



Александр Пятигорский
**ВВЕДЕНИЕ В ИЗУЧЕНИЕ
БУДДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ**



АЛЕКСАНДР ПЯТИГОРСКИЙ

**ВВЕДЕНИЕ
В ИЗУЧЕНИЕ
БУДДИЙСКОЙ
ФИЛОСОФИИ**



Новое
Литературное
Обозрение

2007

УДК 24-1
ББК 86.35-4
П99

Редактор серии
И. Калинин

Русская версия
Александра Пятигорского и Кирилла Кобрин
под редакцией Кирилла Кобрин

Пятигорский А.

П 99 Введение в изучение буддийской философии (девятнадцать семинаров). — М.: Новое литературное обозрение, 2007. — 288 с.

Книга философа и писателя Александра Пятигорского представляет собой введение в изучение именно и только философии буддизма, оставляя по большей части в стороне буддизм как религию (и как случай общего человеческого мировоззрения, культуры, искусства). Она ни в коем случае не претендует на роль введения в историю буддийской философии. В ней философия, представленная каноническими и неканоническими текстами, дается в разрезах, каждый из которых являет синхронную картину состояния буддийского философского мышления, а все они, вместе взятые, составляют (опять же синхронную) картину общего состояния буддийской философии в целом — как она может представляться философскому мышлению сегодняшнего дня.

УДК 24-1
ББК 86.35-4

ISBN 978-5-86793-546-7

© А. Пятигорский, 2007

© П. Серебряный, фото на обложке, 2007

© «Новое литературное обозрение». Художественное оформление, 2007

ПРЕДИСЛОВИЕ

Заглавие этой книги следует понимать буквально. Во-первых, книга представляет собой введение в изучение именно и только *философии буддизма*, оставляя по большей части в стороне буддизм как религию (и как случай общего мировоззрения, культуры, искусства). И конечно, эта книга ни в коем случае не претендует на роль введения в *историю* буддийской философии. В ней философия, представленная каноническими и неканоническими текстами, дается в разрезах, каждый из которых являет синхронную картину состояния буддийского философского мышления, а все они, вместе взятые, составляют (опять же синхронную) картину общего состояния буддийской философии в целом — как она может представляться философскому мышлению сегодняшнего дня.

Второе. Эта книга есть именно *введение в изучение* буддийской философии, а не систематическое изложение основных ее положений. Иначе говоря, перед читателем не очерк самой системы буддийской философии, а пособие по предуготовительному ознакомлению с этой философией, предназначенное тому, кто пожелает ею сколько-нибудь серьезно заняться. И конечно, эта книга не является систематическим изложением духовной практики буддизма, буддийской йоги.

Третье. Каждая глава книги состоит из отрывка буддийского текста, примечаний (в основном терминологического, но

иногда и общего содержательного характера) и собственно авторского рассуждения относительно философского содержания приведенного отрывка. Получается, что первая часть каждой главы содержит версию одного из основных постулатов буддийской философии и некоторые выводы, сделанные тогда из этого постулата. Во второй части читатель найдет объяснение философских (а иногда и религиозных) понятий и терминов, употребляемых в формулировании этих постулатов и выводов. Третья часть представляет собой нынешний опыт *философского* осмысления того, что представлено в первой и второй частях, — разумеется, авторского осмысления.

Еще одно замечание — на этот раз историко-философского характера. Необычность для нас буддийской философии и несомненная новизна для современных ей индийских философов (V — III вв. до н.э.) определяется следующим обстоятельством. С одной стороны, первые буддийские мыслители выдвинули несколько идей и концепций, которые сложно или невозможно представить в традиционной брахманистской философии. С другой стороны, первые буддийские философы включили в свое философствование ряд традиционных брахманистских идей и концепций, исключив эти идеи и концепции из их привычных связей, контекстов. Я думаю, это обстоятельство послужило основной причиной того, что буддизм воспринимался тогда в Индии как нечто новое, даже принципиально чуждое и враждебно-странное.

Эта книга есть краткое изложение 19 семинаров по буддийской философии, проведенных мною в разное время в разных университетах мира. Более половины книги основано на материалах семинаров 1984—1994 годов в Школе Востоковедения и Африканистики (SOAS) Лондонского университета.

МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЕ ПРЕДИСЛОВИЕ: МАЛЕНЬКИЙ РАЗГОВОР О ЧУЖЕСТИ В СВЯЗИ С ИЗУЧЕНИЕМ БУДДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Всякое мышление (включая мое собственное), о котором говорится, которое записано, говорено, услышано, уже является чужим в данный момент разговора о нем, да фактически и до этого момента, во всякий прошлый (да и будущий) момент разговора, письма, чтения, слушания, имеющих своим объектом это мышление. Но что же я называю словом «чужое»? Ведь это не просто «не мое», «твое» и т. д., что неизбежно возвратило бы нас к одному из самых вульгарных понятий так называемой «гуманистической» философии прошедшего двадцатого века, к понятию «другого». В последнем случае тривиальные оппозиции «Я-Ты», «Я-Другой» (или «Другое», мир, Бог, все, что угодно) полагались *эпистемологическими константами* человеческого существования. Феноменологически «другость» редуцируется (как гуманистическими философами, начиная с Бубера, так и экзистенциалистами, кончая Сартром) к чисто формальному приписыванию «моего» мышления другому субъекту; субъекту индивидуальному, то есть эмпирически выделенному члену класса или неиндивидуальному, то есть классу, выделенному в качестве условного субъекта не-моего, а в общем случае — любого не-данного, мышления. Такой субъект может произвольно помещаться в нынешнем времени или в прошлом, в данном месте или в другом. Эпистемологически в

«концепции другого», именно другой, а не производное от моего другое мышление является первичным, и только через него, в противопоставлении ему, в паре с ним, я есть я сам, а мое мышление, уже будучи приписанным ему, возвращается ко мне как *мое*.

Применяемая мною в разговоре о буддийской философии «концепция чужести» сводится, в основных чертах, к следующему. Во-первых, чужое — это объект моего мышления, а не субъект другого мышления, объект, в котором мое мышление открывает какое-то *не-мое*, то есть такое, на которое мое мышление не может перенести себя самое (не может им себя себе представить, так сказать). В этом, собственно, и состоит как бы «минимум» чужести и — вместе с тем — основной ее критерий. Во-вторых, переход от чужого, не-моего мышления к иному, чем Я, субъекту чужого мышления возможен (как вообще переход от мышления к мыслящему) только в порядке антропологической гипотезы. Чужесть субъекта все равно полагается вторичной, производной от чужести мышления. Тогда в принципе не существенно, будет ли мне чужим мышление Будды или моего соседа, нынешних русских или древних инков. Важным здесь может оказаться другое: возможность найти, «засечь» (по выражению Мераба Мамардашвили) различные чужие мышления в точках локализации их субъектов во времени и пространстве. В-третьих, как феномен моего мышления, чужесть может быть установлена только путем рефлексии моего мышления над самим собой. То есть когда мое мышление уже вынесло себя самое в качестве внешнего, *не-своего* объекта и тем самым *объективно* («объективно» здесь значит буквально «как объект») уже отличило себя как рефлексю от рефлекслируемого им моего же мышления (как от не-рефлексии); иначе говоря, уже сделало себя чужим. Только при условии выполнения моим мышлением этого рефлексивного акта оно становится способным мыслить о любом не-моем мышлении как о чужом. Таким образом, то, что я называю «чужим», может возникнуть только в своего рода «эпистемологическом зазоре» между моим объектным мышлением о другом мышлении и моей рефлексией над моим собственным мышлением. Притом что второе является первичным в отношении первого. Иначе говоря, феномен чужести «другого» произведен от чужести как бы «себя самого».

В своих попытках изложения буддийской философии и моего философствования о ней я специально подчеркиваю ее чуждость. Она ведь на самом деле чужая мне, вам, да кому угодно, если не валять дурака. Но прежде всего она была чужой и современникам Будды, древним индийцам, жившим в VI—IV веках до н.э. в долине Ганга. До того чужим оказался буддизм этим древним индийцам, что так никогда и не став господствующей религией в Северной Индии, он уже с III века до н.э. начал перемещаться к югу, затем (если говорить о Малой Колеснице) — на Цейлон, а спустя пару столетий началось его победное шествие в Китай, позднее (уже из Цейлона) — в Индокитай и еще позднее — в Центральную Азию и на Дальний Восток. Притом что очаги буддийской учености еще долго оставались и в Северо-Западной Индии, и в Кашмире, и в Бенгалии.

Теперь совсем немного о конкретной методологии моего подхода к буддийской философии в этих семинарах. Здесь нам не избежать двоякости. Ведь, с одной стороны, чистота методологического подхода требует, чтобы, рассуждая о любой не-твоей философии (да что там философии, о любом, ставшем тебе известным не-твоим мышлении), следует прежде всего исходить из того, что говорит о себе сама эта философия в своих текстах, устных или письменных; исходить из того, как она сама себя формулирует. Но с другой стороны, полнота методологического подхода требует, чтобы в то же самое время ты и отрефлексировал свое собственное мышление, свою, так сказать, интеллектуальную апперцепцию текстов изучаемой философии. Начинать такое отрефлексиование приходится с тщательного учета и анализа твоего же понятийного языка, которому предстоит стать языком описания изучаемой тобой философии. Но этот язык описания не может по определению быть только твоим — это язык твоей культуры, твоего времени, да наконец, твой естественный язык (английский, русский, какой угодно), который даже в его обычных культурных употреблениях остается тобою не отрефлексированным как естественно данный.

Теперь, если говорить о языке описания именно буддийской философии европейскими исследователями XIX и XX веков, то здесь четко различаются две тенденции. Первой (и по сию пору господствующей) является тенденция описывать эту философию

фию так, как ее могли бы выразить древние авторы, если бы они знали установившийся между XVII и XIX веками язык новоевропейской философской традиции. Вторую и пока только начинающуюся тенденцию я бы связал с попыткой исследователя буддизма сначала отрефлексировать свою философскую позицию в терминах буддийской философии, а затем описать последнюю как частный случай некоторой общей вневременной и пространственно неопределенной философии (Эдвард Конзе называл ее *philosophia peerennis*), в отношении которой «моя» философия будет являться другим частным случаем.

Это и сталкивает нас с методологической неизбежностью своей собственной философии — в моем случае, *моей* при изучении любой другой. Лучше скажем так: 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 XX веке, Эдвард Конзе, всегда говорил о себе, что он — гностик, а крупнейший знаток философии Большой Колесницы Этьен Ламот 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.

«Воистину, существует только
мыслительная энергия».

Буддхагхоша. Аттхасалини, I, 4, 2

СЕМИНАР ПЕРВЫЙ

ТЕКСТ I. ПЕРВЫЙ ПОВОРОТ КОЛЕСА ДХАРМЫ¹ (ПЕРВАЯ ПРОПОВЕДЬ)

Так я слышал². Однажды, когда Господь³ пребывал в Оленьем парке, в Исипатане («Прибежище Риши»), что близ Бенареса, он обратился с такими словами к пяти монахам⁴: «Двух крайностей⁵ следует избегать тому, кто, став отшельником, покинул свой дом⁶. Первая крайность, о монахи, приверженность плотским удовольствиям⁷. Эта приверженность вульгарна⁸, неблагоприятна⁹ и неразумна¹⁰. Вторая крайность — в приверженности к умерщвлению плоти и самоистязанию, что также вульгарно, неблагоприятно и неразумно.

Избегнув обеих этих крайностей, Так Ушедший¹¹ постиг Срединный Путь, путь видения¹², знания¹³, путь, приносящий успокоение и дающий особое знание¹⁴, путь, что ведет к Пробуждению¹⁵ и Нирване¹⁶. И что же это за Срединный Путь¹⁷, о монахи? Это просто Благородный¹⁸ Восьмеричный Срединный Путь¹⁹, и вот что он такое. Это — правильное видение, правильное²⁰ намерение, правильная речь, правильное действие, правильный образ жизни, правильное усилие, правильное обратное вспоминание²¹ и правильное сосредоточение сознания²². И этот путь ведет к успокоению, пробуждению и Нирване.

Вот, о монахи, Благородная Истина²³ о Страдании²⁴. Рождение — это страдание; старость — страдание, болезнь — страдание, смерть — страдание; грусть, печаль, тоска, боль, отчаяние — страдание. Встреча с горестным — страдание, расставание с радующим — страдание, неполучение желаемого — страдание. Словом, пять скандх — страдание²⁵.

Теперь, о монахи, Благородная Истина о Возникновении Страдания²⁶. Оно — в жажде, в алчбе²⁷, которые производят новое существование²⁸, связано оно с наслаждением и страстью²⁹. Алчба всегда находит себе удовлетворение то здесь, то там. Это — жажда наслаждения, жажда существования³⁰ и жажда несуществования, самоизбывания³¹.

Еще, о монахи, вот Благородная Истина о Прекращении Страдания³². Оно — в полном бесстрастном³³ устранении этой алчбы, в ее окончательном отбрасывании, в отстранении от нее, в избавлении себя от нее.

Наконец, о монахи, Истина о пути, ведущем к прекращению страдания. Это и есть Благородный Срединный Восьмеричный Путь, а именно — правильное видение, правильное намерение, правильная речь, правильное действие, правильный образ жизни, правильное усилие, правильное обратное вспоминание и правильное сосредоточение сознания

Итак, о монахи, при мысли "вот Благородная Истина о Страдании" появляется во мне видение, появляется знание, появляется мудрость³⁴, свет появляется во мне — в отношении вещей доселе неслыханных. И мысль, что страдание должно быть полностью, совершенно постигнуто.

И далее, о монахи, при мысли "вот Благородная Истина о Возникновении Страдания" появляется во мне видение, появляется знание, появляется мудрость, появляется свет — в отношении вещей доселе неслыханных. И мысль, что возникновение страдания должно быть покинуто.

Затем, о монахи, при мысли "вот Благородная Истина о Прекращении Страдания" появляется во мне видение, появляется знание, появляется мудрость, появляется свет — в отношении вещей доселе неслыханных. И это прекращение страдание уже постигнуто.

И наконец, о монахи, при мысли "вот Благородная Истина о Пути, ведущем к Прекращению Страдания" появляется во мне видение, появляется знание, появляется мудрость, появляется свет — в отношении вещей доселе неслыханных. И этот Путь должен быть тщательно проработан в созерцании³⁵.

Пока, о монахи, это знание Четырех Благородных Истин мне не стало совершенно ясно в трех его аспектах³⁶, я не притязал на достижение Совершенного Пробуждения, что есть наивысшее в этом мире³⁷ с его Марами³⁸, Брахмами³⁹, с его странствующими аскетами⁴⁰, брахманами⁴¹, князьями и людьми. Теперь, когда видение и знание Четырех Благородных Истин возникли во мне, я знаю: Несомненно, что достиг я полного освобождения сознания⁴². И обрел я избавление от новых рождений⁴³».

Так сказал Господь. Внимавшие ему пятеро монахов возрадовались и были услаждены его словами.

¹ Dhammacakkapavattana (samyutta-nikāya, LVI, 11 of the *sutta-pitaka*) in: Pali Canon / Ed. by L. Feer and Mrs. C. Rhys Davids. L.: Pali Text Society, 1904. P. 421. Эту сутру в палийской традиции считают первой проповедью Будды, обращенной к пятерым монахам, его первым ученикам среди людей. *Дхарма* (Sk. *Dharma*, P. *Dhamma*) с заглавным «Д» означает «Учение Будды». *Колесо* (Sk. *cakra*, P. *cakka*) является одним из важнейших зрительных символов в древнеиндийской культуре. В буддизме «колесо» символизирует динамический аспект Дхармы. *Поворот* (или «провертывание») означает акт манифестации (слуховой или зрительный) Дхармы — Учения, которое может, в принципе, существовать и в неманифестированном состоянии.

² «Так я слышал» (P. *evam me sutam*, Sk. *evam mayā śrutām*) — стандартное начало каждой буддийской *сутры*. Оно указывает на то, что слова Будды изначально воспроизводились устно (P. и Sk. *buddhavācana*). В то же время такой зачин подчеркивает аутентичность этих слов в устной передаче учеников и учеников учеников Будды.

³ «Господь» (P. *bhagavā*, Sk. *bhagavant*) — *Blessed One* способ обращения не только к одному данному Будде, но и к целому классу *пробужденных* (в англоязычной буддологической традиции наиболее распространенным обращением к Будде является *Blessed One*, Благослованный, а не *Lord*).

