным академическим ученым**, но и практикующим йогом-тантриком буддийской махаянской тибетской традиции калачакра. Когда А.М. спросил Юрия Николаевича о его отношении к сексуальной йоге – майтхуне (одной из так называемых практик пяти «М»***), тот ответил: «О-очень сложные тексты, разбирать надо лет пять, а потом лет семь–восемь – йогическая тренировка!» А.М. был поражен контрастом этого подхода с тем подходом, который еще в те времена, а в наше время и подавно, превалировал на Западе (включая Россию): «Пожалуйста, вот вам за 5 копеек брошюра

* Речь... С. 109. Это понимание внутренней природы собственного существования совпадает с тем, что Мераб Мамардашвили назвал позднее «принципом великодушия» Декарта: «...великодушие Декарта – это способность великой души вместить весь мир, как он есть, и быть недовольным в этом мире только собой. <...> И более того, великодушие предполагает, что мир таков, что в любой данный момент в нем может что-то случиться только с моим участием» (*Мамардашвили М.* Картезианские размышления. М., 1993; *Он же.* Философские чтения. СПб., Азбука-классика, 2002. С. 513–514).

** В 1919–1920 гг. Юрий Николаевич учился два года в Школе восточных языков при Лондонском университете на индоиранском отделении, затем перевелся в Гарвардский университет (США), который окончил в 1922 г., получив степень бакалавра по отделению индийской филологии. В 1922–1923 гг. посещая лекции на Среднеазиатском, Индийском и Монголо-Тибетском отделениях Сорбонны, он прослушал курсы лекций на военном, юридическо-экономическом факультетах (все эти знания были подготовкой к экспедициям, организованным его отцом Николаем Рерихом). Получил ученую степень магистра индийской филологии. Занимался исследовательской работой в Индии, Кашмире и Тибете. Степень доктора филологических наук была ему присуждена в СССР в 1958 г. по совокупности опубликованных работ. Юрий Николаевич был настоящим полиглотом – в общей сложности он владел более чем 30 европейскими и азиатскими языками и диалектами, что особенно было полезно в экспедициях, когда возникала необходимость общения с местным населением. С 1924 по 1925 г. вел исследовательскую работу в Индии, Сиккиме и Кашмире.

*** Майтхуна (*санскр.* mithuna, maithuna – «пара», «спаривание», «соитие», «соединение» [мужского и женского]) в тантризме – ритуальное совокупление партнеров по тантристской практике, трактуемое как соединение противополож-

“Сексуальная йога для всех”!»* А.М. считал последний подход «восприятием не только низами, но и через низ». Хотя некоторые тантристские тексты утверждают, что сексуальные практики специально предназначены для «железного века» (кали юга), когда дух погружен в низкое, в плоть, и поэтому только через плоть можно его возродить, т. е. «снизу вверх». С точки зрения А.М., «единственная форма, в которой буддизм может восприниматься, – это по вертикали, с самого верха вниз, и когда еще до низа дойдет! И кстати, ничего не нужно никому говорить, надо читать буддийские тексты»**.

Эта принципиальная позиция А.М. касалась и его собственного «буддистского праксиса». Он выражался прежде всего в работе со своим сознанием – чем бы он ни занимался: йогическими практиками (он не считал себя йогом, но асаны знал и мог демонстрировать***), буддийскими ритуалами**** или чтением буддийских текстов, которое считал своим главным «буддистическим» занятием. Все его буддологические работы, а также и лекции по буддизму приурочены к исследованию определенных буддийских текстов.

В буддизме по мере его развития за пределами Индии выделились два типа буддистов: знатоки текстов и чистые йоги-практики (самыми яркими представителями последних были китайские чань-буддисты). В тибетском буддизме, наиболее полно сохранив-

ностей. Цель этой практики – преодоление двойственности. Чаще всего майтхуна упоминается в контексте практики панчамакары – ритуального употребления веществ, считающихся ортодоксией «нечистыми», обозначенных словами, начинающимися на букву «м»: матсья (поедание рыбы), мамса (поедание мяса), мадхья (употребление алкоголя), мудра (употребление прожаренных бобовых семян, обладающих возбуждающим действием). Иногда использование физического соития рассматривается как свидетельство низкого уровня посвящения, и только символическое его толкование считается приемлемым для подлинной садханы (духовного пути, реализации). О практиках «5 М» см. совместную с А.В. Герасимовым статью Пятигорского «Общая модель культового поведения в тантризме с точки зрения лингвистической психологии», опубликованную в этом издании (см. с. 91–96 данного издания).

* Эффект Рериха. С. 217.

** Там же. С. 218.

*** Татьяна Яковлевна Елизаренкова рассказала в своем интервью Улдису Тиرونсу, как она однажды заглянула в аудиторию, в которой А.М. читал лекцию по индийской философии, и увидела его на кафедре в йогической позе. Фильм был любезно предоставлен мне Улдисом Тиرونсом.

**** По ритуалам он был тибетский тантрик и относился к ним совершенно серьезно, даже, казалось бы, в самых «бытовых» обстоятельствах. Многие были свидетелями тому, как при распитии водки, прежде чем отправить в рот

шем индийскую буддийскую традицию, в конце XIII в. состоялся знаменитый диспут между сторонниками «постепенного» и «внезапного» просветления, известный как «диспут в Самье». Первую сторону представлял ученый-эрудит и сторонник практики «путь бодхисаттвы» Камалашила, противоположную – китайский чаньский проповедник Хашан. Последний потерпел поражение, после чего в Тибете была принята именно индийская форма буддизма, для которой основой служили тексты и их изучение под руководством учителя – прежде всего в школе гелук («желтошапочной»). Антиинтеллектуалистским тенденциям чань была противопоставлена высокая текстовая ученая культура.

Для А.М., его друзей и коллег Юрий Николаевич был не просто буддистом, но и воплощением буддизма (не всякий человек, считающий себя буддистом, воплощает буддийские принципы в их полноте):

...для нас и для меня лично Юрий Николаевич был, если хотите (и это без всякого пафоса), буддизмом в Институте востоковедения Академии наук*. Не представлением о буддизме, не библиографией, не монографией, не диссертацией, не профессорством – он был тем, чего мы до него не видели, уже прочтя довольно много книг и бездну статей по буддизму, – он сам по себе был каким-то буддистским, буддистическим образцом**.

Буддийская личность Юрия Николаевича проявлялась по-разному, но прежде всего в способах мышления («думанья» – как любил выражаться А.М.). Об одном характерном эпизоде А.М. рассказывает:

стопочку, он читал мантру на монгольском (или тибетском) языке и окроплял воздух по четырем сторонам света. Это воспринималось как чудачество, однако в действительности ритуал играл важную структурирующую роль в жизни А.М. Каждый день начинался с часового ритуала, включавшего рецитацию мантр. Так он настраивал свое сознание. Когда же чувствовал раздражение или гнев, то тоже прибегал к мантрам и к медитации, чтобы снять эти состояния, считая, что они препятствуют мышлению. Он говорил, что надо жить в мышлении, а не в состояниях и настроениях (благодарю Людмилу Пятигорскую за этот важный штрих к портрету А.М.).

* Юрий Николаевич вернулся в СССР в 1957 г. по приглашению Н.С. Хрущева, «под него» в Институте востоковедения Академии наук СССР создали Сектор истории религии и культуры Индии (для того времени слово «религия» в названии сектора без слова «атеизм» было невероятным чудом), который закрыли в 1960 г., вскоре после его смерти от сердечного приступа.

** Речь... С. 103–104.

Была создана комиссия по изданию новой серии. Собственно, это было продолжение «Библиотеки Буддики». Комиссия, конечно, состояла из людей, которые не имели никакого представления ни о чем. Им пришлось пригласить и Юрия Николаевича. <...> Мы, естественно, все знали о первом заседании этой комиссии, подготовительном, где руководителем был наш парторг отдела. Набросились мы на Юрия Николаевича и говорим: «Ну вот, этот бандит, разбойник с большой дороги, гэбэшник, человек поздних тридцатых...» Юрий Николаевич мягко-мягко пожал плечами и сказал: «Но вы ведь прекрасно помните буддийские тексты. Этот человек – такой же поток сознания, с такой же кармической отягченностью, каковыми являетесь вы». Только я это сейчас говорю темпераментно, а он говорил тихо-тихо. Мы говорим опять: «Но нельзя же, ну бандит». – «О, что вы, Иван Сергеевич – я с ним недавно беседовал – по-моему, он человек духовно вполне перспективный. Если, конечно, с ним работать». Понимаете, для нас же тогда это все было полнейшим абсурдом. Мы думали, ну что с человеком делать, ну ничего же не видит вокруг себя. Только постепенно мы стали понимать, что это мы ничего не видели, что это мы делили всех людей на честных и негодяев, на воров и обкрадываемых. Только позднее я осознал: мы все читали буддийские тексты и ничего не воспринимали. А что мы должны были воспринимать? Только одно, и это потом Юрий Николаевич стал говорить нам совершенно четко и открыто: «Это же о вас говорится. Вот вам не нравится этот мир, но вы же и есть этот мир. Значит, надо обо всем думать и говорить только в смысле своего собственного сознания. Вы же это и есть»*. <...>

Юрий Николаевич объяснял нам, что надо вести себя таким образом, чтобы не возбуждать вихри в других сознаниях, чтобы не возбуждать враждебности, ненависти. Потому что это не храбрость, а неразумие. А мы, уже тогда очень сильно склонные к диссидентству, считали это высшей доблестью. Так вот, Юрий Николаевич нам отвечал: «Хорошо, пусть культура, но что значит культура? Если вы будете знать еще и еще, еще и японский язык, и корейский, то это не для того, чтобы быть культурным человеком. Любое восприятие феноменов культуры дает эффект на сознании, только если оно дает воспринимающему большую свободу в своей деятельности. Разумеется, одна культура, одни языки, одна литературная эрудиция никакой свободы – ни реальной, ни политической – никогда не даст, но она даст то сознательное отношение к себе и к окружающим, которое на самом-то деле и есть свобода». Поэтому он только слегка удивлялся, никогда себе не позволяя не только что некорректного, но даже слегка критического отношения к людям, которые знали бесконечно меньше его. А мы-то уже были элита, как всегда

* Речь... С. 105.