⁴ «Монах» (P. *bhikhu*, Sk. *bhikṣu*) обозначает здесь не просто отшельника, живущего подаянием, но прежде всего члена буддийской общины аскетов.

⁵ Это слово (P. и Sk. *anta*) также означает «предел», «граница» и «конец».

⁶ «Отшельник» (P. *pabbajita*, Sk. *pravrajita*) — наиболее общий термин, обозначающий аскета, который навсегда ушел из семейной и мирской жизни.

⁷ «Плотское удовольствие» здесь означает удовольствие (P. и Sk. *sukha*), получаемое от удовлетворения чувственного желания (P. и Sk. *kāma*). *Kāma*-самый общий термин, обозначающий чувственность и чувственное желание.

⁸ «Вульгарный» здесь обозначает «обычный», «простонародный» (P. *puṭhujjana*, Sk. *prthagjana*) и имеет подчеркнуто пейоративный смысл.

⁹ «Неблагородный» (P. *anariya*, Sk. *anārya*) прежде всего в смысле «простонародный», «ординарный».

¹⁰ «Неблагоразумный» (P. *anathà*) также употребляется в чисто практическом смысле, как «бесполезный», «нецелесообразный» и даже «невыгодный».

¹¹ Это один из эпитетов Будды, буквальный смысл которого остается неясен. В то же время «Так Ушедший» (P. и Skr. *tathāgata*) может иметь смысл определенности одного пути Будды (включая, возможно, и направление этого пути после завершения им существования в данном рождении), что подразумевает абсолютный характер всего, что Будда думает, говорит и делает. Тогда «так» (P. и Skr. *tathā*) будет определением этой абсолютности, а «идуший» (или «ушедший») (P. и Skr. *gata*) обозначает определенность направления. В этой связи интересно сопоставить последний термин со словом, обозначающим «назначение» или «судьбу» (P. и Skr. *gati*).

¹² В оригинале использовано слово «глаз» (P. *cakkhu*, Skr. *caksu*), однако это не только орган зрения, но и особая способность видения. Отсюда — несколько разновидностей такой (в основном сверхъестественной) способности.

¹³ «Знание» (P. *nāna*, Skr. *jnāna*) здесь употребляется в наиболее общем смысле. В дальнейшем это понятие будет дифференцироваться и конкретизироваться.

¹⁴ Более точным переводом было бы «сверхъестественное знание». Такое знание не основано на чувственном восприятии и его органах.

¹⁵ «Пробуждение» (P. *sambodha* или *sambodhi*) — перевод, точнее передающий смысл, нежели «Просветление». В то время, когда Будда произносил эти слова, он уже был пробужден.

¹⁶ *Нирвана* (P. *nibbāna*, Skr. *nirvana*) является наивысшим состоянием, уже достигнутым Буддой.

¹⁷ «Путь» (P. *patipāda*) — тот самый «один путь», знанием которого обладал Будда.

¹⁸ Здесь, как и в начале проповеди, «благородный» (P. *āriya*, Skr. *ārya*) подразумевает особость, редкость и даже исключительность.

¹⁹ Здесь мы имеем дело с двумя более или менее взаимозаменяемыми словами в обоих языках: «Путь» (P. и Skr. *patha*) и «Путь» (P. *magga*, Skr. *mārga*).

²⁰ «Правильный» (P. *samma*, Skr. *samyak*) имеет в буддийских текстах два смысла. В первом, чисто качественном, это понятие более всего соответствует таким понятиям, как «совершенный», «полный», «точный». Во втором смысле это слово имеет отношение, скорее, к «реальности», «подлинности», «истинности», «оригинальности» вещи или идеи.

²¹ «Обратное вспоминание» (P. *sati*, Skr. *smṛti*) — важнейшее понятие буддийской йоги. Можно даже говорить об «обратном воспомина-

нии» как о сознательном процессе обращения памяти от настоящего момента в прошлое (подробнее об этом ниже).

²² «Сосредоточение сознания» (P., Skr. *samādhi*) — важнейшая процедура в буддийской йоге и одна из основных разновидностей индийской йоги вообще.

²³ «Истина» (P. *sanna*, Skr. *satya*) понимается здесь в специфически буддийском смысле, то есть в смысле «Благородной Истины».

²⁴ В этой сутре «Страдание» (P. *dukkha*, Skr. *dukkha*) следует понимать и как страдание вообще, и как конкретное страдание.

²⁵ Буквально «куча», «масса» (P. *khandha*, Skr. *skandha*) — каждый из пяти агрегатов, составляющих индивидуальное существование живого существа. Этими агрегатами являются: (1) «форма» или «телесная форма» (P. и Skr. *rupa*); (2) «чувства» или «эмоции» (P. и Skr. *vedanā*); (3) «восприятие» (P. *sannā*, Skr. *saṃjñā*); (4) «волевые акты» и энергетические импульсы, ответственные как за поддержание единства живого существа в каждый данный момент его существования, так и за динамику изменения живого существа во времени и пространстве. Иногда эти импульсы называются «синергии» (P. *sankhāra*, Skr. *samskāra* — слово употребляется только во множественном числе); (5) «сознание» (P. *viññāna*, Skr. *viñjāna*). Иногда эти агрегаты — в силу того, что в их основании лежат привязанности к феноменам жизни, «схватывание» этих феноменов сознанием — называются «агрегатами привязанности». Но чаще, поскольку они приводят к страданию, их называют «агрегатами страдания».

²⁶ Более точным переводом будет «эмергенция» (P., Skr. *samudaya*), поскольку так подчеркивается прерывистость (а иногда и случайность) появления того или иного феномена, его поднятие на уровень сознания.

²⁷ Понятия «жажды» или «алчбы» (P. *taṇhā*, Skr. *trsnā*) суммирует и обобщает все феномены эмоционально-мотивационной сферы в психологии буддизма.

²⁸ Здесь было бы точнее сказать «что ведет к новому существованию» (P. *punabbhava*).

²⁹ «Страсть» (P., Skr. *rāga*) является активной и в принципе психически позитивной силой. При этом ее можно рассматривать в качестве конкретизации чувственного удовольствия и чувственности.

³⁰ Или «становления», «бытия» (P. и Skr. *bhāva*).

³¹ Точнее — «изживания бытия» (P. *vibhava*).

³² «Прекращение» (P. и Skr. *nirodha*) имеет здесь два смысла. В первом, пассивном, смысле имеется в виду случай, когда нечто само собой перестает существовать, останавливается в своем существовании. Во втором, активном, смысле нечто останавливает, или даже прекращает, что-то другое. Возможен также перевод этого понятия как «невозникновение».

³³ «Бесстрастность» (P. и Skr. *virāga*) — одно из основных условий прекращения страдания.

³⁴ «Мудрость» (P. *paññā*, Skr. *prajñā*) как термин буддийской йоги и буддийской философии, означает высшую разновидность знания.

³⁵ «Культивированный» (P. *bhāvita*) — специальный йогический термин, обозначающий способность и умение в «визуальной медитации» (P. *bhāvanā*).

³⁶ «Тремя аспектами знания» являются: **(1)** Знание о чем-либо «как оно есть» (P., Skr. *yathā bhūtam*), в каком-либо случае знание и есть истина; **(2)** Знание о том, что должно быть сделано для реализации истины; **(3)** Знание о том, что уже сделано для реализации истины.

³⁷ Речь идет о «данном мире» (P. и Skr. *loka*), сотворенном конкретным богом.

³⁸ *Māra* (P. и Skr. *māra*) — мифическое существо, манифестирующее чувственные желания и удовольствия.

³⁹ *Брахма* — бог-творец в древнеиндийской мифологии. В буддийской мифологии также название особого подкласса богов.

⁴⁰ «Странствующий аскет» (P. *samana*, Skr. *sramana*) — особая разновидность древнеиндийских аскетов.

⁴¹ *Брахман* — как жрец вообще, так и жрец, совершающий ведийские обряды.

⁴² Имеется в виду именно «полное освобождение» (P. *vimutti*, Skr. *vimukti*) сознания (P. *ceto*, Skr. *cetas*).

⁴³ Здесь имеется в виду, что данное рождение Будды является его последним рождением в феноменальной сфере волнений.

СЕМИНАР I

О ЧЕМ ВСЕ ЭТО?

Начнем с самого начала. Вначале Будда обратился со своими словами к пятерым поименованным отшельникам. Заметьте, не к миру, не к человечеству, даже не к отшельникам вообще, а только к тем пятерым, которых он хорошо знал из прежнего периода своей жизни, проведенного среди аскетов и лесных учителей. Именно им было предназначено стать его первыми слушателями, а затем и учениками. Момент выделенности, особенности, даже избранности здесь очень важен. Ведь в первую очередь Будда высказывает идею срединности, срединности в действиях, словах и мыслях, чувствах и намерениях, срединности, которая чужда человеческой природе, человеческой нормальности появляется весьма редким качеством даже у аскетов. Отсюда и вторая идея, идея о Благородном, как о том, что противопоставлено всему нормальному, обыденному, то есть отмеченному крайностью и оттого банальному и вульгарному. Получается, что Благородные личности — это исключение не только из людей, но и из отшельников, что они как бы исключение из исключения. Таким образом уже в самом начале первой проповеди вводятся три понятия: крайность, ерединность и благородность.

Крайность здесь — не только качественная характеристика, но прежде всего самостоятельное качество. Так, крайняя чувственность оказывается в большей степени противопоставлена умеренной чувственности, чем полному отсутствию чувственности. Более того, умеренная чувственность сильнее отличается от полного аскетического воздержания от чувственных желаний, чем, скажем, последнее — от неумеренной чувственности. Иначе говоря, здесь различие в степени проявления условно-противоположных качеств (таких как «привлекательность» и «отвратительность», или «любовь» и «отвращение») оказывается более значимым, чем их качественное содержание. Срединность в буддийской философии как бы нейтрализует обычные противоположности вещей и качеств, и Средин-

ный Путь является, по существу, путем (и методом!) такого рода нейтрализации. Идея срединности в дальнейшем (то есть в гораздо более поздних философских текстах) подвергнется весьма сложным интерпретациям и станет одним из наиболее абстрактных философских понятий буддизма. Но и здесь дело обстоит далеко не так просто, ибо уже в первой проповеди Будды срединность приобретает черты радикальной философской позиции, которая не только нейтрализует противоположности, но и релятивизирует (а иногда и совсем лишает смысла) само существование противоположных качеств и феноменов, которым эти качества приписываются.

Но вернемся к основному вопросу этого семинара: «О чем все это?». Разумеется, о страдании. Однако уже в самом начале это никак не «разумеется». Самое интересное в Первой проповеди — это то, что страдание не постулируется онтологически, как то, что есть. Ибо здесь нет *бытия*, как нет и *не-бытия*. Далее, страдание также не является ни «вещью», ни «состоянием» какой-либо вещи, включая вселенную в целом. Страдание ближе всего к тому, что мы бы назвали *универсальным фактом*, неким мыслимым и наблюдаемым во всем, что существует. Но мыслимым и наблюдаемым только с позиции внешней всему тому, что страдает, внешней всему существующему, то есть с точки зрения позиции Благородной Срединности.

Теперь переходим к двум «универсальным состояниям». Все вещи, факты и события вселенной, иначе говоря, все *дхармы*, находятся в одном из двух состояний: в состоянии «возникновения» или в состоянии «прекращения» (P. и Skr. *nirodha*), точнее, в состоянии «прекращения (остановки) возникновения». Но что такое страдание? Риторическим, не по содержанию, ответом будет: то, что утверждается как универсальный факт Первой Благородной Истиной. Тогда что страдает? Ответ на этот вопрос — вечный камень преткновения для буддийских философов с третьего века до нашей эры до двадцать первого века нашей. Потому что страдание, как оно описано в качестве универсального факта в Первой проповеди Будды, по содержанию является страданием существующего, понимаемого как то, что осознает и то, что осознается. Тогда, грубо говоря, сознание есть страдание. Или — страдание есть сознание, что, безусловно, звучало бы философски более заманчиво. Но — чтобы

хоть немного сдвинуться с мертвой точки, на которой невозможно конкретно ответить на наш второй вопрос — отойдем в сторону и попробуем взглянуть на ситуацию с точки зрения знания. Тогда становится возможным говорить о «двух страданиях»: одно — это страдание всех тех, кто страдает, не зная Благородной Истины о Страдании, и другое — страдание знающих Благородную Истину о Страдании и тем самым уже вступивших на путь «прекращения возникновения страдания» (*P. dukhasamudaya nirodha magga*). На основании такого различия возможно было бы предположение о двух разных страданиях — эмпирическом и теоретическом. Ведь сколь парадоксально ни звучит буддийское философское утверждение о том, что «те, кто знает страдание, не страдают, ибо они прежде всего знают, что нет ни страдающего, ни даже знающего, и что это пять агрегатов, *скандх* индивидуального существования страдают, и ничто иное», — его невозможно с уверенностью опровергнуть, сославшись на то, что эти агрегаты, *скандхи*, не могут знать страдание (как, впрочем, не могут его и не знать).

Вновь и вновь в ходе буддийского философствования вопрос о страдании упирается в вопрос отношения страдания к знанию. Эмпирицистские суждения, такие как «я знаю, что я страдаю, потому, что я страдаю», будут столь же неубедительны, как и теоретические, типа «я страдаю потому, что я знаю, что страдаю». Ибо страдание может быть познано только высшим, трансцендентальным Знанием (концепция трансцендентального знающего будет сформулирована в семинаре о «Запредельном Знании»). Первая Проповедь является первым — не хронологически, а условно, в порядке, установленном ранними комментаторами сутр Палийского Канона, — изложением *Дхармы*, Учения Будды; первым, потому что в нем речь идет об универсальном факте Страдания и двух универсальных состояниях, которые вводятся прежде всего в их отношении к Страданию. Более того, само понятие «истины» фигурирует только в отношении страдания, в его состояниях возникновения и прекращения. Поэтому не стоит удивляться тому, что вне фокуса рассмотрения в четырех Истинах оказывается то, что страдает. Это эпистемологически следует из центральной идеи буддийской философии о невозможности постулирования никакого автономного бытия чего бы то ни было, включая и стра-

дание. Ведь последнее относится к существующему, а не к сущему. Сущего здесь не имеется.

Закончим первый семинар словами о том, что мир в нем предстоит нам лишенным какого бы то ни было основания, не имеющим какой-либо оси и не подчиняющимся какому-либо личному или не-личному принципу. Даже страдание является тем, что обусловлено факторами его возникновения и прекращения. Буддийский мир очень слабо внутренне дифференцировал и нечетко и разнообразно структурирован. К этому можно было бы добавить, что Путь чисто философски представляется (в рамках этого семинара) единственным возможным фактором, организующим и структурирующим вселенную.

СЕМИНАР ВТОРОЙ

ТЕКСТ II. О ЗНАКЕ «НЕ-Я»¹ (ВТОРАЯ ПРОПОВЕДЬ)

Так я слышал. Господь тогда пребывал в Оленьем Парке, в Исипатане («Прибежище Риши») близ Бенареса. Там он обратился к пятерым монахам с такими словами:

«Тело², о монахи, не есть "Я". Если бы тело было "Я", то оно не было бы подвержено болезням и (его обладатель) имел бы возможность сказать: «Пусть это тело будет таким-то и таким-то у меня, или пусть это тело не будет таким-то и таким-то у меня». Но поскольку тело не есть "Я" и оттого подвержено болезням, (его обладатель) не имеет возможности говорить таким образом. То же самое можно сказать об остальных четырех агрегатах, о чувствах, восприятии, волевых импульсах и сознании. Ни один из них не есть "Я", ни все они, вместе взятые. Никто не будет иметь возможность сказать о них "пусть это будет для меня так или пусть это не будет для меня так, и так далее".

«Теперь, о монахи, постоянно ли тело или непостоянно? — Непостоянно, Господи. А то, что непостоянно, оно приятно или горестно? — Горестно, Господи. Тогда будет ли правильным так говорить о том, что непостоянно, изменчиво и горестно: «это мое, это — "Я" это — "Я" сам? — Нет, Господи, это будет неправильным. Тогда из этого следует, о монахи, что каковым бы ни было тело, будущим или прошлым, внутренним или внешним³, грубым или тонким⁴, дурным или превосходным, далеким или близким, но если видеть тело *как оно есть*⁵, то о нем следует говорить таким образом: не мое это тело, оно не есть мое "Я". И таким же образом следует говорить об остальных четырех агрегатах».

«Рассматривая именно таким образом пять агрегатов, пять скандх, хорошо обученный ученик Благородных⁶ отказывается их знать, пренебрегает ими, вовсе их отбрасывает. Отбросив их, он становится бесстрастным. Бесстрастность освобождает его, и, освобожденный, он знает: "Свободен я теперь, то, что должно быть мною сделано, уже сделано. Для меня ниче-

го не осталось несделанным. Это мое рождение — последнее. Не будет для меня новых существований”».

Слыша эти слова Господа, возрадовались пятеро монахов. Когда Господь произнес эту проповедь, их сознание очистилось от всего мутного⁸ и освободилось от всех привязанностей.

На тот момент шесть Пробужденных было в этом мире⁹.

¹ *Vinaya-pitaka, mahāvagga*, I. 37-46. См. также: The Book of the Discipline. Translated by I. B. Horner, Vol. IV. Oxford: The Pali Text Society, 1993 (1951), P. 20–21. В буддизме «знак», или буквально «мета», «при-мета» (P. *lakkhana*, Skr. *laksana*), здесь это слово обозначает общий признак всего существующего, т.е. всех феноменов, *дхарм*. Таких универсальных знаков имеется три: (1) «невечность», «непостоянство» (P. *anicca*, Skr. *anitya*); (2) «Не-Я» (P. *anatta*, Skr. *anātman*) и (3) «страдание» (см. I, прим. 24).

² «Тело», или «телесная форма», фигурирует здесь прежде всего как первый из пяти агрегатов индивидуального существования, *скандх* (см. I, прим. 25).

³ «Внешний» (P. и Skr. *bahira*) имеет два смысла: во-первых, это то, что воспринимается пятью органами чувств (в первую очередь зрением); во-вторых, это то, что состоит из четырех «материальных элементов» (P. и Skr. *mahābhūta*): земли, воды, жара и воздуха. «Внутренний» (P. *ajjhatta*, S. *adhyātma*) — относящийся к органам чувств, эмоциям, восприятию и сознанию.

⁴ «Грубый» (P. *thūla*, Skr. *sthūlla*) здесь относится к телу в анатомическом и физиологическом смысле, в то время как «тонкий» (P. *sukhuma*, Skr. *sūkṣma*) обозначает тело как не воспринимаемую органами чувств (и невидимую) форму или структуру.

⁵ См. I, прим. 36 (1). «Как есть» (то есть как что-либо есть, ничего к этому не прибавляя и не оговаривая) является кратчайшей формулой буддийской эпистемологии и в то же время знаком вхождения в Высшее Знание.

⁶ В этой сутре «Благородный» — это тот, кто уже постиг четыре Благородные Истины.

⁷ См. I, прим. 43.

⁸ Буквально «притоки» (P. *āsava*, Skr. *āsrava*) влияний, загрязняющих сознание извне и изнутри.

⁹ Говоря более точно, эти пятеро были не только Пробужденными, но и *архатами* (P. *arahant*, S. *arhant*), то есть теми, кто полностью очистился от всех скверн, как «притекающих» извне, так и производимых сознанием. Их было шестеро, если считать Будду, который достиг пробуждения еще до встречи с пятью монахами.

СЕМИНАР II

ПОЧЕМУ ЭТО - НЕ Я?
ИЛИ ПОЧЕМУ Я — НЕ ЭТО?

Заметим прежде всего, что в этой сутре Будда приглашает пятых монахов к философскому рассуждению о «Я», но предлагает при этом свой порядок рассуждения — иной, чем тот, который был принят в рассуждении о «Я» в брахманистской философской традиции, восходящей к текстам ранних прозаических Упанишад (появление которых в устном виде датируется примерно VIII—VII веками до н.э.) В брахманистской традиции порядок рассуждения о «Я» задается формулой: «Ты есть то» (Skr. *tat tvam asi*), где «ты» представляет того, к кому эта формула обращена (им вполне могу быть и я сам, эту формулу произносящий, но тогда получается «я есть то»), а «то» (Skr. *tad*) является общепринятым обозначением «Я». Но «Я» не в смысле, в котором оно употребляется в качестве личного местоимения первого лица единственного числа, а в смысле «абсолютного Я», которое в Упанишадах полагалось осью, принципом и основой не только «меня» («тебя», «его» и так далее), но и всего сущего, всего того, что есть. Тогда условно будем называть «Я» (в первом смысле) «эмпирическим Я», а во втором — «абсолютным Я». Последнее в той же брахманистской традиции обозначается санскритским словом *атман*, которое с начала первого тысячелетия до н.э. и по сей день является центральным понятием индийской философии. Вот что существенно — Вторая Проповедь, отрицающая «Я» именно во втором смысле, то есть как абсолютное Я, *атман*, не говорит, что «ты» («Я», «он» и так далее) не есть *атман*. Она утверждает, что любой феномен, *дхарма*, приписываемый твоему («моему», «его») эмпирическому Я, менее всего само это эмпирическое Я (являющееся всего лишь лингвистической условностью, звуком, названием), не есть *атман*, или — что здесь философски особенно важно — есть не-атман. Таким образом, уже в постановке вопроса о бытии или не-бытии абсолютного Я неизбежна двойственность. Такие суждения, как «я не есть мое

тело» или «я не есть мое сознание», имеют по крайней мере два смысла. В первом смысле, объективном, эти суждения будут означать, что никакой из феноменов, *дхарм*, включая и тело, и чувства, и ум, не есть (или не может быть) абсолютным Я, то есть *атманом*. Во втором смысле, субъективном, те же самые суждения будут значить следующее: то, что я обозначаю словом «я», когда говорю, «я говорю», «я знаю», «я чувствую», не является ни (моим) телом, ни (моим) сознанием, ни (моими) чувствами, а является чем-то еще, чем-то, скажем, иным тем ... иным, чем что? — Иным, нежели что бы то ни было. Эти два смысла, объективный и субъективный, не могут быть сведены ни друг к другу, ни к чему-то третьему, двумя частными случаями которого они бы являлись. Ведь когда мудрецы Упанишад придумали священную формулу «ты есть то», то есть «ты есть *атман*», то она вполне могла пониматься в наипростейшем смысле: ты — не твое тело, не твой ум, не твое имя, не твой клан, не твое племя, не что бы то ни было, что не есть То. Именно на это древние буддийские мудрецы возражали: «Ты ни есть, ни не есть *То*, ибо как можно определить нечто (хотя бы предположительно существующее) через то, чему невозможно приписать ни существования, ни не-существования». Здесь, по существу, мы уже имеем дело (как и в случае со «срединностью» в первом семинаре) с другой философской позицией, которая, собственно, и была обозначена понятием «Не-Я». Особенно явно это различие между буддийским и брахманистским философствованием проявилось не столько в начальных постулатах, утверждавших (в брахманизме) и отрицавших (в буддизме) «Я», сколько в характере и правилах вывода из этих начальных постулатов. Так, в то время как в нашем тексте утверждается, что ты не можешь ничего сделать со своим телом и умом, ибо они не есть «Я», в ранних прозаических Упанишадах утверждается, что ни ты, ни что другое не могут ничего сделать с тобой, ибо ты есть то, *атман*. Эта антитеза дополняется в нашем тексте важнейшим философским утверждением — то, что не есть, является невечным, непостоянным, непрерывно изменяющимся, а все то, что невечно, непостоянно, непрерывно изменяется — страдает. Так «Не-Я», второй *универсальный знак*, связывается в этой проповеди с невечностью (непостоянством, изменчивостью), первым универсальным знаком и со страданием, третьим универсальным знаком всех

дхарм. Притом что порядок вывода здесь — от второго знака к первому, а от первого — к третьему.

Из всего сказанного вытекает, что «Не-Я» не является простым отрицанием абсолютного Я, *атамана* Упанишад, также и потому, что они принадлежат двум разным уровням философской абстракции. Понятие *атамана* возникло как чисто мифологическая идея (и образ) в ритуалистическом, жреческом ведийском контексте. Только много позднее оно было философски осмыслено, проработано в ранних брахманистских текстах, непосредственно восходящих к ведийским комментариям. В Упанишадах *атаман* уже во многом утерять свое ведийское ритуально-мифологическое прошлое и стал основным онтологическим понятием брахманистской философии. Буддийское понятие «Не-Я» уже в самом своем возникновении было чисто философской идеей, придуманной и быстро получившей распространение не в жреческой, а в аскетической среде, и было наиболее тесно связано не с ритуалом, а йогой.

Теперь попробуем пофилософствовать по поводу «Не-Я», как оно фигурирует во второй проповеди Будды, стараясь при этом — насколько это возможно — избежать ставших уже привычными тривиальных интерпретаций, в которых любое рассуждение определяется такими банальными формулами, как «само собой разумеется, что...» или «из этого с очевидностью следует, что...», ибо самое трудное и самое интересное в буддийской философии далеко не всегда «разумеется само собой» и еще реже «с очевидностью следует» из того, что уже было сказано. Начнем с двух чисто гипотетических предпосылок.

(1) Поскольку «Не-Я», как универсальный знак, фигурирует во второй проповеди в своем отношении к непостоянству и страданию, можно было бы предположить, что «Не-Я» не относится к случаям, когда непостоянство и страдание не возникают. Это ослабляет определенность «Не-Я» как понятия и вместе с тем делает неопределенной сферу феноменов, признаком которых «Не-Я» служит, иными словами, делает «Не-Я» менее универсальным. Но именно это не дает «Не-Я» стать абсолютом, крайностью, об опасности впадения в которую предупреждает первая проповедь. Но что же это за случаи, когда непостоянство и страдание не возникают? Люди ли это, личности или какие Другие существа?

Так мы возвращаемся к вопросам нашего семинара, «Почему это — не я?» или «Почему я — не это?». Ответ на первый воп-

рос ясен и прост: потому, что ты в чисто условном (лингвистическом) смысле есть не что иное, как пять агрегатов, *скандх* индивидуального существования. Ответ на второй вопрос гораздо более сложен и гипотетичен по своему содержанию: «Ты — не это, потому что не являешься исключением из всего того, что есть «Не-Я» (*anatta*), т.е. ты не являешься исключением из универсального правила существования всего того, что существует. Более того, строго говоря, ты не являешься даже и субъектом страдания и изменчивости — ибо, как нам уже известно, это «твое» тело, «твои» чувства, воля и так далее, изменяются и страдают, те пять агрегатов, которые лишь условно «приписаны» тебе как к фиктивному обладателю. Однако ты можешь спросить: «А что будет в случае, если я уже стал *Архатом*, Пробужденным, Буддой?» Ответ таков: «В этом случае никакие пять агрегатов тебе не смогут быть приписаны, поскольку в Нирване невозможно существование эмпирического "Я" с его именем, формой и сознанием, а "Не-Я" отменяется, так же, впрочем, как и абсолютное Я».

(2) «Не-Я» рассматривается в буддийской комментаторской традиции как наиболее труднопонимаемая идея во всей буддийской философии. Это объясняется, во-первых, тем, что в отношении «Не-Я» невозможен никакой феноменологический (так же, впрочем, как и в отношении абсолютного «Я» — *атмана* Упанишад) подход. Во-вторых, исключительная трудность понимания «Не-Я» объясняется еще и тем, что это понятие получает свое радикальное философское переосмысление в концепции, которую можно было бы назвать концепцией чистого отсутствия. Последняя обрела свое развитие и конкретизацию позднее — в центральной философской идее Пустоты, в которой ясно прочитывается «Не-Я» как источник ее происхождения. Скорее всего, именно относительная позитивность «Не-Я» явилась причиной того, что в более поздних концепциях чистого отсутствия и Пустоты категорически — как ложная крайность — отрицается абсолютная негативность в любой ее форме.

Исходя из сказанного, я бы рискнул закончить семинар предположением, что «Не-Я», *анатта*, в буддийской философии является своего рода трансцендентальной переменной, в то время как абсолютное Я, *атман*, в брахманистской философии играет роль трансцендентальной постоянной.

СЕМИНАР ТРЕТИЙ

ТЕКСТ III. ВСЁ В ОГНЕ¹ (ТРЕТЬЯ ПРОПОВЕДЬ)

Так я слышал. Одно время Господь жил у горы Гайясиса близ Гайи. Там он однажды обратился к монахам с такой проповедью: «Всё — в огне, о монахи. И что же это за "всё", что в огне? О монахи, глаз горит, зрительные формы² горят, зрительное сознание³ горит, зрительный контакт⁴ горит. Любая эмоция⁵, возникающая из контакта органа чувств с его объектами — будь она приятной, неприятной или ни приятной, ни неприятной, — горит. Но чем же всё это воспламеняется? — Пламенем страсти⁶, о монахи, пламенем ненависти⁷, пламенем заблуждения⁸. Так же, как горит глаз, горит ухо, горит тело⁹, да точно так же горит и ум¹⁰, объекты ума¹¹ и умственное сознание¹². Но что же питает этот огонь, что служит ему топливом? Топливо для этого огня — это рождение и старение, это — страдание и горе, грусть, неудовлетворенность и отчаяние.

Видя этот огонь, о монахи, хорошо обученный ученик Благородных¹³ устает от (своих) органов, их объектов, от их контактов с объектами и от сознания, соответствующего каждому из органов чувств. Ему уже надоели (его собственные) эмоциональные реакции на все чувственные объекты, будь эти реакции положительны, отрицательны, либо ни положительные, ни отрицательны. И, полностью разочаровавшийся в жизни, он отстраняется от нее и становится бесстрастным в отношении всех объектов органов чувств. Через бесстрастность обретает он конечное освобождение. Затем он обретает знание своего освобождения¹⁴. Он уже постиг, что им прожита чистая жизнь, то, что должно быть им совершено, совершено, ничего не осталось не сделанного в этой жизни, а другой у него не будет, ибо закончился круг перерождений».

Когда Будда завершил свое изложение, умы внимавших ему монахов были полностью очищены от всех скверн¹⁵. Огонь прогорел, пламя угасло.

¹ *Ādittipariyāya-sutta* (*Samyutta-Nikāya*, XXV, 28 of *Sutta-pitaka* in. Pali Canon / Ed. by L. Feer and Mrs. C. Rhys Davids. L.: Pali Text Society, 1904. P. 164. Этот текст относится к жанру разъяснений, а *pariyāya* в его названии буквально означает «разъяснение», «рассуждение».

² «Зрительные формы» — это формы (P. и Skr. *rūpa*), различимые зрением. В этом же смысле говорится о слуховых, осязательных, умственных и прочих формах. Но именно зрительные формы полагаются собственно формами, формами по преимуществу, даже формами как телами. Возможно, это связано и с тем, что зрение считалось наиболее универсальным видом чувственного восприятия. Отметим, что зрительные формы здесь — это не то же самое, что объекты зрения.

³ Каждому из шести органов чувств (ум — это шестой орган) соответствует особый тип сознания, которое следует отличать от сознания как пятого агрегата индивидуального существования (см. I, прим. 25).

⁴ То есть «контакт» (P. *samphassa*, Skr. *samsparśa*) органа чувства (в данном случае глаза) вместе с его объектом.

⁵ Или «чувства» как второй агрегат индивидуального существования (см. I, прим. 25).

⁶ См. I, прим. 25.

⁷ «Ненависть» (P. *dosa*, Skr. *dvesa*) является главной негативной силой ума.

⁸ «Заблуждения» (P. и Skr. *moha*) здесь — естественная тенденция ума, ведущая к заблуждению, к тому, чтобы ошибаться; также естественная неприязнь к знанию, умственная пассивность, лень ума.

⁹ «Тело» (P. и Skr. *kāya*) считается органом осязания.

¹⁰ «Ум» (P. *mano*, Skr. *manas*) входит в сознание (пятый агрегат индивидуального существования) и очень часто фигурирует как синоним последнего.

¹¹ «Объектами ума» являются мысли и идеи.

¹² Здесь «сознание» — не пятый агрегат индивидуального существования, а особая разновидность ума (см. выше, прим. 3).

¹³ «Благородный» здесь фигурирует в терминологическом смысле, т.е. либо как Пробужденный (познавший Четыре Благородные Истины), либо как *Архат* (полностью освободившийся от всех скверн и помрачений).

¹⁴ См. I, прим. 36.

¹⁵ «Скверна» здесь — одна из конкретизации понятия «умственный приток» (См. II, прим. 8). Умственные притоки — это помрачения ума, главными из которых являются: (1) чувственное наслаждение, чувственная любовь (P. и Skr. *kāma*), (2) спекулятивные идеи, концепции и точки зрения (P. *ditthi*, Skr. *drsti*), «алчба бытия» (P. и Skr. *bhāva*) и «неведение» (P. *avijja*, Skr. *avidjā*). Освобождение от всех притоков является основным условием архатства.