все ученики уже чувствуют себя элитой, преторианской гвардией, мы этого долго не понимали. И он сказал: «Это надо употреблять прежде всего на самого себя». «Поймите, – говорил он, – что чтение буддийских текстов нужно только для одного. Ни в коем случае не для того, чтобы оторваться от современной политической или любой другой действительности (этот эскапизм он абсолютно осуждал). Помните, о чем говорил Будда, по крайней мере, в четырех палийских сутрах? Индивидуальное сознание на своем пути должно стать островом. То есть чем-то самодостаточным. Не изолированным, а самодостаточным в своей сознательной активности. Поэтому как важна культура для независимости в светских делах, так эта работа сознания, она одна, может вам обеспечить хотя бы предварительную островность. Вы не должны презирать политику, просто вы должны понимать, что она не может находиться в фокусе вашего сознания. Для этого необходима какая-то островность вашего сознания, его именно внутренняя, а не внешняя самодостаточность». Все это нас, тогда совершенно неразумных, как-то воспитывало. И не то чтобы мы стали намного добрее, или умнее, или просвещеннее, но уже были даны какие-то начала, которые могли потом в жизни каждого индивидуального сознания развиваться от ситуации к ситуации и давать какой-то не внешний, а чисто внутренний эффект, потому что цель такой работы сознания прежде всего – «не опираться на внешнее, не опираться на то, что сознанием не является». Так я вижу сейчас Юрия Николаевича как нашего Учителя и, добавлю, начальника. Причем сказать, что начальник он был либеральный, это ничего не сказать. Какой-то, я бы сказал, зефирный, и при этом все абсолютно его слушались. Его нельзя было не послушаться, потому что любая его рекомендация действовала именно на ваше сознание и действовала изнутри так, что вам казалось, что это уже работа вашего сознания, а не того, кто этому сознанию помогал развиваться*.

При всей своей невероятной эрудиции и академизме Юрий Николаевич отнюдь не был лишь кабинетным ученым. По словам Татьяны Яковлевны Елизаренковой, ученицы Ю.Н. и друга А.М., «он был чрезвычайно активным, конкретным, а не абстрактным ученым, великолепным организатором, деловым, подтянутым, жившим для дела, не понимающим, например, как это можно нарушать дисциплину**». Кроме того, Юрий Николаевич, будучи человеком науки,

* Речь... С. 109–111.

** *Елизаренкова Т.Я.* «Жаль, что это продолжалось только три года!» Воспоминания о Ю.Н. Рерихе. По материалам конференции в Новосибирске, посвященной 90-летию со дня рождения Ю.Н. Рериха, 1992 г. 2-е изд., исправ. и доп. Новосибирск: Сибир. рерих. о-во, 2002. С. 37.

не разделял воинствующего позитивизма и сциентизма, свойственного многим ученым. Помимо пути науки, он видел еще один путь. По его словам, в передаче Татьяны Яковлевны, «этот другой путь был у человечества до того, как оно стало двигаться к цивилизации. И по мере продвижения к ней второй путь был забыт. Он остался где-то на Востоке, у тех, кто не причастен к цивилизации»*. Шаманская культура, которой интересовался Юрий Николаевич, несомненно, относилась именно к этому второму пути. А.М., испытывавший огромный интерес к измененным состояниям сознания, прошел и через увлечение шаманизмом**. Татьяна Яковлевна в беседе с Улдисом Тиронсом вспоминает, что А.М. был самым близким к Ю.Н. человеком, родственным ему по духу и интересам – при всей разности их характеров и темпераментов. Именно он «разговаривал» Юрия Николаевича, «заводил» его своими вопросами и именно по его просьбе Юрий Николаевич после рабочего дня рассказывал сотрудникам сектора об Индии и Тибете, а они открывали для себя совершенно новый мир.

Благодаря совсем недолгой, но предельно активной и, главное, плодотворной деятельности Юрия Николаевича в России после расправы над востоковедной наукой в конце 1930-х годов*** вновь наладилась научная индологическая и буддологическая

* «Его любимый рассказ был о человеке-тигре. В глухом районе Индии, в деревне на краю джунглей ссорятся между собой два человека. Ссора смертельная, и один из противников запирается в своей хижине и сосредоточивается. Его сосредоточенность приводит к тому, что он становится одним целым с тигром-людоедом в джунглях. Он сидит у себя в доме, не ест и не пьет, находится в особом состоянии полной сосредоточенности. Вся деревня замирает, все знают, какой будет развязка. Исходов может быть два. Тигр бродит, петляет вокруг деревни. Если он достигнет противника и убьет, то связь между тем, кто сидит в хижине сосредоточенный, и тигром разрывается. А если противник убьет тигра, кто сосредоточен, в этот момент умирает. Мы очень скоро поняли, что спрашивать Юрия Николаевича, как это объяснить, бесполезно, потому что это не путь науки» (Елизаренкова Т.Я. Человек и ученый (воспоминания о Ю.Н. Рерихе) // Ю.Н. Рерих: материалы юбилейной конференции. М.: МЦР, 1994. С. 17).

** В его библиографии есть и такая публикация: Предварительное сообщение об опыте семиотического исследования речевого потока под действием мескалина (Совместно с Ю. Апресяном, М. Даниловым, Ю. Либерманом, Д. Сегалом и Б. Успенским) // Тр. по знак. системам II. Учен. зап. Тарт. гос. ун-та. Тарту, 1965. Вып. 181. С. 345–346. Во многих его статьях содержатся ссылки на современные (разумеется, западные) исследования измененных состояний сознания.

*** См.: Васильков Я.В., Сорокина М.Ю. Люди и судьбы. Биобиблиографический словарь востоковедов – жертв политического террора в советский период (1917–1991). СПб., 2003.

жизнь. Юрию Николаевичу удалось возродить ее не только благодаря его исключительным личностным качествам и международному авторитету ученого, но еще и потому, что он обладал зарядом энергии, убежденностью и мотивированностью, которые могли появиться только у человека «со стороны», не отравленного ядом страха, парализовавшего волю свидетелей и жертв сталинского режима, и незнакомого с иезуитской официальной идеологией и византийским стилем жизни советских идеологических учреждений. Самый отважный человек, великая личность, борющаяся против режима «с открытым забралом», не смогла бы сделать больше, чем этот, многим казавшимся «наивным», русский интеллигент, который, сам того не подозревая, произвел среди окружающих его людей настоящую революцию просто потому, что дал образец иного мышления, поведения и общения, основанного на глубоком чувстве собственного достоинства, и уважения достоинства других.

Однако вода камень точит: сталкиваясь с абсурдным – с точки зрения здравого смысла и человеческой морали – сопротивлением Системы всем своим начинаниям*, он постепенно растерял свой энергетический «запас прочности»**. Система надломила его***. Остались ученики, которые уже не могли жить иначе, чем

* Помимо возрождения индологии, Юрий Николаевич пытался добиться от властей создания музея своего отца, в который он смог бы поместить привезенные им из Индии картины и другие реликвии семьи Рерихов. После его смерти Министерство культуры не сделало ничего, а точнее, сделало все возможное, чтобы наследство не сохранилось в своей целостности. Оно даже не было описано, что и облегчило его разворовывание.

** «Мы выросли в определенной системе, мы могли не любить ее, но, по крайней мере, мы знали, с чем имели дело. И в этом была наша защита, наш иммунитет. Он же был человек не здешний, незащищенный. К тому же в интересах дела безотказный. Этой безотказностью беззастенчиво пользовались все, кому не лень. Диссертации на отзыв приносились ему горами, он все прочитывал, на все писал отзывы, хотя большинство материалов не заслуживало ни его внимания, ни его драгоценного времени. <...> Разрушительная сила данной реальности для личности без иммунитета, который у нас вырабатывался с детства, – велика, оттого и сделать это было чрезвычайно трудно – Юрий Николаевич был распахнут всем, он не прятался от действительности, шел ей навстречу и получал один удар за другим», – писала Елена Сергеевна Семека, в то время личный секретарь Ю.Н., в дальнейшем буддолог и правозащитница (эмигрировала в США). Цит. по: *Семека Е.* Два года с Юрием Рерихом // Лига Культуры. Институт Лиги Культуры и социального сотрудничества. Одесский Дом-музей им. Н.К. Рериха. Одесса: Астропринт, 2014. № 4. С. 45.

*** Юрий Николаевич умер от сердечного приступа после того, как на него накричали в ЦК.

в состоянии внутренней свободы и в своем призвании. Многие из них, А.М. в том числе, вынуждены были покинуть страну, но некоторые остались, и именно благодаря им свеча индологической и буддологической науки не потухла в душные застойные годы*.

Буддолог – буддист: «и», «или»?

Начинающие буддологи из окружения А.М., да и он сам, задавались вопросом: должен ли буддолог, чтобы быть хорошим буддологом, являться при этом буддистом, т. е. должен ли ученый, изучающий или исследующий буддизм, практиковать буддизм и как верующий (в смысле занятий буддийской медитацией и исполнения определенных обрядов и ритуалов)? Для многих из них однозначно положительный ответ на этот вопрос диктовался знакомством с личностями, которые как раз и воплощали такой идеал – Юрием Николаевичем Рерихом, а также буддистом, буддологом и философом Бидией Дандароном. Оба, правда в разной степени, были и академическими учеными и буддистами-практиками.

Этот вопрос и до сих пор вызывает споры, порождая, с одной стороны, далеко не буддийское высокомерие среди практикующих буддистов всех толков, проистекающее из их уверенности, что только они имеют мандат на истину в том, что касается понимания буддизма и буддийских текстов, с другой стороны, крайнюю точку зрения, что только ученый, свободный от религиозной предвзятости и апологетизма, может по-настоящему оценить буддийскую мысль.

Через много лет А.М. делает оговорку, что этот вопрос все-таки зависит от конкретной личности. Конечно, встреча с такими яркими буддийскими учителями, как Юрий Николаевич Рерих и Бидия Дандарович Дандарон (1914–1974), могла сделать его верующим буддистом, но сделала ли? Человека, движимого экзистенциальными поисками смысла жизни и внутренней гармонии в религии и религиозном опыте, наверняка сделала бы, но А.М., как мне представляется, был движим скорее страстью не столько духовной, сколько духовно-интеллектуальной, которая как раз искала не успокоения, а *максимального напряжения* – не преодоления жизненных невзгод

* Татьяна Яковлевна Елизаренкова, Октябрина Федоровна Волкова, Виктория Викторовна Вертоградова, Юлия Марковна Алиханова продолжали работать и учить молодежь.

(он добродушно посмеивался над идеалом счастливой жизни как высшим чаением человека*), а их максимального переживания как опыта сознания – чтоб «тайная струя страдания согрела холод бытия» (Пастернак). Он постоянно подчеркивал, что занятия буддийской философией не должны мотивироваться какой-либо целью, пусть даже это будет достижение Нирваны:

...буддийская философия как средство достижения Нирваны, да и сама Нирвана как цель и фокус философских и любых других (йогических, аскетических) усилий, вместе с желанием и стремлением к достижению Нирваны, вместе со всеми целевыми, мотивационными «для того чтобы», – все это несущественно. Короче говоря, Нирвана – *ни для чего*. Или иначе, если Нирвана когда-либо и где-либо была кому-либо нужна, то буддийская философия как учение о Нирване и ее достижении никогда не появилась бы на свет Божий**.

Буддийский праксис А.М. интеллектуального свойства:

Дело просто в том, что, кроме буддийских текстов, важнейшим источником для твоего занятия буддийской философией является твое собственное сознание. Иначе твое занятие превратится в чисто абстрактное исследование опять же внешнего для тебя объекта, которого ты никогда не поймешь. Ибо в этом занятии ты сам для себя объект философствования, а точнее – то в твоём сознании, что тебе еще только предстоит *объективировать****.

В этой «объективации» и заключен главный парадокс: твое сознание перестает быть «твоим», а ты сам для себя перестаешь быть «Я».