СЕМИНАР III

МЕТАФОРой ЧЕГО СЛУЖИТ МЕТАФОРА
ОГНЯ?

Поначалу кажется, что нет ничего проще. Ведь Будда уже ответил на этот вопрос словами «Всё в огне, о монахи». Но уже следующий вопрос «что же это всё, что горит?» ставит нас перед весьма сложной онтологической проблемой: имеет ли слово «все» в утверждении, что «всё — в огне», тот же смысл, который оно имеет в вопросе «что же это за всё, что горит». Да и имеет ли смысл сам этот вопрос? Если мы, в нашем философствовании будем следовать направлению, которого мы придерживались в предыдущем семинаре, где речь шла о «Не-Я», то мы придем к очень простому выводу: подобно тому как во второй проповеди «Не-Я» редуцируется к «Не-Я», отсутствующему в пяти агрегатах индивидуального существования, *скандхах*, так в третьей проповеди «всё, что в огне» редуцируется к шести органам чувств. В обоих случаях вектор редукции направлен к микрокосму сознания, к индивидуальной психике с ее сенсорными механизмами. В конце концов, апелляция к органам чувств и чувственному компоненту психики есть философская необходимость, ибо о том, что чувственно (или мыслительно) воспринимается, мы либо ничего не можем сказать, либо нам остается сказать, что это нечто, неизвестная величина, ускользающая от всех определений.

Однако в ответе на вопрос «что это за огонь?» нам придется изменить вектор философствования и перейти к особому измерению индивидуального существования, измерению, которое я бы условно назвал вторым (первое составляют шесть органов чувств с их специфическими сознаниями, объектами и модальностями). Это измерение, которое, опять условно, я называю измерением чистой ментальности, вторично по отношению к контактам органов чувств с их объектами и является реакцией на них. Здесь реакция может быть отделена от контакта каким угодно промежутком времени — от мгновенного или даже нулевого (в случае их синхронности) до сколь угодно

долгого (можно даже себе представить «минусовое время» такого промежутка в случае, когда реакция на контакт будет опережать сам этот контакт). Чистая ментальность, как понятие, обнимает всю эмоционально-мотивационную сферу и является относительно автономной, независимой от всех шести органов чувств.

Ответ на вопрос «что питает этот огонь, что служит ему топливом?» ведет нас к третьему измерению индивидуального существования, квазионтологическому, в котором мы покидаем как сферу чувственности, так и сферу эмоций, волевых импульсов и мотиваций. Иначе говоря, мы покидаем психологию и переходим к онтологии, т.е. к фактам: факторам и условиям, определяющим в объективном порядке существование всех феноменов, *дхарм*. Я называю это измерение «квазионтологическим», потому что составляющие сферу этого измерения универсальные знаки, непостоянство, «Не-Я», страдание — не есть. Они возникают или прекращают возникать, как и все другие *дхармы*. Или можно сказать, что сама жизнь во всех своих фазах питает огонь во всех этих проявлениях. Она питает огонь, которым пылает весь микрокосм психики. Это жизнь, означенная тремя вещами — страданием, невечностью и отсутствием «Я». Добавим к этому, жизнь сама по себе ни хорошая, ни плохая, но все-таки определенно плохая, так как определяемая страданием.

Сейчас мы дошли до момента, когда надо будет сделать следующий шаг в разъяснении квазионтологичности третьего измерения. Шаг на этот раз феноменологический. Ведь с точки зрения страдания жизнь есть не более чем абстрактная вероятность, которая обретает свои конкретные чувственно воспринимаемые или умопостигаемые черты только в том случае, если она стала объектом сознания, осознающего ее как страдание. Значит, жизнь есть осознанное страдание и осознание страдания. Но чья жизнь? Комментируя *Сутру Огня*, Ван Зейст пишет¹: «Заметьте, что в заключительных строках третьей проповеди нет ни одной отсылки к конкретной личности... Ведь это не Ученик Благородных, кто предотвращает будущие рождения своей чистой жизнью, сделав то, что было должно сделать, и выполнив все должное быть выполненным ... и не Про-

¹ Encyclopaedia of Buddhism. Vol. I. Fasc. II. Ceylon, 1963. P. 225-226.

бужденный, погасивший (в себе) пламя. Конфликт не разрешен ... а разрешился. То, что пылало — прогорело как бы "само собой". Огонь угас». Тогда мы могли бы себе представить, что в этом «эпистемологическом интервале» между негативной квазионтологией «Не-Я» и крайне сокращенной феноменологией сознания, лишенного «Я», — там-то и появилось то «само собой» из этой цитаты Ван Зейста, которое обозначает совершенно иную философскую позицию.

Чтобы понять эту позицию, вернемся сначала к органам чувств, поскольку «универсальный пожар» следует в своей трехчастности, тройственной схеме измерений индивидуального существования, которая (если мы опять возьмем зрение как пример чувственного восприятия) может быть представлена следующим образом:

(I) Зрительный психофизиологический комплекс, включающий в себя (а) орган зрения, глаз; (в) объект зрения; (с) контакт органа зрения с его объектом; (d) особое зрительное сознание (P. *cakkhu-dhātu*, Skr. *caksur-dhātu*).

(II) Весь этот зрительный психофизиологический комплекс воспламеняется тремя основными умственными «энергиями помрачения» — страстью, ненавистью и заблуждением.

(III) Топливо, постоянно питающее огонь, — это страдание во всех своих модификациях, главными из которых являются болезнь, старость и смерть.

Теперь остановимся на одном интересном философском моменте этой схемы. На первый взгляд направление причинности здесь будет от страдания и его манифестаций к энергиям помрачения, а от них — к психофизиологическому комплексу (в данном случае зрения). На самом же деле здесь мы имеем дело с эпистемологической проблемой, которая не может быть разрешена, пока не придет ответ на вопрос «что страдает?». Преуспевающий в постижении Благородных Истин, Ученик Благородных устает от органов чувств, отстраняется от всей психофизиологической чувственности, т.е. от того, что обозначено (I) в нашей схеме, ибо совершенно невозможно начать отстранение со страдания, (III) поскольку страдание «всегда здесь», всегда *unfait accompli*, так сказать, и мы всегда философствуем о нем *post factum*. Тогда как наш психофизиологический комплекс (I) существует всегда в настоящем времени. Таким

образом, Ученик Благородных, отстраняясь от чувственной жизни и став бесстрастным, больше не присутствует в настоящем времени чувственной жизни (да и любой другой психической активности) и тем загашает огонь. Тогда наша схема обратной причинности будет (I)—>(II)—>(III).

СЕМИНАР ЧЕТВЕРТЫЙ

ТЕКСТ IV. ВЗАИМООБУСЛОВЛЕННОЕ ВОЗНИКНОВЕНИЕ¹ (ЧЕТВЕРТАЯ ПРОПОВЕДЬ)

Так я слышал. В то время Господь пребывал в Урувеле. Он сидел близ берега реки Наранджара, у подножья Древа Бодхи. Теперь, став Совершенно Пробужденным², он уже семь дней сидит в одной и той же позе, скрестив ноги (и направив взгляд перед собой³), и вкушает блаженство освобождения⁴. По прошествии семи дней, в первую стражу ночи он вышел из состояния глубокого сосредоточения сознания, самадхи и направил внимание⁵ на обусловленное возникновение всех феноменов, дхарм. Сперва он созерцал это возникновение в прямом, обычном порядке⁶ — так, как это выражается словами «возникновение этого вызывает возникновение того» или «этим обусловлено⁷ то». Итак: неведением⁸ обусловлены синергии⁹; синергиями обусловлено сознание; сознанием обусловлено имя-и-форма¹⁰; именем-и-формой обусловлены шесть сфер органов чувств¹¹; шестью сферами органов чувств обусловлен контакт¹² органов чувств с их объектами; контактом обусловлены эмоции¹³; эмоциями обусловлена алчба¹⁴; алчбой обусловлена привязанность¹⁵; привязанностью обусловлено становление¹⁶; становлением обусловлено рождение¹⁷; рождением обусловлены старость и смерть, недуги, боль и тоска, грусть и отчаяние. Таково возникновение¹⁸ всей этой массы страдания.

После чего Господь, постигший смысл¹⁹ всего этого, изрек: «Воистину, когда дхармы²⁰ проявлены и постигаются ревностно созерцающим²¹ брахманом²², все его сомнения исчезают, ибо теперь он знает дхармы и причины²³ их возникновения». И он направил внимание на обусловленное возникновение всех феноменов, дхарм, созерцая их в обратном порядке, так, как это выражается фразами: «невозникновение²⁴ этого вызывает невозникновение того», или «невозникновением этого обусловлено невозникновение того». Итак: невозникновением неведения обусловлено невозникновение имени-и-формы; невозникновением имени-и-формы обусловлено невозникнове-

ние шести сфер органов чувств; невозникновением шести сфер органов чувств обусловлено невозникновение контакта; невозникновением контакта обусловлено невозникновение эмоций; невозникновением эмоций обусловлено невозникновение алчбы; невозникновением алчбы обусловлено невозникновение привязанности; невозникновением привязанности обусловлено невозникновение становления; невозникновением становления обусловлено невозникновение рождения; невозникновением рождения обусловлено невозникновение старости и смерти, недугов и боли, тоски, грусти и отчаяния.

После чего Господь, постигший смысл всего этого, изрек: «Воистину, когда дхармы проявлены и постигаются ревностно созерцающим брахманом, все его сомнения исчезают, ибо теперь он знает дхармы и причины их невозникновения».

¹ Mahavagga, 1—4 in Vinaya-pitaka of the Pali Canon / Ed. by H. Oldenberg. Vol. III. L., 1883 (reprinted by The Pali Text Society. L., 1933). «Взаимобусловленное возникновение» (P. *paticca-samuppāda*, Skr. *pratitya-samutpāda*) — чисто буддийское философское понятие, не имеющее аналогий ни в одном из известных философских или религиозных течений древней и средневековой Индии.

² «Совершенно Пробужденный» (P. и Skr. *abhisambuddha*) — эпитет, сначала применяемый только к Будде и некоторым из его учеников. По-видимому, как специальный термин «Совершенно Пробужденный» противопоставляется *bodhicattve*, потенциально пробужденному, или Будде в одном из его прежних рождений.

³ Это стандартная йогическая поза (по-видимому, и для не-буддийских йогов тоже).

⁴ «Освобождение» (P. *vimutti*, Skr. *vimukti*) здесь — технический термин буддийской философии (см. также I, прим. 42).

⁵ Букв. «Твердо установив (свою) мысль на мыслимый объект». Это, по всей вероятности, являлось особой йогической процедурой.

⁶ «Прямой порядок» (P. и Skr. *anuloma*) подразумевает естественный образ рассуждения — как, например, когда сначала идет причина, а затем ее следствие.

⁷ «Обусловленный» (P. *paticca*, Skr. *pratitya*) означает одновременно и «имеющий своей причиной».

⁸ «Неведение» (P. *avijjā*, Skr. *avidyā*) — это не просто невежество, а прежде всего незнание четырех Благородных Истин.

⁹ «Синергии» (только во множественном числе, P. *sankhāra*, Skr. *samskāra*) — это искусственный технический термин, введенный Д. Судзуки в 1923 г. Я использую его здесь со всеми возможными оговорками, ибо *санскары* являются самым трудным для перевода термином всей буддийской философии. Синергии также составляют пятый агрегат, скандху индивидуального существования (см. I, прим. 25).

¹⁰ «Имя-форма» (P. и Skr. *nāma-rūpa*) — понятие, означающее как бы обе стороны индивидуального существования, психическую и физическую (телесную), мыслимые как одно психофизическое целое.

¹¹ «Сфера органов чувств» (P. и Skr. *āyatāna*) каждого из шести органов содержит сам орган чувства (глаза, уши, нос, язык, тело и ум); специфическое сознание, соответствующее каждому органу чувства; объекты органа чувства; контакт органа чувства с объектами.

¹² «Контакт» (P. *phassa*, Skr. *sparsa*). См. также III, прим. 4.

¹³ «Эмоции» — здесь общее психологическое понятие (см. также I, прим. 25), имеющее и сильную оценочную окраску (по шкале «положительное-отрицательное»).

¹⁴ См. I, прим. 27.

¹⁵ «Привязанность», «схватывание» (P. и Skr. *upādāna*) — одно их важнейших понятий буддийской философии. Буквально означает скорее «основание», «опора» и даже «субстрат».

¹⁶ Согласно большинству современных переводчиков, «становление» — более точный перевод, нежели «бытие», поскольку в буддийской философской традиции это слово означает процесс, серию изменений, непрерывно изменяющееся положение вещей и, прежде всего, не то, что есть во времени изменений, а сами эти изменения, которые в конечном счете и «составляют» время.

¹⁷ «Рождение» (P. и Skr. *jāti*) — здесь событие, которое начинается с зачатия и заканчивается родами.

¹⁸ «Возникновение» (P. *samuppāda*, Skr. *samutpāda*) в буддийской философии примыкает по своему смыслу к понятию эмергенции; при этом предполагается, что то, что возникает, всегда возникает вместе с чем-то другим.

¹⁹ «Смысл» (P. *attha*, Skr. *artha*) — скорее, «реальный», «истинный» или «правильный смысл».

²⁰ *Дхарма* здесь означает в самом общем смысле — феномен, вещь, но также может означать и манифестированное, явленное Учение Будды (см. I, прим. 1).

²¹ «Созерцатель», «медитатор» (P. *jhāyin*, Skr. *dhyānin*) от «созерцание», «медитация» (P. *jhāna*, Skr. *dhyāna*). Созерцание является самой важной разновидностью буддийской йоги, а также означает буддийскую йогу в целом.

²² *Брахман* (P. *brahmana*, Skr. *brahman*) здесь — не брахман в смысле Древнеиндийский жрец или член одной из брахманских каст, а не-

обыкновенная личность, одаренная мудростью, тот, кто знает Учение Будды, великий буддийский йог.

²³ «Причина» (Р. и Skt. *hetu*) здесь почти синонимична «тому, что обуславливает», а «причинность» — «обусловленности».

²⁴ «Невозникновение» (Р. и Skt. *nirodha*) здесь синонимично «прекращению» (см. I, прим. 32).

СЕМИНАР IV

КАК ВСЕ ЭТО ВОЗНИКАЕТ?

Ответ на этот вопрос и дается в четвертой проповеди о взаимобусловленном Возникновении. Но опять, что такое «это всё», которое возникает? Это двенадцать условий всего феноменального существования, двенадцать *нидан* (P. и Skt. *nidāna*), обуславливающих друг друга и обусловленных друг другом. Но как, в каком порядке они возникают? В порядке, в каком они перечисляются в четвертой проповеди есть лишь одно интереснейшее исключение: первая *нидана*, неведение — первоначальное условие феноменального существования — оказывается только названной, но не указывается, чем она обусловлена. Попробуем тогда начать наше философствование о Взаимобусловленном Возникновении с неведения. Выделим четыре основных момента в нашем рассмотрении.

Первый момент — само понятие «неведения», как оно дано в этом тексте (который, согласно квазихронологической последовательности, принятой составителями Палийского Канона, был произнесен Буддой сразу же после достижения им Пробуждения, т.е. до наших текстов I—III), воспринимается как в высшей степени странное, даже просто непонятное, граничащее с абсурдом. Буддийская идея «неведения» нетривиальна не только как некий философский *tour de force* в отношении давно принятых и распространившихся к тому времени в Северной Индии идей и представлений — она имеет свое собственное положительное содержание. Я думаю, что, как и в случае с «Не-Я» (хотя и с большей силой), понятие «неведения» должно было радикально разрешить то напряжение, которое возникло между идеями, господствовавшими в интеллектуальной атмосфере сравнительно новых аскетических кругов, и брахманистскими идеями, унаследованными от ведийской жреческой традиции. По своему содержанию это напряжение может быть сведено к двум центральным противопоставлениям: противопоставлению души, «Я», *атмана* — телу; и противопоставлению феноменального мира, *самсары* — миру аскезы.