Как верно отметил Владимир Николаевич Топоров, Пятигорский любил парадоксы и был «человеком парадокса», я бы даже сказала «человеком-парадоксом»****. Некоторые его высказывания

* В одном из интервью он говорит: «Вот, я помню, меня как-то спросили: “Считаете ли вы, что люди должны быть счастливы?” Я говорю: “Откуда у вас голова таким мусором набита? Почему, собственно, они должны быть счастливы?” <...> Или, как кто-то бросил, “человек создан для счастья, как птица для полета!” – ну ведь это такие безответственные фразы!» [Электронный ресурс] URL: http://elementy.ru/nauchno-populyarnaya_biblioteka/430491/Aleksandr_Pyatigorskiy_Tsennost_filosofii_v_tom_chno_ona_nikomu_ne_nuzhna (дата обращения: 20.08.2016).

** Пятигорский А.М. Об изучении буддийской философии – Октябрьне // «Смаранам». Памяти О.Ф. Волковой: Сб. ст. М.: Восточная лит., 2006. С. 309.

*** Там же. С. 310.

**** Улдис Тиронс спрашивал знакомых и друзей Пятигорского, у которых он брал интервью: «Как бы вы коротко, одной фразой, ответили на вопрос, кто такой Александр Пятигорский?» Ответом были: «академический бомж», «фантасм от науки», «бухгалтер с шаманским бубном» и др. парадоксальные формулы.

стали афоризмами: «Все бессмысленно, кроме мысли об этом, которая может вдруг иметь смысл»; «Стать другим для самого себя»; «Ценность философии в том, что она никому не нужна»; «Не у вас возникает идея, а вы возникаете в идее»; «Скажем, вы идете по улице. Вы думаете, что вы идете. Вы уверены, что вы идете! Но на самом деле, как учит нас мудрость Атхарваведы, вы стоите. Вы без движения. Вы мертвы! И только когда вы это осознаете, вы оживете! Без этого – Тамас!».

В нем сочеталось умение говорить просто об очень сложных вещах и сложно и многозначительно о самых обыденных. Слушатели и читатели А.М. в последние его годы знают, как старательно он избегал философской и прочей профессиональной терминологии, как стремился говорить на обычном, «естественном» языке, объясняя это необходимостью заставить работать мышление, а не пускать его по привычной языковой колее. Однако то, что он делал в публичном пространстве, это было одно, а в академической сфере – совершенно другое. Тут сложности не было предела! Порой создается впечатление, что и в простоте, и в сложности ради пробуждения мышления он стремился добиться эпатажного эффекта...

Интерес Пятигорского к мистике и эзотерике, если вообще можно говорить о нем как о чем-то отдельном от интереса к сознанию как таковому, являлся, как мне представляется, способом открыть глубинные, тонкие слои сознания ради того, чтобы изменить что-то в мышлении, но никак не способом ухода от реальности через мистическое «трансцендирование» – внерациональное познание запредельного ради самого запредельного.

Пятигорского познакомил с Дандароном Юрий Николаевич Рерих в 1958 г. В конце 1960-х годов А.М. стал ездить к Дандарону в Улан-Удэ «для консультаций по буддийским текстам». Дандарон, как человек философствующий и одновременно тантристский практик, следовал тибетской традиции, согласно которой изучение тех или иных тантр (трактатов) возможно лишь после посвящения, полученного от ламы, изучавшего данный текст со своим учителем, а тот – со своим и т. д. (это называется парампара – непосредственная линия передачи). Об этом эпизоде своей жизни А.М. рассказывал очень мало. Поэтому сошлюсь на осведомленного и осторожного в своих высказываниях автора:

Осенью 1968 года Пятигорский и группа москвичей, интересующихся буддизмом, встретились с Дандароном в центре Улан-Удэ, в ресторане гостиницы «Байкал», как с младшим научным сотрудником Бурятского института общественных наук, выразившим готовность объяснить им специ-

фику бурятского буддизма. Эта встреча была первой из серии разговоров, постепенно превратившихся в ученичество Пятигорского. В один из последующих приездов Пятигорский получил посвящение в несколько ваджраянских текстов от Цыренжаба Гатавона (для других – просто дедушка или лама Гатавон), жившего в селе Ульдурга. Гатавон, который был йогом, посвященным в высшие тантры школы гелуг (он носил титул аграмбы, высокое звание знатока тантры), и едва ли не единственным носителем традиции Калачакра-тантры в Бурятии, согласился на инициацию «русского» в садханы Ваджрасаттвы и Калачакры только по настоянию Дандарона, взявшего на себя всю ответственность и обязательства по продолжению обучения. Ваджраянское ученичество Пятигорского продолжалось в Бурятии, а позже – в Москве (на квартире Октябрины Федоровны Волковой) и в Ленинграде до ареста Дандарона осенью 1972 г. за организацию «тайной буддийской секты». Со времени своих поездок в Бурятию и до конца жизни Пятигорский каждый день начинал с повторения сутр и мантр. Можно даже сказать, что его день начинался только после этих занятий с текстами, звуки санскрита и тибетского («бормотание мантр») сопровождали приготовление утреннего кофе*.

Но сделало ли его это посвящение настоящим буддийским тантриком, ваджраянистом (ваджраяна – буквально «колесница» / «путь» Громова – как символа силы высшего знания, рассекающего тьму невежества)? В каких-то аспектах практики и до какой-то степени и то, поскольку А.М. придавал значение ритуалу и изучал его как теоретик, но он не стал специалистом по ваджраянским текстам.

* *Арнис Рутунс*. Главное, чтобы было интересно // Нов. лит. обозрение. 2010. № 101. С. 215.

Людмила Пятигорская добавляет к этому: «Вечером “бормотание мантр” длилось около часа, иногда он мог принимать участие в разговоре и одновременно не читать про себя мантры» (из личного письма мне).

О поездке в Бурятию вспоминают и ее участники: «Именно в этой поездке [1969 г.] Пятигорский обращался к Бидии Дандаровичу за наставлениями, но тот упорно рекомендовал ему выйти на известного аграмбу Гатавона. На газике они поехали в Еравнинский район, где жил дедушка, так его звали по-домашнему будущие ученики Дандарона. Дома его не застали – только что уехал. И так несколько раз в других селах: Гатавон уезжал буквально за минуты перед их приездом. Наконец, встретились. Александр Моисеевич просил наставлений, дедушка отказывал: “Зачем ему буддизм, у него своя религия есть”. Наконец, согласился, но не хотел давать Ваджрасаттву: “Зачем ему нирвана, я ему Манджушри дам, он наукой занимается”. Но Бидия Дандарович просил дать Пятигорскому именно Ваджрасаттву. “Хорошо, я дам, но отвечать будешь ты”, – сказал Гатавон и дал посвящения в Ваджрасаттву и Калачакру» (*Дандарон Б.Д. Избранные статьи. Черная тетрадь. Материалы к библиографии. «История Кукунора»*. Сумпа Кенпо / Науч. ред., авт.-сост.: В.М. Монтлевич. СПб.: Евразия, 2006. С. 355).

Буддийские тексты, которыми А.М. занимался больше всего как ученый, принадлежали в основном традиции школы тхеравада, дошедшей до нас главным образом на языке пали*. Он основывал свои исследования на текстах из разных частей буддийского палийского канона Типитака – второй части, Сутта-питаки (Корзины бесед), содержащей рассказы о беседах Будды Шакьямуни, но особенно – на третьей части канонического собрания Абхидхамме / Абхидхарме, содержащей классификацию и экзегезу дхарм, или предельных элементов, «микрособытий», «состояний сознания», которые медитирующий буддист выделяет в своем психосоматическом опыте. Именно анализ абхидхармических текстов представляет, с моей точки зрения, то новое, что привнес А.М. в буддологию**. Ничего общего с тантрами и тантризмом эти тексты, как и тхеравада вообще, не имеют. В конце 1960-х – начале 1970-х годов А.М. обращается к махаянским текстам так называемой праджняпарамитской литературы, школам мадхьямака и йогачара, или виджнянавада (последняя создала оригинальную теорию сознания), но это опять-таки не тантризм.

По сравнению не только с тхеравадой, но с и другими школами индийского буддизма, сложившимися в рамках махаяны, мадхьямакой и виджнянавадой, тантризм отличается иным пониманием буддийской практики. Если сформулировать это различие максимально кратко и поэтому достаточно поверхностно, то можно сказать следующее. Несмотря на неодобрительное отношение к крайнему аскетизму, дотантристский буддизм вводит довольно много ограничений в отношении быта, питания, норм поведения и морали последователей буддизма, мотивируя это прежде всего соображениями не самой морали («хорошо–плохо», «праведно–неправедно»), а искусностью–неискусностью (кушала–акушала) и нейтральностью, т. е. эффективностью и контрэффективностью (дальнейшим «кармическим отягощением») тех или иных способов поведения, психических состояний или мыслей в перспективе основной «прагматической» цели буддизма – достижения Нирваны. Например, гнев, похоть, лень, а также страдания и т. п. состояния контрэффективны, они

* Этот язык ученики Ю.Н. Рериха изучали под руководством Малаласекеры, известного цейлонского ученого, бывшего в то время послом в СССР, автора замечательной буддийской энциклопедии (*Encyclopaedia of Buddhism* / Ed. by G.P. Malalasekera. Colombo, 1961–[2002]).

** Необходимо отметить, что к изучению списков дхарм его также мог подтолкнуть и Дандарон, судя по его интересам, отраженным в ряде статей, например «51 психический элемент виджнянавадинов», опубликованной в книге: *Дандарон Б.Д. Указ. соч. С. 67–79.*

закабаляют человека в сансаре (чередой перерождений), поэтому их надо полностью «погасить» – в этом и заключается смысл Нирваны («погашенные аффекты»). В тхераваде чувственные удовольствия и другие аффекты предлагалось искоренять йогой и медитацией. В махаяне главное средство борьбы с ними – осознание их пустоты, т. е. отсутствия у них реальных объектов. Тантризм же ничего не исключает, ни от чего не отказывается, все, что есть в сансаре, идет в дело: хорошее, плохое, радости, страдания – и прежде всего аффекты, ведь они содержат больше энергии, чем «спокойные» эмоции. Главное – подвергнуть их сублимации, научиться добывать «чистую» энергию даже из самых «темных» закоулков сознания. Это требует особого мирского «аскетизма», когда из практик, нарушающих общественные устои (практики 5 М), извлекается их энергия «отрицания», но при этом практикующий ни на секунду не идет на поводу у самого «порока», не получает того обычного, механического удовлетворения, ради которого обычные люди этому пороку предаются.

Тантрики считают, что все в сансаре связано: наши мысли, слова и действия связаны с предметами, на которые они направлены, а предметы – с высшими силами и энергиями, которые через них раскрываются. Буддам* и бодхисаттвам (существам, которые не уходят в Нирвану, чтобы помочь другим), многочисленным персонажам обширнейшего пантеона** ставятся в соответствие первоэлементы (стихии), времена года, части света, органы чувств, цвета, запахи, звуки (магические слоги), образы, жесты (мудры), животные, чувства и даже губительные аффекты. Однако ритуалы поклонения этим богам или сверхъестественным сущностям не похожи на ритуалы богопочитания, когда верующий совершает подношение избранному божеству и надеется получить за это какое-то вознаграждение. В энергийной вселенной тантризма все связано со всем, поэтому все взаимозаменяемо и взаимопреобразуемо (каждый из будд воплощается в бодхисаттву и в защитное божество – видьяраджу, кроме того, будды и бодхисаттвы могут воплощаться в любых богов – Шиву,

* Что же касается исторического Будды Шакьямуни, то для некоторых направлений – это всего лишь земное «призрачное тело» (нирманакайя) будды Вайрочаны.