Можно предположить, что где-то в шестом-пятом веках до начала христианства идейная «сверхплотность» достигла в аскетической среде такой степени, которая угрожала уже всей религиозной жизни Северной Индии. Я думаю, что именно тому, что условно называется «ранним историческим буддизмом», предстояло существенно изменить концептуальную парадигму древнеиндийского религиозного самосознания в целом, от еще жреческой религии Упанишад до чисто аскетической религии джайнизма. Возможно, именно введение понятия «неведение» должно было сыграть решающую роль в такой смене парадигмы. Мне кажется, что философская странность этого понятия прежде всего в том, что неведение остается не только неопределенным в отношении фактора своего возникновения, но и принципиально неопределимым; ибо хотя оно и обуславливает вторую *нидану* — синергии, *санскары*, само оно не обусловлено даже какой-нибудь гипотетической «нулевой» (или же не получившей названия) неизвестной *ниданой*. Далее, не будучи ничем не обусловленным, *неведение* не имеет происхождения или источника. Из этого могло бы следовать, что оно не возникает, как возникают обусловленные *дхармы*. Тогда мы можем его себе представить как некоторое постулированное состояние вселенной, безвременное и мыслимое только как берущее свое начало из факта своего постулирования пробужденным сознанием и прекращающееся вместе с «прекращением всех *нидан* с двенадцатой до второй в обратном порядке. Поэтому вполне допустимо заключение, что «неведение» является первоначальным всеобщим состоянием, но мыслимым (и, соответственно, постулированным) только с точки зрения конечного, предельного состояния, каким является Нирвана. В этом смысле можно было бы чисто гипотетически определить «неведение» как псевдоонтологическое понятие, вторичное и производное от понятия *Нирваны*.

Второй момент. Теперь спросим: «Неведение о чем?» Один — тривиальный — ответ (его мы слегка коснулись вначале) будет таким: «Неведение о Четырех Благородных Истинах». Другой ответ, нетривиальный, будет: «Неведение о неопределимом, о непостижимом, т.е. неведение о Нирване и о себе самом. Ибо само неведение неопределимо в силу правил вывода из постулатов, сформулированных в текстах I—III». Эти два ответа об-

разуют своего рода «эпистемологическое пространство» неведения. Вместе с тем можно чисто эмпирически определить неведение в порядке его отождествления со «всей психикой»: неведение — это все то, что чувствуется чувствами, переживается эмоциями, мыслится мышлением, воображается воображением и сознается сознанием. Из чего следует, что все наши идеи, мнения и точки зрения суть *неведение*.

Третий момент. Но что (это точнее, чем кто) не ведает? Текст не отвечает на этот вопрос. Мы попытаемся на него ответить, постепенно, с остановками и отступлениями, приближаясь к этому «что». Вторая *нидана*, *нидана санскар*, являющаяся также четвертым агрегатом, *скандхой* индивидуального существования (см. I и II), *нидана*, возникновение которой в тексте IV обусловлено неведением, сама есть не что иное, как одновременное возникновение моментальных сил или энергетических импульсов. *Санскары* возникают только группами, никакая одна, отдельная *санскара* возникнуть не может. Поэтому они и называются «синергии». Они действуют на все феномены, *дхармы*, связывая их друг с другом во времени и пространстве. Более того, в смысле нашего текста не будет даже преувеличением сказать, что все, что мы называем словами «феномен», «вещь», «мысль», «факт», «событие», — все это возникает как *санскары* и сводится в конечном счете к *санскарам*. И наконец, можно даже утверждать, в этом же смысле, что «все *дхармы* являются *санскарами*» (все, за исключением двух — *Нирваны* и Пространства).

Итак, все сводится к *санскарам*, а *санскары* ни к чему не сводятся. Как же тогда *санскары* возникают, будучи обусловлены неведением? Прямой ответ здесь невозможен, а непрямым будет: возникновение *санскар*, как обусловленное неведением, можно понять, только исходя из допущения какой-то трансцендентальной «нирванической позиции». С точки зрения этой позиции, не будет ни Нирваны, ни Пути, ни Взаимообусловленного Возникновения. *Санскары* будут полагаться одним из элементов универсального космического миропорядка и будут чисто пространственно сопряжены с «неведением» в одной и той же сфере космоса, условно именуемой «феноменальный мир», или *самсара*. Возможно, мы и придем к такому пониманию в одной из последующих фаз нашего буддистического философствования. Однако, пытаясь все-таки найти ответ на

наш последний вопрос «что не ведает?», заметим, что *санскар*ы — ментальны или психичны, но никак не сознательны специфически. Поэтому было бы слишком сильной гипотезой приписывать им какую-либо ментальную субъективность и тем самым способность знать. Рассуждая более строго буддистически, мы придем к выводу, что *санскар*ы не являются ни знающими, ни не-знающими, поскольку их ментальность — чисто объективна (я думаю, что Эдмунд Гуссерль сказал бы, что они и являются «трансцендентальной субъективностью»). Иначе говоря, их ментальность не включает в себя то, что мы условно называем «индивидуальным самосознанием». Отсюда — чрезвычайная трудность перехода от *санскар* к следующей *нидане*, сознанию.

Четвертый момент. Здесь основное — проблема перехода от одной *ниданы* Взаимообусловленного Возникновения к другой. Правила такого перехода можно условно считать заданными именно в переходе от *санскар* к сознанию. Отметим прежде всего невозможность феноменологической редукции сознания к *санскарам*. Вспомним в этой связи, что в Древней Индии не было такого учения, такой философии, наконец, такой теории, в которой сознание, мысль или ум были бы обязаны своим происхождением чему-либо бессознательному, или нементальному. Единственным исключением можно было бы считать начало *Брихадараньяка - Упанишады*, где «Неопределенному То» наскучило быть одному и оно возжелало создать для себя «Другое», каковое желание и создало ум, сознание. В нашем же тексте IV сознание появляется, будучи обусловленным чистой объективностью *санскар*, а возникновение последних обусловлено объективным неведением. К этому можно было бы добавить, что только в последовательности, заданной порядком изложения двенадцати *нидан* Взаимообусловленного Возникновения, неведение является объективным, т.е. неведением не кого-либо, не индивидуально не ведающего, а чего и кого угодно. Вот почему переход от возникновения *санскар* к возникновению сознания может видаться как своего рода «философский прыжок» чего-то чисто объективного, но несущего в себе потенции сознательной субъективности к тому «другому», субъективность которого только ждет какого-то энергетического импульса извне, чтобы проявить, манифестировать

себя как субъективное сознание. В этой связи вспомним одно раннебуддийское комментаторское определение: «сознание — это то, что осознает себя самое». Определение, философски двусмысленное, ибо, с одной стороны, это субстантивизм (ибо предполагается существование чего-то — будь то личность, вещь или какое-либо органическое свойство личности или вещи — что себя осознает), но, с другой стороны, оно допускает существование какого-то чисто абстрактного качества или свойства сознательности, которая может вообще не приписываться кому-либо или чему-либо, а существовать сама по себе. Я думаю, что в тексте IV разыгрывается игра, своего рода диалог этих двух смыслов друг с другом.

Этими четырьмя, так сказать, «проблематическими» моментами нашего философствования о Взаимообусловленном Происхождении устанавливается и порядок, в котором будут рассматриваться остальные *ниданы*, от четвертой до двенадцатой.

Возникновение четвертой *ниданы*, «имя-формы», обусловленное возникновением сознания, может рассматриваться как первый шаг в конкретизации понятия «сознание» и в то же время как первый шаг к индивидуализации сознания как феномена. Можно себе представить, что сознание (что это такое, мы пока толком не знаем), как бы «активированное» *санскарами*, теперь возникает уже в определенной форме, т.е. уже будучи ограниченным материалом «не-сознания», которое, кстати, и приобретает название «обладающий формой», «телесный» (P. и Skr. *rūpin*), тогда как сознание стало именоваться «бесформенным», «бестелесным» (P. и Skr. *arupin*). То, что сознание в четвертой *нидана* называется «имя» (P. и Skr. *nama*), косвенно указывает на один интересный философский момент: «имя» здесь является условным общим обозначением связи, а имя-форма обозначает связку сознания и тела. Имя-форма в буддийской философии — единица сознания, отделенная в пространстве своей «формой» или «телом» от любого другого сознания. Теперь важно указать на то, что сознание не обуславливает в этой *нидана* ни сознания, ни формы, взятых в отдельности, но только их обоих, взятых в паре или «связке».

Пятая *нидана*, шесть сфер органов чувств (P. и Skr. *āyatanas*, См. в прим. 11 и Семинаре III), возникновение которой обусловлено имя-формой, имеет подчеркнуто пространственный

характер. Каждая сфера — будь то сфера зрения, слуха или осязания — возникает отдельно как во внутреннем ментальном, умственном пространстве, так и во внешнем пространстве (т.е. пространстве внешних объектов органов чувств). Так же как имя-форма, как единый психофизиологический организм, воссоздает все сферы органов чувств, так каждое из шести сознаний, соответствующих шести органам чувств, воссоздает свою сферу органа чувств. Нам остается лишь догадываться, в какой мере сфера определенного органа чувств может считаться «реальной», если подобного рода дихотомия («реальное-представляемое») вообще здесь приложима. Более интересным было бы предположение, что сферы органов чувств возникают в различных местах пространства сознания, каждое из которых обладает своими собственными характеристиками.

Переходя к шестой *нидане*, контактам органов чувств с их объектами, мы оказываемся почти на родной почве европейской классической психофизиологии XIX — начала XX века. Правда, здесь есть одно существенное различие: Взаимообусловленное Возникновение не допускает временной бытийности. онтологичности. без которой европейское научное мышление с XVI до начала XX века просто немислимо. Все двенадцать *нидан*, вместе взятые, и каждая из них, взятая в отдельности, — не являются процессом. Все они представляют собой одновременно возникающие моменты фактов и событий. Прошлое этих фактов, условно описываемое как «то, что уже возникло», и их будущее, описываемое как «то, что еще возникнет», — всегда сплавлены в «здесь и сейчас» настоящего. Тогда, если выразить ту же идею более буддистически, то можно будет утверждать, что время не является ни одним из факторов или условий (нидан) возникновения феноменов, ни средой их возникновения. И наконец, в заключение пойдем на «философский риск» и предположим, что Взаимообусловленное Возникновение — это возможный образ пространственного расположения (или устройства) космоса, в котором в любой момент все возникновения «уже имели место». Тогда и *контакт*, шестая *нидана*, предстает нашему рассмотрению как событие, которое могло бы случиться только в сфере того из органов чувств, где случаются, возникают *объекты* данного органа чувств и где они уже возникли в данном случае.

Седьмая *нидана*, чувство (эмоция), прямо соответствует третьему агрегату индивидуального существования и обусловлена контактами органов чувств с их объектами. Однако она существенно отличается от последних психологически. ибо, как об этом уже говорилось в семинаре III, эмоции составляют особое, качественно не сводимое к психофизиологии измерение, которое было условно названо «чистой ментальностью» и которое играет важную роль как в концепции Взаимообусловленного Возникновения, так и в буддийской философии в целом. Дело в том, что «контакт», обуславливающий «эмоции» — это факт (или событие), который есть то, что он есть и как он есть. Иными словами, с точки зрения знания о вещах, как они есть (P. и Skt. *yathābūtam*), контакт как феномен, *дхарма*, является нейтральным, т.е. ни приятным, ни неприятным, ни хорошим, ни плохим. Тогда суждение о том, что контакт обуславливает эмоции, может пониматься и в том смысле, что контакт предоставляет эмоции объект чувствования, который чувствуется, переживается уже как приятный, неприятный, либо как ни приятный, ни неприятный, т.е. нейтральный. Но из этого следует, что эмоция возникает как эмоция только в своем отношении к объекту, предоставляемому ей контактом. Интересно, что не только в буддийской философии, но и в брахманистских философиях эмоции были своего рода «полем» для опробования и развития этических идей и аксиологических критериев, которые затем экстраполировались на другие области философии и науки.

Восьмая *нидана*, алчба, возвращает нас ко второй Благородной Истине (см. текст I), где она выступает как основная причина страдания. Что «возникновение алчбы обусловлено возникновением эмоций» — звучит несколько плеонастично (или даже бессмысленно), пока мы не разобрались в природе алчбы. Но в том-то и дело, что в контексте Взаимообусловленного Возникновения алчба — не эмоция (которая может быть положительной, отрицательной или нейтральной). Она ни положительна как страсть или любовь, ни отрицательна как ненависть или отвращение. Будучи главной причиной страдания, она обладает тремя особыми чертами, которыми эмоции не обладают. Во-первых, эпистемологически алчба — это апостериорное синтетическое понятие, которое не может быть ни эмпи-

рически выведено из объектов чувств, ни феноменологически редуцировано к последним. В крайне упрощенном философском объяснении (замечу, что «упрощенным» я называю объяснение, предмет которого намного сложнее способа этого объяснения) понятие «алчба» здесь является конечным результатом теоретизирования об эмоциях, в процессе которого они были лишены своих чисто психологических модальностей. Во-вторых, алчба — это понятие, лежащее в основе буддийской психологии именно потому, что само оно не является психологическим. В этом смысле его можно себе представить как «инстинкт инстинкта», подоснову всей психической жизни. В-третьих, в отличие от эмоции, алчба обладает своей объективностью: она спонтанна, но в своей спонтанности недоступна сознанию не-йога. Здесь нет психоаналитического противопоставления сознания подсознанию. Однако сколь ни мало понятие «алчбы» объясняется в основных комментариях на Четвертую Проповедь, в этих объяснениях ясно видно, что единственное реальное противопоставление в буддийской психологии — это противопоставление нормального, не трансформированного созерцанием (т.е. именно спонтанного) сознания сознанию йогическому. Только с точки зрения последнего становится возможным понять «алчбу» как «природную основу», *Urgrund*, всей психики.

Девятая *нидана*, схватывание или привязанность, обусловленная алчбой, полагается универсальной чертой поведения обыкновенного человека. Эта черта по преимуществу позитивна. Позитивна не только в том, что человек желает объект привязанности, но и в том, что он желает (и любит) саму эту привязанность. Если алчба в своем возникновении одновременно экстенсивна и интенсивна, то привязанность прежде всего интенсивна и центростремительна в направлении своего развития. В этом смысле алчба в привязанности как бы конкретизируется и обретает свое направление. В своем статическом аспекте схватывание можно представить как опору, основание или даже точку или момент удовлетворения. В терминах современной феноменологической психологии эта *нидана* может найти свое объяснение как позитивная интенциональность, развивающаяся в направлении индивидуализации и субъективизации.

В десятой *нидане* мы возвращаемся к «возникновению» как первому из двух универсальных состояний (см. в I). Однако, как обусловленное привязанностью, *становление* пока еще является чистой потенциалностью, не более чем абстрактной возможностью появления (опять же, возникновения), эмергенции индивидуальных тел и сознаний (т.е. имя-форм). Но, в отличие от возникновения, мгновенного и, строго говоря, вневременного, «становление» как десятая *нидана* имеет смысл «изменения», «роста» и тем предполагает какой-то элемент времени, временное измерение. Именно в этом смысле о *санскарах* (второй *нидане*) говорится, что они, хотя и вневременные в своем возникновении, сами как бы «производят» время. Но если мы возьмем всю цепь Взаимообусловленного Возникновения со всеми ее звеньями, *ниданами* в их отношении друг к другу, то она представляется нам как чисто без-временная. Ибо возникновение каждой *ниданы* предполагает, что не только та нидана, которая «уже обусловлена», «уже есть», но все другие ниданы цепи Взаимообусловленного Возникновения также «уже есть». Таким образом, обусловленное Возникновение — это не эволюция, а чистая топология.

Что касается одиннадцатой и двенадцатой *нидан*, то они могут рассматриваться как *временные* конкретизации десятой *ниданы*. Хотя здесь есть одна сложность, назовем ее «буддийской космологической загвоздкой». Дело в том, что *рождение*, обусловленное предыдущей *ниданой*, становлением, возникает как «перерождение» (P. *punabbhava*, Skr. *punarbhāva*), т.е. всегда как другое, новое рождение, как «становление опять». «Стрела времени» здесь направлена не от условного прошлого становления через настоящий момент данного рождения в будущее новых становлений и рождений, но в противоположном направлении — от настоящего момента данного рождения назад, в бездны прошлых становлений (ведь было бы буддологически абсурдным говорить о каком-то «первом» рождении). Обусловленность смерти рождением в нашем тексте — сколь бы она ни казалась на первый взгляд тривиальной — связана с еще одной странной чертой раннего буддийского понимания времени. «Стрела времени» летит из условного будущего (будь то будущее, обусловленное данном рождением, т.е. данная смерть, или будущее другого рождения и, соответственно, другой смер-

ти). как если бы ее влекла к себе сила притяжения, исходящая из прошлого. Будущее, в этой концепции, предстает нам, думающим о нем из нашего настоящего, как гораздо более определенное, чем прошлое и, в принципе, как конечное. Из проповеди о Взаимообусловленном Возникновении прямо следует, что с прекращением всех одиннадцати *нидан* прекращаются и все будущие рождения, да и само будущее.