** В пантеоне есть место и индуистским богам с их супругами, персонификациям разных благоприятных и враждебных человеку духовных энергий и т. п., а также необозримому множеству других существ, воплощающих отдельные свойства какого-либо будды или представляющих собою идеализации человеческих страстей (любви) или предметов почитания (священных благовоний) и др.

Вишну, Ганешу и др.). С помощью ритуалов человек может стать божеством «во плоти и крови», или одним из его аспектов, или одним из его атрибутов, или просто какой-то его вещью. В тантризме считается, что высшая реальность (пустота) открывается нам через опыт именно в этом мире, а не в искусственно созданном мире буддийского монастыря, поэтому именно то, что раскрывает нам мир, – наше собственное тело – становится главным сосудом религиозного опыта. Отсюда и убеждение в том, что высшее состояние – это состояние недвойственности, которое может быть реализовано только в теле, и состоит оно в переживании тождества наслаждения и освобождения (*бхукти* и *мукти*). Из-за опасности неправильного толкования и использования тантристских практик доступ к ним лежит лишь через наставника (ламу), проводящего своего ученика через сложную систему посвящений, отсекающих незрелую вседозволенность и примитивную чувственность, ко все более тонкому уровню практики, когда виртуальное становится материальным (вектор «сверху вниз»), а не наоборот (вектор «снизу вверх»). «Живые буддисты», с которыми встретился А.М. в советскую эпоху, были последователями тантристской традиции Тибета (калачакры), воспринятой бурятскими буддистами у тибетцев через монголов. Универсализм этой традиции был созвучен собственному универсалистскому умонастроению А.М.

Увлечение индийскими религиями, шиваизмом, кришнаизмом, эзотерическим тантризмом, а также занятия системами индийской философии у А.М. предшествовали по времени его интересу к Абхидхарме. Все эти занятия радикально расширили его мысленные горизонты, позволив выйти за рамки западной традиции выстраивания мысли и увидеть глубинное единство мышления там, где другие воздвигали барьеры между «Западом» и «Востоком». Однако к универсализму как возведенному в принцип философскому мировоззрению он высказывал отношение, скорее, отрицательное и формулировал это так: «Не о чем становится говорить!» То есть мышление лишается источника – дифференциации, контраста, столкновения идей, – словом, драматизма, в самой своей основе. Точно так же он относился и к семиотической идее Лотмана о тексте как основе всего: «Если все есть текст, о чем тут говорить?»*.

Знакомство с тантризмом, прежде всего с его практической, йогической стороной, могло помочь развитию в нем «тонкой чувствительности» в отношении энергетического потенциала, «энергоемкости» разных форм сознания.

* Благодарю Людмилу Пятигорскую за эту информацию.

Только посредством йогического знания можно узнать, что кармично и что нет и о какой карме идет речь в данном случае. Только такое знание знает о карме, что она не есть мысль, а есть энергия манифестации мысли (в словах, поступках и так далее)*.

Энергия, дающая импульс новой мысли, могла прийти откуда угодно**. Вместе с тем было бы ошибкой, на мой взгляд, утверждать, что А.М. «выбрал» тантризм, или ваджраяну (и, соответственно, тантристского наставника), из других направлений буддизма именно по причине своего внутреннего с ней родства. Слово «выбрал» здесь вообще неуместно. Он не искал учителя специально «под проблему», но всегда находил чему и у кого поучиться, встречи с другими людьми открывали для него иной взгляд на него самого (как это было, например, при встрече с Юрием Николаевичем Рерихом, когда А.М. понял про себя, что он «просто молодой хам»). Самоирония была в нем не позой, а следствием постоянной работы с сознанием в смысле его «объективирования» и восприятия себя как «чужого» – «очуждения». Его открытость и постоянная готовность к общению с «интересными людьми» («я «коллекционирую» интересных людей – не успешливых, не известных, а именно интересных») и к принятию идей, идущих вразрез с его взглядами, которые он определял каж-

* *Пятигорский А.* Введение в изучение буддийской философии. (Девятнадцать семинаров) М.: Нов. лит. обозрение, 2007. С. 246.

** «После поездок в Бурятию Пятигорский стал следовать и традиции никогда не пить водку, не прочитав прежде молитвы для очищения места от плохих мыслей и злых духов («...если пьешь без молитвы, определенно происходит что-то плохое – или у кого-то на следующий день болит голова, или кого-то бросает женщина...»). Ритуальная молитва, которой никогда не придавалось преувеличенно серьезного значения, как-то очень органично укладывалась в легкое пиршество, в какое превращался любой ужин с Пятигорским. Способность излучать неиссякаемую радость и веселье была у Пятигорского тесно связана с активным неприятием чувства какой-либо жалости к себе и сетований на жизнь. <...> В каком-то смысле с той же традицией ваджраяны было связано понимание Пятигорским сексуальной энергии как одной из форм сознания. Ни с кем из его первых трех жен мне не приходилось встречаться, и я виделся только с одной из любовниц времени его профессуры, однако некоторые легендарные истории свидетельствуют, что он имел удивительный успех у женщин. Разумеется, об этой бурной стороне его жизни знали только самые близкие его друзья. Но сторона эта была-таки иногда бурная. Некая английская аристократка долгое время по завершении их отношений носила в сумочке пистолет, дабы при первой же возможности его пристрелить. Людмила, любовь Пятигорского последних пятнадцати лет, их совместную жизнь описывает как время невероятно интенсивного счастья» (*Putyunc A.* Указ. соч. С. 216).

дый раз заново, не забывая при этом посмеяться над собой, делала его исключительно притягательным, «вкусным» собеседником. Своей страстью к «интересному» (живому и неожиданному, парадоксальному) он и в других пробуждал драйв к мышлению, и одновременно раскрывал их самим себе. Именно в создании такого «энергетического поля», попадая в которое слушатели и собеседники А.М. чувствовали радость мышления, и состоит, на мой взгляд, педагогический «эффект Пятигорского».

Ученый, Семиотик, Психолог

Ранние индологические и буддологические работы А.М. можно назвать «ранними» только в строго биографическом смысле, не связанном с какой-либо оценкой их как «незрелых». Разумеется, они написаны Пятигорским конца 1950-х – начала 1970-х годов, который в этот период претерпевал свою внутреннюю интеллектуальную эволюцию и который не равен Пятигорскому 90-х и нулевых годов, тоже постоянно эволюционирующему и развивающемуся. Между этими разными «Пятигорскими» разница не временная и не содержательная – эволюция не обязательно предполагает движение от простого к сложному, или от меньшего знания к большему знанию, а лишь *топологическая* – это разные, но одинаково самоценные топосы мышления.

Огромную роль, прежде всего в воспитании мышления А.М., сыграл его сравнительно недолгий, но очень плодотворный роман с семиотико-структуралистским движением 60–80-х годов – Тартуско-московской или Московско-тартуской школой – представлявшим возрождение на новом уровне (с учетом структурализма) русского формализма 20-х годов. Апелляция к «точной науке» не спасла формалистов от репрессий сталинского режима, но в застойные годы, последовавшие за хрущевской «оттепелью», это все же была некая «охранная грамота», худо-бедно защищавшая от советской идеологической цензуры. Религия и все, что ее касалось, как и философия, были сферой тотального контроля – минным полем, по которому можно было двигаться только маршрутом, строго определенным «марксистско-ленинской теорией». Другие гуманитарные дисциплины тоже измерялись масштабной линейкой «всесильного учения» («Учение Маркса всесильно, потому что оно верно»).

О Тартуско-московской (или Московско-тартуской) семиотической школе уже написаны статьи и книги, роль же А.М. в этой шко-

ле еще ждет своего исследователя. Можно уверенно сказать одно: он входил в число ее основных теоретиков, а не просто был востоковедом, применявшим семиотический аппарат. После опубликования своей статьи «Некоторые общие замечания относительно рассмотрения текста как разновидности сигнала» в 1962 г.* А.М., как говорится, проснулся знаменитым, а эта его статья стала для семиотиков своего рода классикой. А.М. был одним из авторов (наряду с Ю.М. Лотманом, В.Н. Топоровым, Вяч.Вс. Ивановым и Б.А. Успенским) своеобразного манифеста семиотического движения «Тезисы к семиотическому изучению культур (в применении к славянским текстам)», известному также как «Тезисы пяти авторов»**. Сергей Дмитриевич Серебряный в своих воспоминаниях называл А.М. одним из столпов «тартунианства», «как бы олицетворяющего... историю и, отчасти, природу данного феномена»***. Относительно природы «данного феномена» сошлюсь опять-таки на точное наблюдение Серебряного: «Это была попытка создать свободную научную среду, в которой очень *разные* люди могли бы плодотворно общаться между собой, вдохновляясь более взаимной разностью, чем общностью подходов и идей». Иными словами, «семиотическое движение» было, скорее, новым методологическим направлением исследований, имеющим широкую сферу приложения, чем единой научной школой.

Виктор Живов справедливо отмечает, что новая исследовательская парадигма «вырастала из пафоса сциентизма, из противопоставления новой, “подлинной научной” гуманитарной науки и традиционных гуманитарных штудий, совсем не похожих на тот научный эталон, который задавали такие науки, как математика, физика или биология. Семиотика и была в существенной степени сциентистской переориентацией гуманитарной науки»****.

«Новый тип гуманитария» обрисован Юрием Михайловичем Лотманом: «Он должен быть лингвистом (поскольку в настоящее время языкознание “вырвалось вперед” среди гуманитарных наук, и именно здесь зачастую вырабатываются методы общенаучного

* Структурно-типологические исследования. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1962.

** Нанечатаны в сб.: *Semiotyka i struktura tekstu: Studia poswiecone VII Międzynarodowemu kewigresowi slawistow*. Warszawa; Wrocław, 1973. S. 9–32.

*** *Серебряный С.Д.* Тартуские школы 1966–1967 гг. Заметки маргинала // Моск.-тарт. семиот. шк. История, воспоминания, размышления. М.: Шк. «Яз. рус. культуры», 1998. С. 129–130.

**** *Живов В.* Московско-тартуская семиотика: ее достижения и ее ограничения. [Электронный ресурс] URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2009/98/zh5.html> (дата обращения: 20.08.2016).

характера), владеть навыками работы с другими моделирующими системами... Он должен приучить себя к сотрудничеству с математикой, а в идеале – совместить в себе литературоведа, лингвиста и математика»*.