Но при рассмотрении последнего звена цепи Взаимообусловленного происхождения мы неизбежно сталкиваемся с вопросом: «Чье будущее, или будущее чего?» Ответ такой. «Будущее» — это будущее индивидуального сознания, но только такое, которое осознается индивидуальным сознанием как его будущее. И тогда уже последний вопрос: «О каком индивидуальном сознании может идти речь?» Ведь они самые разные. Предваряя феноменологию сознания в буддийской философии, к которой мы перейдем в семинарах XII—XIV, скажем, что сознание делится на разные классы и подклассы. Есть «сознание смерти», «сознание рождения», «йогическое сознание» и, наконец, «йогическое сознание смерти», только с точки зрения которого и будет возможным говорить о будущих существованиях, рождениях и смертях.

Ответ на вопрос этого семинара «как это все возникает?» столь же двойственен, как и сам вопрос. С одной стороны, мы должны будем спросить (что и сделал Будда в начале текста III): «Что это за "все"?» На что единственный ответ: это — все возникающие мыслимые вещи, факты и события. Но с другой стороны, остается еще «как?» этого вопроса. Тогда единственное, что остается сказать, будет: «как?» имеет в виду порядок возникновения и прекращения возникновения всех феноменов, *дхарм*, т.е. Взаимообусловленное Возникновение. Но является ли тогда само Взаимообусловленное Возникновение одним из таких феноменов, *дхарм*?

Именно в ответе на этот вопрос выявилось различие в основном направлении философствования в разных школах буддийской философии с I века до н. э. вплоть до IX века н.э. Ибо, если ответ «да», то в нашем распоряжении остается один фундаментальный онтологический постулат о всех дхармах и обо всём как дхармах. Постулат, четко сформулированный и с четко сформулированными правилами вывода. Но если ответ был

«нет», тогда порядок, установленный во Взаимообусловленном происхождении, сам оказывается исключенным из последнего. Тогда все *дхармы* оказываются разделенными на два класса — «обусловленные» (P. *sankhata*, Skr. *samskrta*) и «необусловленные» (P. *asankhata*, Skr. *asamskrta*), что создает основу для дуалистической философии.

Взаимообусловленное Возникновение представлено в тексте IV как чистое содержание, которое в этом тексте еще не стало объектом философской рефлексии. Тем не менее оно уже включает в себя и осознание самого себя, являющееся одним из его элементов. Последнее я бы назвал «предвосхищением философии».

СЕМИНАР ПЯТЫЙ

ТЕКСТ V. ПАРНОСТЬ ИНТУИТИВНОГО СОЗЕРЦАНИЯ¹

(ПЯТАЯ ПРОПОВЕДЬ)

Так я слышал. Господь тогда пребывал в Восточном Парке, близ города Шравасты. Однажды вечером, в полнолуние, сидел он на открытом воздухе в окружении монахов. Заметив, что монахи сидели в молчании, он обратился к ним с такими словами: «О монахи, случается ведь иногда, что люди спрашивают у знающих относительно благих дхарм², благородных дхарм, уводящих из этого мира и приводящих к Полному Пробуждению. Об этом и вас могут спросить, и тогда вы должны отвечать следующим образом. Если вас спросят насчет знания о различных парах дхарм, как они есть³ — знания посредством пар интуитивных созерцаний — и чем является каждая из двух в одной паре, тогда ответьте так:

1 [1] Первая пара интуитивных созерцаний — "это страдание, а то — условие возникновения страдания". Второй парой интуитивных созерцаний будет — "это не-возникновение страдания, а то, как достигнуть невозникновения страдания". Монах, практикующий такую интуицию, настойчивый, внимательный и твердый в своем решении (достигнуть невозникновения страдания), может обрести один из двух плодов⁴: либо он обретет посредством мудрости полное освобождение сознания⁵, ведущее к Нирване, либо — даже если еще остались в нем какие-то дхармы феноменального мира⁶ — он никогда не возвратится в этот мир»⁷. Вот что сказал Господь. Сказав это, он продолжал так:

«Много есть таких, кто не понимает ни страдания, ни условий его возникновения, ни прекращения страдания. И неведом им Путь прекращения возникновения страдания. Так, без Освобождения сознания посредством Мудрости, они не могут положить конец становлению и тянут со своей жизнью, вновь и вновь болея, старея и умирая. Но есть и такие, кто понимает страдание и условия его возникновения и знает, как это возник-

новение страдания прекратить. И ведом им Путь к прекращению возникновения страдания. И достигают они освобождения сознания посредством мудрости. И могут они положить конец становлению и не возобновляют жизнь, опять и опять болея, старея и умирая».

1 [2] Это — одна пара правильных интуитивных созерцаний. Но вы, о монахи, будучи спрошены, можете описать все это и по-другому. Тогда главным в одном интуитивном созерцании будет то, что схватывание, привязанность — это основное условие всякого страдания, а в другом — что посредством полного бесстрастия привязанность и схватывание останавливаются, прекращаются. Тем самым уже прекращается страдание и возникновение страдания.

«Это — нидана схватывания, привязанности, что причиняет в этом мире страдание во всех его формах. Тот, кто этого не знает, живет и совершает поступки, все время схватывая объекты и привязываясь к ним. Тупой и пассивный, так он и бредет от одного несчастья к другому. Познавайте посредством вашего интуитивного созерцания, о монахи, как привязанностью создается страдание».

1 [3] Но есть и еще один способ объяснения страдания, о монахи. Тогда в одном интуитивном созерцании будет, что главной причиной всякого страдания является неведение, а в другом — что только посредством полного бесстрастного прекращения неведения прекращается возникновение страдания. Тогда Учитель сказал: «Те, кто бесцельно бродит по мирам смертей и рождений то в форме одного существа, то в облике другого — являются таковыми только из-за неведения. Ведь лишь пребывая в полном заблуждении, они, отупевшие, с замутненным сознанием, продолжают рождаться и умирать. Только мудрые перестают перерождаться».

1 [4] И наконец, можно описать возникновение страдания посредством парного интуитивного созерцания второй ниданы, синергии, санскар, из которых возникает любое страдание. Только полным бесстрастным прекращением этих синергии страдание перестает возникать. Учитель сказал: «Страдание во всех его формах и разновидностях обусловлено санскарами. С прекращением возникновения синергии никакое страдание не может возникнуть. Прекращение этих синергии достигается их

полным уравниванием и, одновременно, полным нарушением (всей системы) чувственного восприятия⁹. Этим и полное устранение страдания¹⁰ будет достигнуто. Мудрые люди с правильными взглядами и правильным знанием¹¹ сбрасывают с себя ярмо Мары и освобождаются от ига чувственных желаний. Им более не предстоит родиться вновь и вновь».

[Далее следует применение того же метода парных интуитивных созерцаний к описанию последних шести нидан, с третьей до восьмой. Затем Будда переходит к описанию пяти феноменов, не входящих во Взаимообусловленное Возникновение.]

2 [1] Теперь, о монахи, перейдем к парному интуитивному созерцанию усилия¹². Одно созерцание устанавливает, что каковым бы ни было страдание, оно связано в своем возникновении с усилием. В другом же созерцании полное бесстрастное прекращение усилия полностью прекращает возникновение страдания. Знающий это мудрец прекращает все свои усилия, как физические, так и умственные, и легко, без всякого напряжения обретает освобождение. Он — монах с окончательно успокоенным умом, уничтоживший алчбу становления. Не будет для него ни рождения, ни перерождения, ибо он уже победил феноменальный мир самсары.

2 [2] Теперь — парное интуитивное созерцание пищи¹³. Что пища — условие всякого страдания, это одно созерцание. Другое же — только знание всей и любой пищи и прекращение мышления о ней и потеря всякого вкуса к ней ведет к прекращению страдания.

2 [3] Посредством полного понимания, какие из феноменов благие, а какие неблагие, мудрый и знающий избавляется от всех притоков¹⁴ и умственных помрачений. Утвердившийся в Дхарме, он отбрасывает наименования и определения всех феноменов.

2 [4] Парные интуитивные созерцания возбуждений ума¹⁵ таковы, что, где возникает такое возбуждение, там есть и страдание того или иного рода. И соответственно, где есть полное угасание умственного возбуждения, там и страдание перестает возникать. Свободный от умственного возбуждения монах, всепомнящий, внимательный ко всем феноменам, лишенный привязанностей и безошибочный в мыслях, словах и действиях — он воистину есть совершенный странник.

2 [5] А вот парное интуитивное созерцание зависимости¹⁶. Тот, кто зависим, он дрожит, его мысли спутаны от страха того, от чего он зависит. Независимый не дрожит, и ясна его мысль. Ведь любая зависимость — это всегда зависимость от того, что приносит страдание. Оттого зависимому не избежать новых рождений. Так знайте же, о монахи, сколь страшна угроза зависимости. А независимый не привязан ни к чему. Вдумчивый, спокойный, внимательный, он без страха странствует, где хочет.

3 [1] И вот еще что говорил Учитель: «Одно интуитивное созерцание — в бесформенном¹⁷ больше спокойствия, чем в том, что имеет форму. Другое же — что полное прекращение спокойнее, чем отсутствие формы. Существа, не постигшие прекращения, бесформенны ли они или обладают формой, они рано или поздно вернутся в мир рождений. Но существа, постигшие форму, утвердившиеся в бесформенном и освобожденные в Прекращении, — уже оставили позади смерть».

3 [2] Учитель говорил: «Одно интуитивное созерцание таково: вот то, что весь мир со всеми его монахами, богами, Марами, странствующими аскетами, брахманами и людьми считают неистинным и ложным. Другое же интуитивное созерцание таково: то, что весь мир считает неистинным и ложным, то Благородные считают истиной. И еще: «Весь мир видит сущность в бессущностном. Не видящие ничего, кроме имени и формы (сознания и тела), они думают, что это и есть сущее. Но все, что они принимают за действительное и сущее, оказывается зыбким и преходящим, т.е. нереальной дхармой¹⁸. Одна Нирвана реальна — и таковой ее знают Благородные. Ибо они в своем совершенном постижении Истины¹⁹ уже давно исчерпали все свои желания и отбросили все привязанности и наклонности».

3 [3] Вот еще одна пара интуитивных созерцаний. Первое из них таково. Все то, что весь мир считает удовольствием, Благородные считают страданием. Второе — в том, в чем весь мир видит страдание, Благородные видят блаженство. И еще: о чем бы ни говорили, «это существует», все эти вещи видимые, слышимые, обоняемые, пробуемые на вкус, осязаемые и мыслимые, — о них весь мир думает как о приятных, приносящих радость, доставляющих удовольствие. И когда они перестают

существовать, весь мир называет это страданием. "О, это же блаженство", — говорят Благородные, когда кто-то²⁰ вот-вот перестанет существовать. "О, как ужасно", — говорит об этом весь мир. Таким образом то, что все обыкновенные люди называют удовольствием, Благородные зовут страданием. И наоборот, то, что все обыкновенные люди называют страданием, Благородные зовут удовольствием. Это противоречие нелегко понять. Смотрите, о монахи, как мучительно оно для невежд. Что ж, окутанные тьмой, они слепы к свету, видимому для всепомнящих²¹. Ибо те, кого стремительно несет вечный поток, становления²², кто одержим алчностью существования, те прозябают под властью Мары²³, тем не постичь эту дхарму²⁴. Ведь только Благородные удостоены понимания (Высшего) Состояния²⁵, ибо одни они уже исчерпали свои сансары и полностью освободились от притоков».

Вот что сказал тогда Господь. Слыша эти слова Господа, необычайно возрадовались монахи. Шестьдесят из них сразу же избавились от всех привязанностей, склонностей и помрачений ума и обрели полную свободу сознания²⁶.

¹ *Dvayatānupassana-sutta of the Sutta-Nipāta (Khudaka-nikāya, XIV) in: Sutta-Nipāta / ed. by Dines Anderson and Helmer Smith, L., 1965 [1913], P. 139-149. Перевод сверен по изданию: The Sutta-Nipāta /Transl. by H. Saddhatissa, L.: Curzon Press, 1985, P. 83-90. «Интуиция» здесь — технический термин буддийской йоги (P. *anupassanā*), обозначающий созерцание абстрактных, универсальных черт всего существующего, «как оно есть».*

² Напомню в этой связи, что все *дхармы* делятся на «благие» (P. *kusala*, Skt. *kusala*), «неблагие» (P. *akusala*, S. *akusala*) и «неопределенные» (P. *avyākata*, Skt. *avakṛta*) в отношении кармического эффекта мыслей, слов и действий, являющихся содержанием *дхарм*.

³ Об этом см. в I, прим. 36.

⁴ «Плод» или «результат» (P. и Skt. *phala*) здесь следует понимать в смысле «преимущества» или «успеха» на пути к *Нирване*.

⁵ «Знание» в общем смысле синонимично «Мудрости». В более специфическом смысле это — знание освобождения сознания (см. в I, прим. 42).

⁶ Букв. «видимые» (P. *dittha*, Skt. *drṣta*), т.е. *дхармы*, принадлежащие чувственно воспринимаемому миру.

⁷ Букв. «не-возвращенец» (P. и Skr. *anāgāmin*) — существо, которое после этой своей смерти уже никогда не возвратится в чувственную сферу (P. и Skr. *kāmvācāra*) вселенной, но обретет свое следующее рождение в Высшем Небе, где и достигнет состояния архатства. Ибо в данном рождении это существо освободилось от уз алчности, но не от уз становления.

⁸ «Уравнивание» (P. *samatha* и Skr. *samatha*) — особое йогическое мышление, устраняющее все различия между *санскарами* и, соответственно, между всеми объектами и факторами сознания. Это, в свою очередь, приводит к нейтрализации всех реакций органов чувств на внешние и внутренние раздражители.

⁹ Здесь имеется в виду полное нарушение структуры восприятия идей и понятий, основанных на чувственном восприятии, и прекращение употребления слов, обозначающих эти идеи и понятия.

¹⁰ «Уничтожение страдания» (P. *dukkha-khaya*, Skr. *dukkha-ksaya*) не является синонимичной «прекращению возникновения страдания».

¹¹ См. I, прим. 20.

¹² Усилие здесь предполагает напряжение психофизиологического организма, создающееся вследствие резкого усиления *синергии*, *санскар*.

¹³ «Пища» (P. и Skr. *āhāra*) является одним из ключевых понятий буддийской философии — в особенности когда речь идет о концепции становления или существования. В самом общем смысле пища — это то, что питает, поддерживает любой процесс: физический, физиологический, психологический или, наконец, трансцендентальный, такой, скажем, как Взаимообусловленное Происхождение. Например, «контакт органов чувств с их объектами» служит пищей для эмоций, «воля» (точнее, «воля ума», P. *manosancetanā*) служит пищей для любого мыслительного процесса; и наконец, карма служит пищей, питающей и поддерживающей процесс перерождений.

¹⁴ См. II, прим. 8.

¹⁵ «Умственное возбуждение» — это состояние повышенной энергии ума, сопоставимое с феноменом маниакальности в современной патопсихологии и психиатрии.

¹⁶ Противопоставление «зависимый/независимый» здесь не этическое, а чисто этологическое, ибо в буддийской трактовке зависимость редуцируется к нужде в поддержке, к желанию помощи, опоры.

¹⁷ В качестве общего философского понятия, «бесформенное» (P. и Skr. *arūpa*) включает в себя все не-материальное, не телесное, не имеющее видимых форм и очертаний. Иногда также все, не воспринимаемое пятью (из шести) органами чувств. К бесформенному относятся четыре агрегата индивидуального существования (см. I, прим. 25): эмоции, восприятие, синергии, *санскары* и ум или сознание. В то же время «бесформенное» обозначает более высокие уровни созерца-

ния, медитации и сосредоточения сознания, и соответствующие этим фазам «сферы» (P. и Skr. *avacara* или *dhātu*) и *миры* (P. и Skr. *loka*), в которых могут родиться йоги, достигшие этих уровней.

¹⁸ Букв, «ложная дхарма» (P. *mosadharnma*).

¹⁹ «Достижение», или реализация (P. и Skr. *abhisamaya*), имеет два смысла. Во-первых, это полное понимание основных истин буддийской философии, таких, скажем, как «Четыре Благородные Истины или Взаимообусловленное Происхождение»; во-вторых, это совершенное владение методами медитации и сосредоточения сознания, которые необходимы для достижения этих истин.