Отметим, что А.М. был довольно далек от чистой лингвистики, склоняясь скорее к психолингвистике**, имел сложные отношения с математикой*** и не слишком чтит филологию. Вместе с тем пафос «точной науки» был объединяющей «скрепой» – тем, что А.М. разделял с другими участниками «семиотического движения». Хотя сам он, как мы видели из воспоминаний С.Д. Серебряного, отрицал, что «занимался наукой», стиль его статей тех лет – свидетельство приверженности образцовому «научному стилю» в духе структурализма: тезисная форма, отточенные формулировки, разбиение изложения на индексированные смысловые фрагменты, почти в каждой статье таблицы, классификации...**** Эти статьи демонстрируют мышление совершенно «структуралистское» с ориентацией на выделение в материале и конструирование разных «языков» («языка объекта», «языка истолкования», «метаязыка»), «уровней», «градаций», «моделей», бинарных и тренарных оппозиций, «вертикальных» и «горизонтальных» истолковательных структур. Семиотический подход А.М. к разным явлениям как к тексту, например «поведение как текст», вполне вписывался в концепцию культуры как текста Ю.М. Лотмана.

* Лотман Ю.М. Литературоведение должно стать наукой // Вопр. лит. 1967. № 1. С. 100.

** Несмотря на страсть к изучению языков, которой он предавался со школьных лет, забросив остальные предметы (его не раз выгоняли из школы за неуспеваемость), он не был лингвистом в дисциплинарном смысле слова. Сам он объяснял это отсутствием «лингвистического таланта» (см.: Митрохин Н. Из двух бесед с Александром Моисеевичем Пятигорским // Нов. лит. обозрение. 2010. № 101. [Электронный ресурс] URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2010/101/mi16.html> (дата обращения: 20.08.2016)).

*** Его дважды выгоняли из школы за неуспеваемость по математике и физике, но уже в зрелом возрасте он заинтересовался проблемами точных наук и естественных в связи с проблемами мышления. Среди его собеседников было много ученых – физиков и математиков.

**** Хотя по своему темпераменту «жизненного философа» А.М., казалось бы, должен был тяготиться рутинной научной писаниной, он, по всей видимости, и в отличие от некоторых своих друзей (например, Октябрины Волковой и Мераба Мамардашвили) любил не только разговаривать, но и писать. Сам он вводит важную оппозицию между «заниматься чем-то» (это значит делать то, что нравится, например изучать языки, читать тексты) и «работать» (значит делать что-то необходимое, но не очень интересное). Видимо, для него написание статей входило скорее в разряд «занятий», «работы».

Фактически Пятигорский впервые применил системно-структурный подход к некоторым важным индийским и особенно буддийским текстам / культурным явлениям и создал семиотико-структуралистскую концепцию не только буддийского мышления, но и возможного исследовательского мышления о буддизме и индийской религиозной философии в целом. К этому подходу прилагался его собственный концептуальный и терминологический инструментарий, состоящий из очень сложной для восприятия концепции «мифологии», которая помогает А.М. кодифицировать и объяснять с операциональной точки зрения некоторые приемы в изучаемых индийских и западных религиозных текстах*, концепций сознания, психики, психологии и метапсихологии. Некоторые его статьи образуют замкнутый цикл, эдакий Гипертекст, который может быть понят только как единое целое**.

Что поражает в стиле мышления, который демонстрирует А.М. в этих статьях, это его рефлексивность и топологичность. Каждое движение мысли сопровождается методологической («я пользуюсь такими-то и такими-то методами анализа») и терминологической (постоянное внимание к значению используемой и авторами текста и им самим терминологии) рефлексией. Читая его статьи, трудно избавиться от впечатления некоторой избыточности и громоздкости этого исследовательского рефлексивного аппарата. Будто в его голове постоянно присутствует развернутая сетка, состоящая из ячеек разного уровня. Каждый артикулированный акт мысли А.М. не просто вставляет в какую-то ячейку на каком-то уровне, но и рефлексиров

* Уровень «произвольного конструирования» здесь достигает своего максимума. По словам А.М., «миф конструируется абсолютно произвольно. То есть вы можете в каком-то смысле назвать мифом все, что угодно, не ссылаясь на сами вещи» (Литература и миф (Беседа Григория Бондаренко с известным философом, профессором Лондонского университета). № 8 (26). [Электронный ресурс] URL: <https://web.archive.org/web/20120429164256/http://zavtra.ru/cgi/veil/data/denlit/026/21.htm> (дата обращения: 20.08.2016)).

** Например, статьи: О категориях лингвистической психологии // Симпозиум, 1962. С. 103–108; Категория состояния в лингвистической психологии // Там же. С. 108–112; Общая модель культурного поведения в тантризме с точки зрения лингвистической психологии (в соавторстве с А.В. Герасимовым) // Там же. С. 112–117; Опыт мифологического комментария – в конце ст.: *Бонгард-Левин Г.М., Волкова О.Ф., Пятигорский А.М.* Легенда о Маре и Унагугте // Идеол. течения современной Индии. М., 1965. С. 193–195; Некоторые общие замечания о мифологии с точки зрения психолога // Тр. по знам. системам II. Учен. зап. Тарт. гос. ун-та. Тарту, 1965. Вып. 181. С. 38–48. Другой самодостаточный цикл образуют статьи о раннем буддизме и Абхидхарме (см. содержание наст. изд.).

как несостоявшийся, возможный или невозможный на каждом из других уровней. Будто желает все разложить по полочкам, найти всему место в своем внутреннем пространстве. Такое мышление создает «стереоскопический эффект» тотального присутствия рефлексии как постоянного «наблюдателя» всех событий (отсутствие события – тоже событие) внутренней жизни и прежде всего мышления.

Кульминацией такого подхода, стиля мышления и исследования стала его книга «The Buddhist Philosophy of Thought» («Буддийская философия мысли»), вышедшая в Англии в 1984*. Эта книга, чрезвычайно сложная для восприятия и поэтому недооцененная в буддологической аудитории, остается структуралистским и феноменологическим вызовом современным исследованиям буддизма в мировом масштабе**. Начинаешь понимать, какая внутренняя организация мышления привела А.М. к созданию обсервационной («наблюдательной») философии***.

Важно подчеркнуть, что этот стиль мышления является не только креатурой А.М. – плодом творческого применения А.М. методов семиотико-структуралистского анализа, он совершенно конгенитален стилю мышления авторов текстов Абхидхармы – материала, не просто прекрасно поддающегося точным методам анализа, но уже предварительно тщательно препарированного с помощью классификационно-аналитического аппарата самой Абхидхармы. А.М. считал трудность понимания необходимым вызовом мышлению в рамках буддизма, «потому что *сама трудность понимания входила в праг-*

* Piatigorsky A. The Buddhist Philosophy Of Thought / L. etc.: Curzon Press; Barnes & Noble Books. 1984.

** Арнис Ритупс пишет о ней: «Книга почти настолько же сложная, как и ее предмет. Понимание этой книги еще больше затруднено рядом применяемых в ней понятий, придуманных самим автором или взятых из области семиотики. Пятью годами позже Пятигорский эту свою книгу охарактеризовал как «непростительно дилетантски и фрагментарно написанную», но притом не отрицал наличия в ней и некоторых «забавных мыслей». Книгу оценили те буддологи, которых интересовала философия (известный исследователь философии буддизма Пол Вильямс после сетований на ее непонятность рекомендовал прочесть книгу по крайней мере дважды), остальные, скорее всего, ее просто не поняли. Наивно думать, что кто-то из философов западных университетов мог бы заинтересоваться пониманием мышления в раннем буддизме. Такая наивность, похоже, соответствует мнению Пятигорского о свойственной XX веку «невероятной вульгаризации философии»» (Ритупс А. Указ. соч. С. 218–219).

*** Пятигорский А.М. Мышление и наблюдение. Четыре лекции по обсервационной философии. Рига, 2002.

матику текста, т. е. очевидно полагалось, что истинное понимание есть *трудное* понимание (экономия умственной энергии не считалась добродетелью в буддийских школах)»^{*}.

Свою роль исследователя этих текстов А.М. определял по-разному в разное время, начиная с роли Психолога, – и это тоже неслучайно, поскольку речь идет о текстах, которые в первую очередь структурируют содержание внутренней индивидуальной жизни. Почему же именно Психолога? И тут я опять вынуждена обратиться к «контекстуализации» или «биографизации», чего так не любил делать А.М. В заголовках его статей 60-х годов почти везде фигурирует психология: «Психологизм древней и ранней средневековой литературы», «Некоторые общие замечания о мифологии с точки зрения психолога», «Введение в психологию Абхидхармы», «Психологическая система раннего буддизма» и др.

Психология, психиатрия, психоанализ, изучение опытов по изменению сознания, шаманизма, психодрама – исследования во всех этих дисциплинах и практиках у нас^{**}, но прежде всего за рубежом были предметом изучения А.М. Ссылки в его статьях на очень многие известные зарубежные публикации тех лет свидетельствуют о том, что вопреки всем трудностям ему в основном удавалось быть в курсе происходящего в зарубежной науке, поэтому он писал тексты на уровне исследовательских стандартов, принятых международным сообществом. Кроме того, у него это был период «разговоров с психологами»...

Отношение к буддизму как психологии было тогда довольно распространенным явлением, особенно в среде англоязычных авторов позитивистского, сциентистского толка, пытавшихся во что бы то ни стало отделить буддизм от религии. Психология, в свою очередь, стремясь стать «строгой наукой», приняла форму бихевиоризма – изучения поведения как единственной наглядной формы проявления человеческой психики, которую можно объективно наблюдать, фиксировать и исследовать. У А.М. есть несколько статей о моделях поведения в сциентистском семиотическом ключе.

Однако преобладающим было не наукообразное, но скорее интуитивное общекультурное понимание психологии как исследова-

^{*} *Пятигорский А.М.* О.О. Розенберг и проблема языка описания в буддологии (см. с. 295 данного издания).

^{**} А.М. много общался с психологами и был в курсе проводившихся в то время экспериментов.

ния внутреннего мира человека. В буддологии психологический подход ведет свое начало с работ Каролайн Августы Фолли Рис-Дэвидс, супруги известного британского буддолога Томаса Рис-Дэвидса, создателя «Общества текстов на пали», переводчика текстов буддийского палийского канона. Именно эта британская исследовательница (А.М. считал ее «гениальной»*) вывела на первый план «психологическую» ориентацию буддизма. Она перевела с пали «Дхаммасангани», первый текст из Абхидамма-питаки – третьей части буддийского палийского канона Типитаки, назвав свой труд «Буддийским учебником психологической этики» (1900)**. Другой известный ее труд – «Рождение индийской психологии и ее развитие в буддизме» (1936)***. Один из основных терминов концептуального инструментария А.М., «состояние сознания», взят им из работ К. Рис-Дэвидс (он сам это неоднократно подчеркивал).

Надо сказать, что психологизаторский подход**** сформировался в рамках идеи, которую госпожа Рис-Дэвидс и ее супруг воспринимали как свое главное научное достижение, – идею о том, что буддизм – это не столько религия, сколько этика. Выдвижение на первый план нравственного содержания буддийской проповеди, как отмечали многие исследователи (в том числе и А.М.), созвучно протестантскому (англиканскому) background британских ученых – их приверженности принципам «научности» в исследовании религии, которые берут свое начало из протестантской библеистики конца XIX – начала XX в. В соответствии с этими принципами религия тождественна учению ее основателя, а все ее последующее развитие есть деградация – искажение первоначаль-

* См.: *Пятигорский А.М.* Введение в изучение буддийской философии. С. 59.