²⁰ Букв, «имеющий (свое) тело» (P. и Skr. *sakkāya*). Иногда этот термин означает «индивид», притом что последний понимается в смысле совокупности пяти агрегатов индивидуального существования, *скандх* (см. I, прим. 25).

²¹ «Вспомнящий» — это пробный перевод чрезвычайно труднопознаваемого йогического термина (P. *sata*, Skr. *smṛta*); буквально можно перевести как «владеющий методом обратного вспоминания». Подробно об этом см. в VII.

²² «Поток (P. *sota*, Skr. *srotas*) становления», т.е. нормальный цикл рождений, смертей и новых рождений.

²³ То есть те, кто привержен чувственным удовольствиям.

²⁴ Здесь *дхарма* имеет смысл «истина», «истинное Учение».

²⁵ «Состояние» (P. и Skr. *pada*) — здесь это высшее Состояние Полного Успокоения, т.е. *Нирвана*.

²⁶ См. в I, прим. 42, и здесь, прим. 5

СЕМИНАР V

ВСЁ - В ПАРАХ; ТАК УСТРОЕН МИР - МОЖЕМ ЛИ МЫ НЕ БЫТЬ ТЕМ ИЛИ ДРУГИМ?

Основная философская мысль этого текста очень проста. Каждый феномен, точнее, каждая обусловленная *дхарма* (необусловленные *дхармы*, *Нирвана* и Пространство не входят в феноменальный мир) мыслится здесь только как пара *дхарм*. Одна *дхарма* здесь есть то, что обусловлено другой, тоже обусловленной *дхармой*, но другая, хотя она та же самая, не является обусловленной. Таким образом, можно было бы сказать, что каждая *дхарма* в каждый данный момент является обусловленной и необусловленной, или, иначе говоря, существующей и не-существующей. Такая парность *дхарм* — ведь мы можем пойти дальше и представить себе каждую *дхарму* как состоящую из *дхармы* и своего рода «антидхармы» — лежит в основе особой йогической практики, которую мы, за отсутствием более подходящего слова, называем «интуицией». Здесь, однако, мы должны сделать одну важную методологическую оговорку⁷ о буддийских философских текстах в их отношении к йоге. Эту оговорку можно сформулировать следующим образом. Буддийский философский текст содержит суждения трех типов. Во-первых, это суждения, выраженные в словах естественного обыденного языка (пали, санскрита, тибетского, русского), в которых субъекту **A** приписывается предикат **B**, все равно, будь этот предикат отрицательным или положительным. Пример такого типа суждений (я его условно обозначаю буквой **a**): «чувственная жизнь есть удовольствие». Во-вторых, это суждения с теми же субъектами и предикатами, но связкой, выраженной через так называемый «психологический глагол» (термин, введенный Людвигом Витгенштейном) плюс универсальный модус «как». Пример такого типа (я его условно обозначаю буквой **B**): «чувственная жизнь видится (ощущается, переживается, воспринимается и так далее) как удовольствие». Т.е. здесь — при тех же субъекте и предикате — «есть» заменяется на «видится как». В-третьих, это те же суждения, но со связкой, в которой психологический глагол за-

меняется на термин, обозначающий специальную йогическую процедуру. Примером такого типа, обозначенного здесь буквой **в**, будет: «чувственная жизнь не созерцается (не воспринимается в йогической интуиции или в процессе трансцендентального сосредоточения созерцания и так далее) как удовольствие». Таким образом, не будет преувеличением заключить, что именно суждения типа **в** придают буддийским философским текстам йогический характер и, по существу, делают буддийскую философию йогической философией.

Первая часть текста V содержит повторение темы Взаимобусловленного Возникновения (см. IV) с той только разницей, что сейчас все *ниданы* интуитивно созерцаются в их двухаспектности возникновения-невозникновения. Притом что такого рода интуитивное созерцание происходит как бы с точки зрения последней *ниданы*, страдания и, таким образом, в порядке, обратном порядку описания *нидан* в тексте IV. В этой связи интересно отметить, что обратность порядка — будь то порядок описания, изложения содержания текста, вспоминания (об этом особенно будет говориться ниже) — является одной из основных специфических черт буддийской практики созерцания, *дхьяны*, да и буддийской йоги в целом.

Завершается первая часть нашего текста возвращением интуитивного созерцания к первой *нидане*, неведению. И именно здесь, в последних строках этой части, мы читаем неоднократно повторенные в этом и множестве других текстов Палийского Канона утверждение о том, что устранившие неведение (не забывайте, не возникновение неведения, а само неведение, ибо неведение не возникает, оно всегда «есть»), т.е. мудрые, не перерождаются. Это, в свою очередь, предполагает, что знанием отменяется не просто перерождение, переход от одного существования (становления) к другому, а весь сложный механизм такого перехода, в основе которого лежит *карма* (подробнее об этом ниже, в семинарах XII-XIV). В этом нетрудно заметить ту же идею, о которой мы уже говорили, идею о том, что знание Взаимобусловленного Возникновения значит его отмену для знающего, как бы исключение знающего из системы мироздания, в основании которой лежит первая *нидана*, неведение. Отсюда один шаг до общей концепции негативной онтологии знания в буддийской философии, а именно что зна-

ние универсального миропорядка, устройства вселенной, «объективно» по своей тенденции, направлено на разрушение этого миропорядка и в конечном счете на аннулирование этой (по крайней мере) вселенной.

Вторая часть текста V может на первый взгляд показаться своего рода «этическим отступлением» от главной темы *нидан* («показаться» именно в том смысле, в каком нам один феномен **А** видится как другой, в суждениях типа **б**, о чем мы только что рассуждали). Однако, хотя во второй части рассматриваются факторы не основные, а дополнительные к *ниданам*, в фокусе рассмотрения остается интуитивное созерцание созерцающего, т.е. *йога*, а не то, что созерцается в данный момент этим созерцанием. Эти дополнительные факторы являются для обыкновенного нормального человека конкретными источниками его собственного субъективного страдания. Они могут полагаться этическими только поскольку они непосредственно влияют отрицательно как на образ мышления, так и на поведение человека, не знающего о страдании как об объективности. определяющей его индивидуальное существование. Я думаю, что лучше всего будет называть всю сумму этих факторов понятием «этическая психология», введенным в буддологию в начале XX века гениальной Каролайн Рис-Дэвис. На деле, однако, понять отношение между этическим и психологическим в буддийской философии — крайне трудно.

Теперь рассмотрим три дополнительных фактора: «психическое возбуждение», «зависимость» и «пищу». Начнем с пищи в конкретном, физическом, а не метафорическом смысле этого слова (как, скажем, в случае выражения «пища для ума», т.е. «есть над чем подумать»). Впрочем, последнее может нам помочь в понимании этого фактора — ведь именно на примере «пищи» яснее всего выявляется двойственность фактически любого феномена, рассматриваемого (т.е. интуитивно или иным образом йогически созерцаемого) в буддийской философии вообще, но особенно в чисто теоретической, дхармической ее части, или *Абхидхарме*. Здесь можно было бы заметить, что из теоретически постулированной двойственности феномена, *дхармы* (в только что рассмотренном нами случае, «*дхарма* как пара *дхарм*») вытекает двойственность нашего рассмотрения данного феномена. Можно было бы предположить, что

это из двойственности рассмотрения — особенно такого йогического рассмотрения, как интуитивное созерцание в нашем случае — будет вытекать и «теоретическая» двойственность феномена. В приведенном выше высказывании Будды «все живые существа существуют, только будучи поддерживаемы пищей»; смысл «пищи» буквальный, физический. Но в таком его высказывании, как «сознание — это пища для возобновляемого становления, для новых рождений», смысл «пищи» будет метафорическим, или метафизическим. Но где же здесь психология? Психология здесь — в конкретизации физического, точнее будет сказать, психофизиологического смысла «пищи». Ибо, хотя, с одной стороны, потребность в пище видится как объективная (т.е. неосознаваемая) нужда живого существа в его изначальном стремлении к продолжению существования, с другой стороны, потребность в пище чувствуется, удовлетворяется или не удовлетворяется; иными словами, переживается как эмоция (опять же положительная или отрицательная), или, как об этом говорилось в предыдущем семинаре, как чистая ментальность.

«Умственное возбуждение» - фактор психологический по определению. Как и формально (т.е. в психологической классификации *дхарм*) противопоставленные ему умственная подавленность, вялость и пассивность, умственное возбуждение, будучи этически нейтральным, йогически отрицательно. Оно ведет к страданию еще и потому, что начинающий, находясь в нем, с большим трудом начинает созерцать; а это объективно сократило бы его путь к прекращению страдания.

И наконец, «зависимость» мы можем рассматривать как более всего подходящую под рубрику «психологической этики». «Психологической» — потому что здесь налицо весь комплекс типичных эмоциональных состояний обыкновенного человека. Зависимый страдает от своей зависимости, но его страдание — чистая эмоция, исключаяющая для него осознание метафизического страдания. Так, страдая, он при этом боится того, от чего зависит. Однако и страдая и боясь, он еще и любит то, от чего зависит. Эта привязанность к источнику его зависимости более всего питает возникновение страдания. Таким образом, зависимому человеку невозможно быть лично моральным, т.е. иметь собственные моральные устои, ибо он уже давно отождествил их

с тем, от чего он зависит, будь то семья или племя, общество, государство или отдельный другой индивид. Он морально ненадежен, потому что его мораль (всегда не его, а другого)— всегда другая. Из него не получится ни хороший воин, ни хороший домохозяин, не говоря уже о хорошем монахе или йоге. Более того, он не может знать, что его субъективные психологические состояния являются как бы конечными конкретными выводами из универсальных постулатов, так же как он не может знать, что его моральность или неморальность являются конечным результатом его незнания об этих выводах. Только Благородные могут знать свои субъективные состояния.

В третьей части текста V все люди мира разделяются на два класса. Граница проводится не между мирянами и священнослужителями, или женщинами и мужчинами, или между домохозяевами и отшельниками, и даже не между *архатами* и не-архатами. Более того, это даже не граница между Благородными и неблагородными (т.е. низкими, вульгарными). В классификации, установленной в нашем тексте, один класс — это Благородные, а другой — все остальные, точнее, весь этот мир. Классификация устанавливается на одном основании — отношения этих классов к одному и тому же миру. Это отношение — аксиологически двойственно, ибо проходит как по оси «благое/дурное», так и по оси «истинное/неистинное». В буддийских текстах имеется несколько определений «Благородной Личности» (P. *ariyapuggala*, Skr. *āryapudgala*) как технического номенклатурного термина (включая и определение в тексте I). В тексте V Благородная Личность служит, скорее всего, обозначением философской позиции, главным признаком которой является особое и обязательно положительное знание. Это знание о нашем мире — абсолютно в силу того, что оно является внешним этому миру, «сверхмировым» (P. и Skr. *lokuttara*). Поэтому, когда все говорят про что-то «это — реально», а Благородная Личность говорит про то же самое «это — чистая иллюзия», то это — не различие во мнении, а фундаментальное различие двух знаний, докситического знания обыкновенного человека и трансцендентального (основанного на опыте трансцендентального йогического созерцания) знания Благородной Личности.

В то же время, я думаю, было бы непозволительным упрощением сводить различие между *Благородным* и всеми остальными

ми людьми только к эпистемологии. Оно лежит гораздо глубже. Мы читаем в заключительных строках третьей части текста V: «Да и кто, кроме Благородных, достоин постижения Нирваны?» Здесь, мне кажется, возможны две догадки. Первая: только те, кто уже достиг сверхмирного знания, но продолжает оставаться в этом мире, т.е. опять же Благородные, достойны и Высшего Знания *Нирваны*. Вторая догадка: имеется в виду то, что есть в Благородных Личностях нечто, кроме сверхмирного знания, что-то уже совсем отдельное от всех остальных людей. Здесь, в свою очередь, можно предположить существование какого-то особого состояния, которое, будучи достигнуто данной Благородной Личностью в данный момент, не обусловлено никаким другим состоянием. Иначе говоря, нам остается предположить, что есть какое-то необусловленное состояние, имманентное Благородной Личности.

Весь текст в целом можно себе представить в качестве введения в весьма своеобразную «дуалистическую онтологию», дуализм которой никак не абсолютен. Так, в дуализме «становление/прекращение становления» — эти две *дхармы* асимметричны друг другу. Ибо, как обусловленная *дхарма*, становление оказывается (во всяком случае в интуитивном созерцании) слитым с прекращением становления, т.е. с не-становящимся, не-возникающим состоянием *Нирваны*. Однако *Нирвана* никак не оказывается ни слитой, ни существующей одновременно с чем-то другим, так как она есть только то, что она есть, и не может стать ничем иным — ни в любой данный момент, ни в вечности (ибо она не существует во времени). Так, мы читаем об одном домохозяине, ученике Будды, который в этот данный момент является (называется) Благородной Личностью. Но из этого никак не вытекает, что в этот же момент мы можем говорить о какой-то Благородной Личности, которая является этим домохозяином, ибо Благородная Личность по определению не может ни являться, ни стать чем бы то ни было другим, нежели то, что она есть сейчас в этот момент. Понятие Благородной Личности превращает идею «человека» во что-то двусмысленное и тем исключает саму возможность буддийской антропологии. Не говоря уже о том, что категория, известная как «условия человеческого существования», обязательная для каждой, современной (и постмодернистской тоже) антрополо-

гии, полностью теряет свой смысл в буддийской философии, где о человеке говорится, что он — необусловлен (если он Благородная Личность) и одновременно обусловлен (если он один из всех остальных).

СЕМИНАР ШЕСТОЙ

«В конечном счете аскетизм — это воля к совершен-
нию. Личность — это тот, кто совершает».

Буддхагхоша

ТЕКСТ VI. ТАК ГОВОРИЛИ СТАРЕЙШИНЫ¹

[1] Вот что сказал Великий Кашьяпа².

Когда монах ходит, он не должен привлекать к себе внима-
ние толпы. Ведь такое внимание только отвлечет его и поме-
шает сосредоточению сознания, которое столь трудно достичь.
Поэтому монах, видя, что уважение и одобрение разных людей
в конечном счете тягостно, сам не должен ни одобрять, ни ува-
жать людей толпы. Мудрому монаху не пристало посещать дома
знатных. Мудрому и охочему до вкусных, изысканных блюд
труднее обрести счастье покоя. Честь, оказанная монаху высо-
корожденными, и похвалы, которыми те монаха осыпают, —
это острый шип. Его трудно извлечь слабому человеку с нераз-
витым и не преобразованным созерцанием сознанием.

Я покинул свое жилище и спустился в город собирать мило-
стыню³. Там я почтительно стал возле прокаженного, евшего
брошенную ему пищу. Он взял из нее немного и бросил кусок
своими сгнившими пальцами в мою чашу для подаяний. Но
когда бросал, то совсем уже сгнивший палец отвалился и так-
же попал в чашу. Тогда я пристроился у подножия городской
стены и съел всю брошенную мне пищу. И не возникло во мне
отвращения к ней ни во время еды, ни когда она была съеде-
на. Ведь тот, кому достаточны отбросы вместо еды, вонючая
моча вместо лекарственного снадобья, дупло большого дерева
вместо жилища, лохмотья из мусорной кучи вместо одежды, —
тот воистину есть человек четырех Стран Света⁴.

На горной круче, где погибло немало смельчаков, там Кашь-
япа предается созерцанию, без опоры, без привязанности —
один угасший среди пылающих⁵. После сбора подаяния выхо-
дит Кашьяпа из города, взбирается на скалу и там предается
созерцанию, без привязанностей, без помрачений ума, остано-
вив все притоки. То, что предстояло свершить, свершено⁶. Он

тот, чья еда — обеды, чье лекарство — вонючая моча, чье жилище — космос.

Эти скалы — моя улада. Скалы цвета голубых облаков. Скалы со струящимися потоками чистой холодной воды. Скалы, подобные гряде облаков, подобные великолепному дому с высоко поднятыми стропилами, эти скалы меня улаждают. Чего мне еще недостает, мне, внимательному, всепомнящему, решительному в достижении цели. Мне, монаху, желающему созерцать. Чего еще надо решительному и спокойному монаху, твердому в своем решении Старейшине? Только созерцать и неустанно упражнять ум⁷. Никакая музыка не доставит ему удовольствия, сравнимого с тем, которое ему дает правильное интуитивное созерцание Учения Будды. Поэтому не трудись слишком упорно, не уставай от чрезмерных усилий, ибо это не ведет к Высшей цели. Ведь тело страдает от усталости, теряет спокойствие и легкость.