** A Buddhist Manual of Psychological Ethics: Being a translation, now made for the first time, from the original Pali, of the first book in the Abhidhamma Piṭaka, entitled: Dhamma-saṅgani (Compendium of States or Phenomena). 1900.

*** The Birth of Indian Psychology and its Development in Buddhism (1936) The Expositor (Atthasālini) / Ed. by Mrs. Rhys Davids, transl. by Pe Moungtin. L., 1958.

**** Под влиянием личного горя (гибели сына во время Первой мировой войны) она стала увлекаться спиритизмом и теософией (была медиумом) и даже пересмотрела свои прежние взгляды на буддийскую концепцию анатмана (не-души). Она утверждала, что Будда на самом деле признавал атман, в подтверждение чему приводила некоторые буддийские тексты. У этой точки зрения есть последователи и в наше время, например французский индолог индийского происхождения Камалешвар Бхаттачарья. В некоторых работах А.М. возможность такого подхода для строго определенных целей не отрицается. Это вписывается в его концепцию многофункциональности буддийского послания.

ного откровения в измышлениях церковников, преследующих собственные корыстные цели. Именно поэтому для британских ученых тексты буддийского палийского канона, которые тогда считались самыми древними памятниками, содержащими «слово Будды» (с тех пор эта точка зрения много раз пересмотрена), были единственными достоверными источниками в изучении буддизма как такового. Буддизм же махаяны представлялся им деградацией в сторону конвенциональной религии с ее догматизмом и ритуализмом.

Когда В.Н. Топоров во ввводной статье к своему переводу «Дхаммапады» выводит на первый план именно буддийскую этику, он опирается на эту авторитетную буддологическую традицию, а не просто избегает называть буддизм «религией»*. Напомню, что для советской цензуры любое упоминание религии вне риторики воинствующего атеизма могло послужить поводом к запрету издания**.

Против сведения буддизма к этике резко выступил Федор Ипполитович Щербатской, но он протестовал не против небрежения религиозной стороной буддизма, а против отрицания его философского содержания***. На эту же тему еще более определенно высказался и его ученик Оттон Оттонович Розенберг, только он имел при этом

* Это не спасло книгу, в ней усмотрели пропаганду буддизма и запретили к распространению. Приступ общественной «бдительности» случился, когда книга была уже напечатана, причем огромным тиражом (40 тысяч экземпляров!). Ситуацию спас Юрий Николаевич – он задумал и реализовал блестящий план: несколько экземпляров «Дхаммапады» было разослано известным ученым и политикам. Когда книга уже была под запретом, на стол Хрущева легли поздравительные телеграммы от президента Индии С. Радхакришнана и посла Цейлона в России Гунапáлы Пийасэны Малаласекеры, в которых отмечалась важность публикации этого буддийского памятника. Запрет был снят.

** Вспоминаю, как в середине 80-х, в самом начале перестройки, наш лучший специалист по европейскому Ренессансу Михаил Баткин рассказывал про цензора издательства «Наука», который вычеркивал из его научной статьи слова, могущие хоть как-то ассоциироваться с религией, например слово «свеча». Так что это были не шутки.

*** Щербатской пишет: «Некоторые ученые из всего Канона – Канона, содержащего богатейшую схоластику, извлекли одно лишь высказывание “Совершай благие действия, не совершай дурных действий!” (Махавагга 4.31) и утверждают, что это и есть подлинный буддизм самого Будды. Все же остальное имеет позднее происхождение и придумано в церкви» (*Щербатской Ф.И.* Рец. на: *De la Valle Poussin. Nirvana. Etudes sur l'Histoire des Religions.* № 5. P., 1925 // *Bulletin of the School of Orient Studies.* Vol. 6. Pt 2. L., 1926. P. 357–360).

в виду не только и не столько философию, сколько религиозную составляющую буддизма*.

Что же А.М. понимал под «психологией»? Опять обратимся к контексту. В 60-е годы психология еще тесно соприкасалась с философией, разделяя с ней некоторые объекты исследования, например восприятие, рациональное познание и др., но при этом психологи применяли к ним свой, модный в то время, бихевиористский подход**. После революции конца прошлого века в области нейронаук облик психологии совершенно изменился, изменилось и понимание значения психологии для буддизма и у А.М., поэтому в своих работах последнего времени он использовал этот термин скорее в обыденном, нежели специальном методологическом смысле, как в работах 60-х годов, предпочитая ему философский термин «феноменология»***.

Другим важным для А.М. западным буддологом, помимо Керолайн Рис-Дэвидс, был Эдвард Конзе, открывший западному миру учение корпуса текстов так называемой праджняпарамиты («совершенства мудрости»), заложившего основу направлению буддизма, известному как «большая колесница»/«широкий путь», или махаяна. Эти тексты, датируемые периодом начала нашей эры, не имели ничего общего с Типитакой/Трипитакой – традиционными «Тремя корзинами», хотя тоже претендовали на статус «слова Будды». Учение, изложенное в Трипитаке, последователи махаяны считали «относительной истиной» (вьява-

* «В Европе утвердилось такое мнение о буддизме, что он именно система нравственности; и это мнение больше всего препятствует правильному пониманию буддизма. Ведь подчеркивая нравственность, мы останавливаемся на первой ступени и закрываем глаза, не видя, что за ней еще целая лестница» (Розенберг О.О. О мирозерцании современного буддизма на Дальнем Востоке. Лекция, читанная на Первой буддийской выставке в Петербурге // Розенберг О.О. Тр. по буддизму. М.: Наука, 1991. С. 31).

** Например, в МГУ психологическое отделение было частью философского факультета, и они находились под одной крышей, поэтому студенты, психологи и философы, тесно общались и посещали одни и те же семинары. После образования факультета психологии в 1966 г. он стал развиваться в сторону скорее психиатрии, клинических исследований и естественных наук, отдаляясь от философии. Научные степени в области психологии стали присуждаться лишь с 1968 г.

*** Если в статье «О психологическом содержании раннего буддизма» (1965) А.М. утверждает, что «центральной проблемой буддизма является проблема состояния (состояния сознания или состояния ума. – В. Л.), а не проблема бытия. Буддизм – это прежде всего психология, а не онтология», то в лекциях «Введение в изучение буддийской философии» (2007) он пишет: «...сам термин “психология” – как мы его употребляем сегодня, пусть даже в его наиболее абсурдных физических или биофизических контекстах, – имплицитно

харика), адаптированной к уровню учеников-послушников (шправаков), тогда как высшая и подлинная истина (парамартха) содержалась, с их точки зрения, лишь в сутрах «совершенства мудрости».

У Конзе было все, что отвечало вкусам взыскательных интеллектуалов и практических философов по обе стороны «железного занавеса». Он был бунтарем и маргиналом, увлекался в молодости теософией, астрологией и марксизмом (написал несколько статей по диалектическому материализму), причем не только в теории, но и на практике (организовал коммунистические уличные отряды в Гамбурге). Испытав разочарование в любых социальных начинаниях, Конзе нашел себя в буддизме – и тоже не только в академическом (в переводах и исследованиях текстов), но и в экзистенциальном смысле – он практиковал медитацию в соответствии с тхеравадинским текстом автора V в. Буддхагхоши «Висуддхимагга» («Путь очищения»)*.

А.М. продолжал заниматься абхидхармистскими текстами, которые в махаянской историософии причисляются к «малой колеснице» или «узкому пути» – хинаяне**, когда на его интеллектуальном горизонте появляется этот новый пласт буддийской литературы, который станет предметом его исследования позднее, уже в Англии. Конзе был для А.М. интересен не просто как буддолог, пишущий о буддийской философии и практикующий буддийскую медитацию, но еще и как философ***, имеющий свою собственную философию – гностическую****.

какую-то минимальную, лучше сказать – минималистскую, субъективность, тогда как в буддийских философских контекстах эта субъективность полностью устранена» (С. 160). «Если и можно говорить о психологии в Абхидхарме, то лишь о какой-то “урезанной до дефективности”, ибо ее человеческая специфика здесь отсутствует» (С. 161). Это очень похоже на феноменологическую редукцию Гуссерля – вынесение за скобки психологической компоненты знания.

* См. список трудов Конзе на сайте, посвященном его работам: <http://www.conze.elbrecht.com>

** Надо сказать, что последователи этого направления буддизма не признают такого обозначения, считая его оценочным и неприемлемым. Они определяют себя как приверженцы тхеравады. В научной буддологической литературе попытки избежать названия «хинаяна» пока не привели к принимаемой всеми замене. Предлагается множество терминов, более или менее удачных, например «южный буддизм», «классический буддизм», «традиционный буддизм» и т. п.

*** Философское образование Конзе получил в Германии, его преподавателем буддизма был известный исследователь махаяны Макс Валлезер (1874–1954), работавший в Гейдельбергском университете. Однако интерес к буддизму возник у него, скорее, в результате знакомства с трудами популяризатора дзен-буддизма Т. Судзуки.

**** Конзе оставил интересные мемуары, которым дал эпатажное название «Мемуары современного гностика» (*Conze E. The Memoirs of a Modern Gnostic*,

Рассказы об атмосфере в СССР эпохи 60-х годов свидетелей «изнутри», ставших волей-неволей действующими лицами и актерами советского «театра абсурда», не могут передать ее восприятия извне – свидетелями «с того берега». В 1960 г. Конзе приехал в СССР, в Москву, на Международный конгресс востоковедов. Будучи личным гостем посла Цейлона Малаласекеры, искушенный британский интеллеktуал очень быстро понял по поведению и знакам своего хозяина, что непринужденная манера общения, к которой он привык, может быть чревата для окружающих серьезными неприятностями. Присутствие ГБ чувствовалось везде и во всем. Хотя Конзе, учитывая его социалистическое прошлое и симпатии к России и к русским, ехал в страну «победившего социализма» с самыми добрыми чувствами и ожиданиями, на месте он испытал сильный шок – конечно, от бедности и убожества быта через 15 лет после окончания войны*, но гораздо больше его тяготила атмосфера тотального контроля и бюрократического ада**. В своих мемуарах он кратко упоминает о встрече с Топоровым и о совместном фото с русским ученым и его женой (Т.Я. Елизаренковой), рассказывает о письме, полученном им от эстонского преподавателя, который занимался пражняпарамитой и просил выслать ему необходимые для исследования материалы (это был, несомненно, Линнарт Мяльль)***.

Факт перевода «Дхаммапады» на русский язык, о котором Конзе с гордостью сообщили, не произвел на него никакого впечатления****.

by Edward Conze. P. I: Life and Letters: P. II: Politics, People and Places. Sherborne (U.K.): The Samizdat Publishing Company, 1979), в них он представляет гностицизм как учение, импонирующее ему своим элитизмом (в пик демократическим и социалистическим увлечениям своей молодости).

* Он красочно описывает безуспешные поиски туалетной бумаги в ГУМе, куда его привел его гид, сотрудник Органов, чтобы показать «самый большой в мире магазин» (Conze E. Op. cit. P. II. P. 97).

** Он хотел получить копии архивных материалов, но от него упорно требовали номеров интересующих его «единиц хранения», при этом не выдав описи. При царившей тогда шпиономании иностранцам было запрещено иметь даже туристические карты больших городов (Конзе не мог достать карты Ленинграда, чтобы самостоятельно гулять по городу), запрещалось фотографировать улицы. За это могли арестовать и выслать из страны.

*** Материалы были высланы, но ответного письма не последовало. Конзе был уверен, что его адресат ничего не получил и не мог получить по «известным причинам» (Ibid. P. 99).

**** «Знаете ли, – пишет он, – большого ума не надо, чтобы перевести “Дхаммападу”, которая была уже многократно переведена на английский и немецкий языки» (Ibid.). Конечно, он не мог оценить высокого качества перевода и исследования Владимира Николаевича и важности этого события как знака возобновления буддологических исследований в СССР.

Его впечатления были по большей части от другого. Например, он описывает, как по инициативе Айсэйлин Блю Хорнер (Isaline Blew Horner), в то время президента Общества текстов на пали, предложившей организовать местный филиал Общества в Москве, было проведено специальное собрание, на котором члены Общества проголосовали за резолюцию, но тут поднялся apparatchik (выражение Конзе) и наложил на резолюцию вето, сославшись на некую статью советской конституции. Конзе с грустным сарказмом отмечает, что «потребовался бы талант Джонатана Свифта, чтобы отдать должное этой категории людей»*.

Даже если А.М. мог увидеть Конзе на Конгрессе востоковедов, то вряд ли ему удалось с ним там поговорить (встречи с иностранцами советским ученым были строго запрещены, если же они случались, то требовалось писать об этом подробный отчет), и потом, уже будучи в Англии, он, по моим сведениям, с ним не встречался.

Еще одним важным для А.М. западным буддологом должен был стать Герберт Гюнтер, один из крупнейших буддологов XX в., много лет проживший в Индии**, полиглот, автор замечательного труда «Философия и психология в Абхидхарме», содержащего подробнейшую реконструкцию абхидхармистской психологии и психологической терминологии***. Гюнтер был одним из первых западных ученых, который пытался применить буддийский подход к человеческой психике, чтобы показать его важность для анализа современных ему психологических и философских теорий. Несмотря на тот несомненный интерес, который мог представлять Гюнтер для А.М., ссылки на его работы весьма скупы, а какие-то высказывания о нем личного характера в доступных мне источниках вообще отсутствуют, кроме одного места в примечании, где А.М. называет попытку Гюнтера дать феноменологический анализ йогической мысли «отважной»****. Почему Гюнтер, который по всем своим параметрам мог бы стать «его человеком», остался совершенно в тени, для меня загадка*****.

* *Conze E. Op. cit. P. II. P. 99.*

** С 1950 по 1958 г. работал в ун-те города Лакхнау, а затем с 1958 по 1963 г. возглавлял кафедру сравнительной философии в Бенаресском университете. Изучал буддизм под руководством очень известных тибетских лам, встречался с Далай-Ламой и его наставником.

*** *Guenther H.V. Philosophy and Psychology in the Abhidharma. Delhi: India Motilal Banarsidass Publishers, 1974 (1-е изд.: 1957).*

**** См.: *Buddhist philosophy of thought. P. 87.*

***** Философский собеседник А.М. в его последние годы Аркадий Недель предположил, что Гюнтер был слишком близок Пятигорскому – «не хватало дистанции для диалога» (из личного разговора со мной).

Рождение философии из духа беседы...

Увлечение А.М. семиотикой и работа с индуистскими и буддийскими текстами в сциентистской структуралистской парадигме имели свое временное измерение: от начала 60-х до начала 80-х годов прошлого века. Параллельно шла работа в направлении, противоположном сциентистскому по выработке собственной *философии* сознания. «Противоположном» потому, что А.М. не считал философию ни “наукой”, ни какой-либо определенной дисциплиной, т. е. областью готового знания со своими правилами и законами, например историей философии. Философия рождается здесь и сейчас, пока я мыслю. От знакового понимания всех форм и явлений мышления он перешел к пониманию всех аспектов человеческой деятельности как форм сознания / мышления.

В философском кругу, к которому принадлежал Пятигорский, было принято рассматривать любое жизненное событие и человеческое действие с точки зрения того, как в этом явлении или действии присутствует – если присутствует – мышление, как его обнаружить, распутать или понять. Характерным было и отношение к человеку как лишь случайному и необязательному носителю мысли, а к мысли – как наиболее активному и устойчивому элементу мира. Общим было и понимание того, что никакому взгляду, никакой мысли наблюдаемый предмет не виден полностью, со всех сторон (в этом смысле ни у какого предмета нет «всех сторон») и что большинство ошибок мышления происходит из-за неучитывания своей позиции относительно обдумываемого предмета, из которой он может наблюдаться (мыслиться) только в одном определенном срезе*.

Речь идет прежде всего о Г.П. Щедровицком и о его методологическом кружке, но, хотя А.М. органически не хотел и не умел «кружковаться», он тоже разделял этот интерес к мышлению, только не считал, что мыслительный процесс можно поставить «на поток», выпекая мысли как пирожки по определенной технологии. Личность была не случайным носителем, а топосом философской мысли.

Если задаться вопросом: «Откуда у А.М. интерес к мышлению и к сознанию вообще?», то надо обращаться не к философскому факультету, который уже был следствием этого интереса, а к его школьным годам, когда он впервые увлекся философией**, и к его знаком-

* *Путь* А. Указ. соч. С. 211.

** По словам родителей А.М. (в передаче Людмилы Пятигорской), он родился с этим «нездоровым интересом».

ству в девятом классе с самым первым и, наверное, самым главным его Учителем – Юрием Валентиновичем Кнорозовым*, который произнес следующую сакраментальную фразу: «И помните, джентльмены, история – это история сознания. Где нет сознания, там нет никакой истории, это выдумка дураков»**. Кнорозов был гениальным ученым и очень сильным антропологом, способным, не выходя из своего кабинета, наглядно представлять образ жизни и мысли экзотических народов***.

Очевидно, что А.М. философии учился, если учился вообще, не на философском факультете, хотя среди его преподавателей и однокурсников были интересные собеседники****. Настоящая философская жизнь Пятигорского проходила в беседах с интересными людьми, в переулках и закоулках московского интеллектуального подполья*****. Это была живая философия «слушания и разговора». Для него философствование было «магическим кристаллом», который многократно усиливал эффект понимания всех других форм знания, включая, разумеется, и буддийскую философию.

Примером того, как исследователю буддизма помогает «его философия», А.М. считал работы Конзе: знание гностицизма «сделало его работы гораздо пронизательнее (хотя во многом он явно ошибался – но по-другому не бывает) и убедительнее»*****. Или еще более определенно:

Изучение буддийской философии будет сколько-нибудь реальным, только если у того, кто ее изучает, есть его собственная философия. У кого своей философии, какой угодно, нет, тот пусть займется чем угодно другим. Так, самый, пожалуй, интересный исследователь буддийской философии в

* Кнорозов Ю.В. (1922–30 марта 1999), историк, антрополог, этнограф и знаменитый расшифровщик письменности майя. В момент знакомства с А.М. он был студентом истфака и ему «шили дело», поэтому ему вскоре пришлось бросить своих учеников. Об этом А.М. вспоминает в своем интервью: Митрохин Н. Указ. соч.

** Там же.

*** Вячеслав Всеволодович Иванов вспоминает о Кнорозове: «Слушать его рассказы о древних и экзотических обществах, приправленные черным юмором и всегда наглядно-образные, бывает удивительно: он словно во всех них только что побывал» (Иванов Вяч.Вс. Избранные труды по семиотике и истории культуры. Т. IV. М.: Яз. славян. культур, 2007. С. 779).

**** В своих воспоминаниях он особенно выделяет Александра Зиновьева и Анатолия Ракитова.

***** Об этом его роман «Философия одного переулка».

***** Из бесед на радио «Свобода» (<http://www.svoboda.org/content/article/24928869.html>).

XX веке, Эдвард Конзе, всегда говорил о себе, что он – гностик, а крупнейший знаток философии Большой Колесницы Этьен Ламонт был одновременно католическим теологом. Тот, кто начинает познание буддийской философии со своего, так сказать, «философского нуля», обречен на поражение. В самом лучшем случае он останется в рядах «обращенных» энтузиастов*.

Важным философским собеседником в индологии был и Давид Зильберман, блестящий индолог и методолог, с которым А.М. обсуждал «обсервационную философию»**. Елена Гурко, редактор и автор предисловия русского перевода книги Давида Зильбермана «Генезис теории значения в индийской мысли», пишет о Зильбермане как о человеке «гностического склада ума», подразумевая под этим развитую интуицию Зильбермана, позволяющую ему мгновенно схватывать суть вещей, идет ли речь о текстах, разговорах или о ситуациях. Слово «гностический» несомненно отсылает к термину «гносис» в смысле непосредственного внеинтеллектуального и внерационального познания вещей, который был введен в оборот Эдвардом Конзе в его знаменитой статье «Буддизм и гносис»***.

В период «разговоров с психологами» А.М. столкнулся с отсутствием интереса к тому, что можно было бы назвать философскими проблемами сознания. Психология переживала время «прикладников», занимавшихся очень интересными задачами, но все же прикладников****. Теоретизирующие психологи были не в чести.

Об одной из таких «ошибок» он упоминает в «Буддийской философии мысли»: «Покойный Конзе, блестящий буддолог, похоже, не смог понять безличностный и чисто формальный характер Абхидхармы. Возможно, его личный гностицизм (он называл его “извечной философией”) оказался несовместимым с нейтральностью абхидхармистской организацией мысли, равно безразличной к разным человеческим ментальностям и темпераментам, как и к разным периодам или фазам в истории человечества» (The Buddhist philosophy of Thought. P. 16).

* Введение в изучение буддийской философии. С. 8.

** См. предисловие Пятигорского к книге Зильбермана: *Zilbermann D. The Birth of Meaning in Hindu Thought*. Dordrecht; Boston: D. Reidel Pub.; Norwell: Kluwer Academic, 1988. В русское издание (Зильберман Д.Б. Генезис значения в философии индуизма / Пер. с англ. Е. Гурко. М: РОССПЭН, 1998) статья включена не была.

*** *Conze E. Buddhism and Gnosis // Le Origini dello Gnosticismo: Colloquio di Messina 13–18, April 1966* (Leiden, 1967). В этой статье британский буддолог выявляет несколько значимых параллелей между праджняпарамитским учением и валентианским гностицизмом (прежде всего между праджняпарамитой, совершенством мудрости и премудрой Софией).

**** Об этом периоде вспоминает Зинченко в интервью Татьяне Шедриной: *Шедрина Т. «Живой разговор»*. Интервью с Владимиром Петровичем Зинченко // *Вопр. философии*. 2006. № 8. С. 41–53.

Выготского даже нельзя было упоминать, Лурия сидел тихо... Это было время экспериментов.

Пятигорскому же были нужны совсем другие собеседники. И тут появился Мераб Мамардашвили. На философском факультете они учились с двухлетним разрывом (А.М. поступил позже на год, а потом перевелся с заочного, в результате чего потерял еще один), но практически не общались, хотя и были знакомы. Для А.М. в советской философии не могло быть ничего ценного по определению, марксизм был основой этой официальной философии и уже поэтому не мог представлять никакого интереса*. Многие из друзей и соучеников по философскому факультету увлекались Марксом – Эвальд Ильенков, Александр Зиновьев и другие. Мераб Мамардашвили тоже был в их числе. А.М. не разделял этого увлечения и не участвовал ни в одном из групповых семинаров того времени**. После случайной встречи в 1969 г.***, когда между ними произошел знаменитый диалог (Что тебя больше всего интересует? – Сознание. – И меня – сознание), они стали регулярно встречаться и беседовать о сознании****. По словам А.М., Мераб Мамардашвили «любил повторять: философия – это мышление о мышлении. Более того, это особое мышление о мышлении, и прежде всего свое. Философ не может даже начать заниматься другим мышлением, пока он не стал полностью осознавать, систематически осознавать свое собственное»*****.

* Это касалось всего советского. Вяч.Вс. Иванов в личном разговоре со мной вспоминал, что А.М. не разделял интереса многих семиотиков к истории русского формализма именно по этой причине.

** Об этом он вспоминает в разговоре с Вадимом Садовским: «Как мы изучали философию». Московский университет, 50-е годы: Интервью с Вадимом Садовским // Свободная мысль. 1993. № 2. С. 42–54.

*** А.М. снял комнату в доме, где жил однокурсник Мераба и их общий знакомый – социолог Борис Грушин. Они столкнулись у подъезда: А.М. шел к себе, Мераб вышел от Грушина.

**** От Мераба Мамардашвили я узнала, как проходили эти беседы. Сначала готовилась еда (оба были прекрасными кулинарами), потом сервировался стол по всем правилам науки (никакие селедки на газетке при Мерабе были невозможны), потом они неспешно ели, попивая хорошее вино и говоря о посторонних приятных вещах, и только после окончания трапезы и крепкого кофе приступали к серьезному разговору. За этим стояла объединяющая их жизненная философия «разделенной радости бытия», избыточности философии по отношению к необходимости: «Умственная пища не для голодающих», «Философия начинается с булочек и пирожных, а не с необходимого хлеба», «Философия – это роскошь избыточного мышления» (из записи рассказа А.М. о М.М. [Электронный ресурс] URL: <https://www.youtube.com/watch?v=8y9PnwvoiE0>).

***** Из выступления А.М. Пятигорского на радио «Свобода». [Электронный ресурс] URL: <http://www.svoboda.org/content/transcript/2200103.html>).

Из этих встреч выросли «беседы о сознании», ставшие знаменитой работой обоих авторов. И это тоже парадокс: один из самых сложных и неудобочитаемых философских текстов – и такая популярность у читателей! В связи с этим отметим следующее обстоятельство. Если для А.М. дихотомия «Восток-Запад» просто никогда не существовала*, то М.М. известен, скорее, своим принципиальным «западничеством» (он часто повторял: «Восток есть всегда, и только иногда случается Запад»). Согласившись участвовать в проекте, который назывался «Введение в учение виджнянавады»**, он вместе с А.М. вышел на тот уровень дискурса, на котором нет культурных и языковых различий, или скорее их *уже* нет, – они преодолены, вынесены за скобки. Вместе с тем у каждого из них был свой опыт мышления, так или иначе связанный с определенной традицией философствования: у Мераба – феноменология, у Пятигорского – теория сознания виджнянавады. Их беседа была, наверное, первой экзemplификацией взаимодополнительности и типологического сходства феноменологического подхода и подхода виджнянавады. С тех пор на эту тему опубликовано множество работ как со стороны буддологов, так и со стороны феноменологов.

Можем ли мы считать это точным попаданием в топос «извечной философии» в понимании А.М.? В этом случае этот топос совершенно не похож на мир идей Платона! Только живое может познать живое и познать, как «я еще не сформулировал!». А это живое – сами философы в момент мышления!

А что же их читатели? В каком топосе пребывают они? Как феноменологически передать восприятие текста этой беседы с позиции читателя? Я бы назвала это опытом постоянно возобновляемого сверхусилия. Что-то мерцает, а что-то ускользает, кажется, вот уже схвачено, но нет – начинаешь разворачивать в какой-то точке схваченную мысль, и тут, увы, нить обрывается и опять провал и новое усилие! Не всякое чтение и не в каждый момент порождает сознание, «входит в сферу сознания», как сказал бы Мераб Мамардашвили.

Возможно, что здесь А.М. приписывает Мерабу Мамардашвили свою собственную формулировку. Фразу «мышление о мышлении» Владимир Зинченко услышал от А.М. еще в конце 50-х годов.

* Он об этом говорит неоднократно, например в беседе с Владимиром Калининченко в цикле телевизионных передач Александра Гордона. [Электронный ресурс] URL: <http://gordon0030.narod.ru/archive/8961/index.html> (дата обращения: 20.06.2016).

** Впервые опубликовано: Труды по знаковым системам V. Учен. зап. Тарт. гос. ун-та. Тарту, 1971. Вып. 284. С. 345–376.

Добавлю от себя: то, что не поддается пониманию с первого раза, объясняет не столько провал, сколько некоторое растяжение внутреннего пространства, создающее дополнительный уровень, который можно использовать как резерв, стартовую площадку для нового захода и в конечном итоге как возможность собственного интеллектуального роста... Так что с этим текстом можно общаться долго и продуктивно!

То же самое можно сказать и о текстах А.М., которые вошли в данное издание, – они не столько дают определенную информацию, сколько создают пространство или перспективу для нового прочтения буддийских текстов.

В последних статьях «доэмиграционного цикла», т. е. статьях конца 60-х – начала 70-х годов, уже намечается отделение «сознания» от «психики», появление на мыслительном горизонте буддийской «онтологии» и увлечение феноменологией – узелки, завязавшиеся еще до эмиграции, полностью развернутся в работах А.М., увидевших свет за границей и вернувшихся к нам в русских переводах и в новых авторских интерпретациях в 1980-е и 2000-е годы.

*Виктория Лысенко
Институт философии РАН*

Contents

“Alexander Piatigorsky: A Buddhistic Philosopher” <i>by Victoria Lysenko</i>	7
---	---

TAMIL STUDIES

A Comparative Analysis of Vedic and Tamil Hymns	29
Ramalinga Swamigal (Rāmaṅgaṃ) as a Tamil Religious Reformer (<i>with P. Somasundaram</i>)	49

SEMIOTICS. MYTHOLOGY. PSYCHOLOGY. CULTURE

On the Classification of Behavioral Forms in Ancient Indian Psychology	69
Psychologism in Ancient and Medieval Indian Literature	79
On the Categories of Linguistic Psychology	81
The Category of State in Linguistic Psychology	87
General Model of Behavior in Tantrism From a Point of View of Linguistic Psychology (<i>with Alexander Gerasimov</i>)	91
Some General Remarks on Mythology from a Psychologist's Point of View	97
An Attempt of Mythological Comment	109
Some Remarks on the Study of Indian Philosophical Texts and Its Commentaries: An Attempt of Psychological Analysis	113
“Knowledge” as “a Sign of Personality” in the Culture of Ancient India	134

PSYCHOLOGY AND PSYCHIATRY: INDIA AND THE WEST

Three Concepts of Ancient Indian Psychology	177
<i>Citta</i> and <i>manas</i> in Atharvaveda (with Alexander Gerasimov)	189
On a Psychological Content in the Doctrine of Early Buddhism	201
The Psychological System of Early Buddhism and Some Semiotic Problems of Contemporary Psychiatry ...	247

PSYCHOLOGY OF ABHIDHARMA

Remarks on the Textual Structure of «Dhammasaṅgaṇi» (I).....	261
Remarks on the Textual Structure of «Dhammasaṅgaṇi» (II)	265
Remarks on the Textual Structure of «Dhammasaṅgaṇi» (III)	269
An Introduction to Abhidhammic Psychology: Some psychosemantic considerations (translated from English by Victoria Lysenko)	275

PERSONA

O.O. Rosenberg and the Problem of Descriptive Language in Buddhology: The 50th Anniversary of the publication of O.O. Rosenberg's Book «Problems of Buddhist Philosophy»	295
The Passing Away of Dandaron	315
On Leo Tolstoy's Understanding of Buddhism (reading undated manuscripts).....	321
Postface by Victoria Lysenko	327

Piatigorsky A.M.

Selected Papers on Indology and Buddhology (1960s – 1970s).

The book contains Indological papers of Alexander Moiseyevich Piatigorsky (1929–2009), professor of Religious Studies at SOAS University of London, written in the period of the 1960s – 1970s before his immigration from the USSR in 1974. All these papers had been published in different journals and collective essays not easily accessible today. This is the first attempt to present in a systematic way Piatigorsky's studies in Indology and Buddhism in particular at the time when he was a researcher at the Institute for Oriental Studies in Moscow. His original approach to Indian and Buddhist Philosophy and Psychology, sharply contrasting with the official Marxism at the time, is of real interest not only for those who admire Piatigorsky's philosophical writings but also for professional orientalists.

Пятигорский А.М.

П99 Избранные статьи по индологии и буддологии: 1960–1970-е годы / отв. ред. Л.Н. Пятигорская; сост. В.Г. Лысенко. – М. : РГГУ : Ин-т философии РАН, 2018. – 367 с.
ISBN 978-5-7281-1873-2

В книге собраны востоковедческие статьи русского философа и мыслителя Александра Моисеевича Пятигорского (1929–2009), профессора Лондонского университета, написанные им в 1960–1970-е годы, до эмиграции в Англию (1974), и опубликованные в ныне труднодоступных изданиях. Это первая попытка представить в систематизированном виде его исследования в области индологии и особенно буддологии, которыми он занимался, будучи научным сотрудником Института востоковедения Академии наук СССР. Оригинальный подход Пятигорского к исследованию проблем индийской и буддийской психологии и философии, резко отличающийся от официально принятого в те годы марксистского подхода, и сегодня представляет большой интерес не только для поклонников творчества А.М. Пятигорского, но и для профессиональных востоковедов.

УДК 24
ББК 63.3(5)-7

Научное издание

Пятигорский Александр Моисеевич

Избранные статьи
по индологии и буддологии:
1960–1970-е годы

Редактор *Т.Ю. Журавлева*
Оформление обложки *М.Е. Заболотникова*
Корректор *Ж.П. Григорьева*
Компьютерная верстка *Е.Б. Рагузина*

Подписано в печать 28.02.2018.

Формат 60×90¹/₁₆

Усл. печ. л. 23,3. Уч.-изд. л. 24,4.

Тираж 500 экз. Заказ № 30

Издательский центр
Российского государственного
гуманитарного университета
125993, Москва, Миусская пл., 6
Тел. 8 (499) 973-42-06