Сжав губы, упорно устремив перед собой свой взгляд, ты все равно не увидишь себя⁸. Упрямый тугодум все ходит и думает: «Я лучше, чем другие». Мудрые считают такого идиотом. Но спокойный, предающийся созерцанию, не тешит себя ни тщеславием, ни самоуничижением. Он не думает в таких низких словах, как «я лучше других», «я не лучше других», «я хуже», «я такой же». Воистину же такой монах, превосходный в своих качествах, искусный в созерцании, наделенный мудростью, — его восхваляют мудрецы.

[2] Вот что сказал Шарипутра⁹.

Однажды, когда Будда всевидящий учил других учеников, я, преисполненный желанием Учения, стал слушать и слушать. И недаром я тогда слушал и слушал. Теперь я свободен полностью от притоков и помрачений. Ведь не ради знания о прежних моих рождениях я слушал. И не ради обретения божественного глаза¹⁰, и не для того, чтобы проникать в мысли других людей¹¹ и слышать все звуки во вселенной. И не для того даже, чтобы знать о всех смертях и рождениях¹², я столь упорно слушал.

Ученик Всецело и Совершенно Пробужденного полностью прекращает мышление в словах и понятиях¹³ и хранит благородное молчание. Подобно незыблемой скале, такой ученик даже не вздрогнет от страшного удара, стоит мудрости уничтожить заблуждение. Я говорю: «Я не хочу смерти, я не хочу

жизни; внимательный и сосредоточенный, я положу это тело туда, где ему надлежит лежать. Я не хочу смерти, я не хочу жизни. Я буду дожидаться своей платы за день. Ведь и там и здесь — смерть, не отсутствие смерти¹⁴, смерть сейчас или потом, прежде или после. Поэтому не мешкай, скорее вступи на Путь, а то погибнешь. Не упусти случая, будет поздно. Подобно тому как пограничный город должен быть укреплен и изнутри и снаружи, так и ты храни себя изнутри и снаружи денно и ночью. Да помни, упустишь случай, поздно будет жаловаться, горя в пламени ада¹⁵».

Так Старейшина держит Колесо Дхармы в непрерывном вращении¹⁶. Обладающий великим знанием, сосредоточенный, он подобен земле, воде и огню. Как и они, этот Старейший ни к чему не привязан и ничему не противостоит¹⁷. Обладая Совершенным Знанием и всепроникающей мыслью, он понимает все, но кажется тупым и ничего не понимающим¹⁸. Так он бродит успокоенный, загасивший огонь ощущений и чувств. Годами служил я Учителю. Теперь, когда Учение Будды изложено и постигнуто и тяжелая ноша сложена с плеч, все, что ведет к новым рождениям, выкорчевано навсегда.

[3] Вот что сказал Великий Маудгальяяна¹⁹.

Мы, живущие в лесу, питающиеся подаянием, довольствующиеся объедками, брошенными в чашу для подаяния, давайте разгромим армию смерти²⁰. Спокойные и внутренне сосредоточенные, да сокрушим мы армию смерти, как слон одним своим прикосновением сметает камышовую хижину. Ты, о тело, жалкая хижина из костей, связанных плотью и мышцами! Какой смысл лелеять другое, не твое тело с чужими членами и органами²¹. Тело, мешок с навозом, сшитый из человеческой кожи, мерзкая дьяволица с выпуклостями на месте груди²². Тело с девятью потоками нечистой жидкости, испускающими зловоние. Жажущий чистоты монах избегает прикосновения к телу, как все избегают прикасаться к экскрементам. Тело, кто знает тебя так же, как я тебя знаю, тот будет держаться от тебя подальше, как все стараются держаться подальше от ямы с нечистотами в сезон дождей — один неверный шаг, и монах провалится в жидкую грязь, как неуклюжий бык. Так видит тело истинный аскет, великий герой²³.

Но что же это? Ужас охватил монахов, повсюду волнение. Это угас несравненный Шарипутра²⁴. Воистину так возникают и исчезают все дхармы. Успокоение дхарм — это счастье. Тот, кто видит пять материальных элементов, составляющих тело²⁵ как другое, как не самих себя, тот попал верно пущенной стрелой в кончик волоса²⁶.

А монах пусть странствует, словно пораженный мечом, с низко опущенной головой, ни на мгновение не выпускающий из сознания свое полное прекращение желания существовать. О брахман, воздай хвалу Кашьяпе, спокойному, сосредоточенному, живущему обособленно от всех, мудрецу, наследнику наилучшего из Будд.

¹ При переводе этого текста я в основном следовал английскому переводу: *The Elders Verses, I, Theragāthā / Trans, by K. R. Norman, L., 1969, P. 97-99.* «Старейшина» (P. *thera*, Skr. *sthavira*) в традиционной буддийской номенклатуре — старший (по годам ученичества) член монашеской общины, основанной Буддой. В данном случае речь идет о личных учениках Будды либо об учениках его первых учеников.

² *Кашьяпа* (P. *Kassapa*, Skr. *Kāśyapa*) — один из наиболее известных ранних учеников Будды. Происходил из древнего брахманского рода.

³ Обход для сбора подаяния был правилом, установленным для членов монашеской общины, *санги*. Следует заметить, что когда монах забирал чашу с подаянием, то ему не полагалось видеть, что ему в эту чашу положили.

⁴ Это — древнеиндийская, а не только буддийская метафора описания абсолютно свободного человека.

⁵ Т.е. тех, кто продолжает жить в «горящем» мире (см. текст III).

⁶ Эти слова, произнесенные Кашьяпой, являются «знаком» или «признанием» (P. *annā*, Skr. *ājñā*) достижения монахом архатства, своего рода священной формулой, с которой тот обращался к Учителю (и самому себе) в момент этого достижения.

⁷ Здесь речь идет о йогическом созерцании умом ума, так называемой «умственной йоге»

⁸ Т.е. не увидишь себя, как ты есть, что возможно только в йогическом созерцании.

⁹ В буддийской традиции Шарипутра (P. *Sariputta*, Skr. *Sāriputra*) считался самым выдающимся из учеников Будды. Он фигурирует в текстах обеих Колесниц очень часто именно как участник бесед на общие философские и религиозные темы.

¹⁰ «Божественный глаз» (P. *dibba-cakkhu*, Skr. *divya-caksu*), или «божественное зрение», — первая из шести сверхъестественных способ-

ностей (P. *abhinnā*, Skt. *abhijna*). Вторая — способность чисто умственного создания всякого рода вещей, существ и событий; третьей является способность всепроникающего знания; четвертой — способность знать мысли других людей; пятой — божественный слух, и наконец, шестой — сверхъестественное интуитивное знание. В этом, как и во многих других буддийских текстах, подчеркивается, что обладание этими сверхъестественными способностями не должно стать главной целью стремлений монаха, ибо они не более чем одно из средств достижения архатства.

¹¹ См. в предыдущем примечании.

¹² Это — особое знание, часто отождествляемое с знанием будущего и обычно фигурирующее как седьмая сверхъестественная способность.

¹³ «Не-рациональное мышление» (P. *avitakka*, Skt. *avitarka*) — одна из йогических трансформаций мышления, характерная для второй стадии трансцендентального созерцания, то есть второй *дхьяны*.

¹⁴ Здесь имеется в виду не бессмертие, а просто «не мертвое», «отсутствие мертвого тела».

¹⁵ Речь идет о тех, чье следующее рождение будет в аду.

¹⁶ О Колесе *Дхармы* см. I, прим. 1.

¹⁷ «Не-противопоставление» себя чему бы то ни было также имеет смысл: всегда придерживаться середины.

¹⁸ Что вполне естественно, ибо он не показывает другим людям своих реакций на их слова и поступки.

¹⁹ Маудгальяяна (P. *Moggalāna*, Skt. *Maudgalyāyana*) — также один из известных учеников Будды.

²⁰ «Войско *Мары*» — метафора, обозначающая все органы чувств вместе со всеми эмоциональными реакциями на контакты органов чувств с их объектами.

²¹ Здесь имеется в виду стандартный прием йогического трансцендентального созерцания: всегда видеть свое тело как другое и самого себя — как объект внешний созерцанию и созерцающему.

²² Эта дьяволица символизирует чувственную страсть и используется в созерцании как способ побудить созерцающего к уничтожению в себе чувственных влечений и привязанностей.

²³ Великий Герой (P. и Skt. *mahāvira*) — стандартный эпитет для аскета, доблестно сразившегося со своим главным врагом, с самим собой.

²⁴ Здесь имеется в виду смерть Шарипутры, который, согласно традиции, был учителем Маудгальяяны.

²⁵ Этими пятью элементами являются земля, вода, жар (или огонь), воздух и эфир (или пространство).

²⁶ Это — чисто буддийская метафора, относящаяся к крайней трудности, невероятности, почти невозможности, достижения архатства.

СЕМИНАР VI

БУДДИЗМ КАК ФИЛОСОФИЯ АСКЕТИЗМА;
НОМО ASCETICUS И НАМЕТКИ НОВОЙ
ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Человек — это аскет. Но не аскет вообще, не всякий, кто себя называет аскетом или кого называют аскетом. В тексте VI описывается только один род индийского аскетизма — тот особый, буддийский аскетизм, который, следуя тому, что Будда возвестил в Первой Проповеди (см. I и соответствующие примечания), можно было бы назвать «срединным», т.е. исключаящим аскетические крайности, которым были столь привержены современники Будды, джайнские аскеты. Итак, человек — это аскет. Но кто же тогда «просто человек», «не-аскет»? Дело в том, что «аскетизм» здесь — это не занятие, профессия или образ жизни, но прежде всего — позиция, точка зрения. С этой точки зрения «не-аскет» — это как бы «минус аскет», т.е. тоже аскет, но с противоположным знаком. Ибо аскетизм вводится как универсальный потенциальный антропологический признак, которым каждый человек может обладать. В раннем «историческом» буддизме аскетизм превратился в особое измерение человеческой природы, которое находит свое выражение как в негативных, так и в позитивных установках аскета в его отношении к себе и к окружающему миру, в отличие от джайнского аскетизма, в котором абсолютно господствуют негативные установки. Буддийскому аскетизму чужда идея умерщвления плоти и физического самоуничтожения в любой его форме. Вообще буддийский аскетизм является слишком сложным феноменом, чтобы его можно было редуцировать к двум-трем тривиальным моментам, с которыми у нас обычно ассоциируются аскетизм и отшельничество, таким, скажем, как неудовлетворенность собой или окружающей средой, нежелание зависеть от общества и т.д. Строго говоря, буддийский аскет не является ни социальным, ни асоциальным. Его называют аскетом не потому, что он уходит, оставляя дом, семью, клан, племя, деревню, город или страну. И не потому,

что он умственно и эмоционально отделил себя от того, что покидает. И то и другое относится к негативному аспекту аскетизма.

Главным в буддийском аскетизме является стремление к Высшему Знанию Учения (*Дхармы*) и к достижению архатства, негативный аспект играет не более чем служебную роль. Более того, последний претерпел радикальное переосмысление в трансцендентальном созерцании. Все, отрицательно воспринимаемое аскетом, превращается в крайне сжатое, сконденсированное содержание «ретроспективного йогического вспоминания» и таким образом как бы "переводится" из настоящего момента в прошлое, включающее в себя весь прежний, вплоть до настоящего момента, опыт его аскетической жизни и его память прежних рождений. Самое интересное в радикальном йогическом переосмыслении отрицательного — это двойственность этого переосмысления. Не замечательно ли, что в одном и том же тексте аскет призывает к отвращению к телу, как к воню и гнили, но и тут же рассказывает, как сам он, преодолев отвращение, съел сгнивший палец прокаженного. Это — пример йогического «отрицания отрицания»: преодолеть влечение к телу отвращением и преодолеть отвращение в созерцании. Притом, конечно, что эпизод с прокаженным случился, когда аскет Кашьяпа уже преодолел как влечение, так и отвращение (а также и страх).

Позитивность буддийского аскетизма подчеркивается эстетикой описания аскетического ландшафта (эстетика не может быть негативной по определению). Интересно, что она «включается» в рассказ уже при переходе от как бы «положительно-отрицательного аскетизма» к чисто положительному созерцанию аскета.

Теперь перейдем к главной особенности буддийского аскетизма, которая — даже если она и происходит от общеиндийского религиозного прошлого — представляется наиболее специфически буддийской. Я думаю, что такой особенностью является тенденция буддийского аскетического мышления к абсолютной нейтрализации основных противопоставлений и противоположностей (оппозиций) нормального, не-аскетического мышления. Я употребляю здесь слово «нейтрализация», а не, скажем, «отмена» или гегелевское «снятие». Ведь дело в том,

что такие оппозиции, как «человеческое/животное», «человеческое/божественное», «живое/мертвое» и т. д., никак не опровергаются по содержанию, поскольку их содержание остается значимым для не-аскетического мышления и нормальной, не-аскетической жизни, но утрачивающим значимость и значение в мышлении и жизни аскета. Ведь сама сущность нейтрализации как феномена мышления в том, что она не отменяет тот или иной универсальный объект другого мышления, а де-универсализирует этот объект, определяя сферу его приложения. Или, если выразить это в терминах лингвистики, то я бы сказал, что нейтрализация — это перенос проблемы значения из семиотики в прагматику. Таким образом, нейтрализация оказывается как бы третьим аспектом буддийского аскетизма, уравнивающим негативный и позитивный аспекты последнего.

Философски весьма интересно, что как умственное действие нейтрализация не является временной. Мы уже знаем, **что** в своем негативном аспекте аскетическое мышление ориентировано на прошлое, а в позитивном — на настоящее. В аспекте нейтрализации мышление аскета вообще не помещает себя во времени (ибо, будучи абсолютным, оно не ищет опоры **во времени**). Отсюда и философский приоритет пространства, онтологический статус которого определяется тем, что оно (**как и Нирвана**) не обусловлено и тем самым (согласно Взаимобусловленному Возникновению) не подвержено становлению, **оно** ни существует, ни становится. Ведь мы уже знаем, что время — это то (то «нечто», та «среда»), в чем возникают, где «случаются» все феномены, и в первую очередь все умственные феномены, *дхармы*. Таким образом, время — это эпифеномен (т. е., буддологически говоря, *дхарма*, вторично обусловленная другой *дхармой*) вечно изменяющегося, флуктуирующего ума. Вот, собственно, почему пределом трансцендентального созерцания является полная остановка всех умственных действий и процессов (которой предшествует остановка мышления в **словах** и понятиях). Тогда время само по себе исчезает, отпуская **йога**-аскета бродить по мировому пространству. Так и в нашем тексте: «Он воистину — человек пространства, космос — его Жилище (вплоть до сегодняшнего дня нагие джайнские аскеты называются "одетые сторонами света"»).

Все, о чем говорили Старейшины в нашем тексте, было сказано ими в настоящем времени достижения ими архатства, как бы на пороге их архатства. Спроси мы их в тот самый момент: «Почему ты сделался аскетом?». Ответ, наверное, был бы: «Чтобы изменить свою жизнь», или «Чтобы изменить себя самого», или «Чтобы достичь состояния, где нет ни жизни, ни меня самого, ни в первую очередь «изменения» (т.е. существования, становления)». Этот «простой» ответ точно отражает содержание понятия «буддийский аскетизм», который, как он описан в нашем тексте, четко редуцируется к трем аскетическим образам, модусам действия: аскетическому образу жизни (*modus vivendi*), аскетическому образу смерти (*modus morendi*) и аскетическому образу созерцания (*modus meditando*). В этой связи будет нелишним заметить, что буддийское трансцендентальное созерцание, *дхьяна*, является не только постоянно действующим фактом и фактором в жизни и смерти аскета, но и промежуточным состоянием (заметьте, именно состоянием, а не стадией, фазой или периодом), соответствующим определенной сфере и определенным уровням в пространстве буддийской йогической космологии. Это состояние — универсально промежуточно. Оно конкретно мыслится как промежуточное в микрокосмическом, макрокосмическом и космическом смысле. Так оно промежуточно между сном и бодрствованием, между смертью и жизнью, между обусловленным и необусловленным, между *Сансарой* и *Нирваной*.

В этих трех модусах буддийского аскетизма находит свое выражение соотношение трех основных типов интенциональности, лежащих в основе всей психической динамики личности. (1) Центробежная интенциональность, проявляющаяся в стремлении личности к распространению умственной энергии, к ее выходу за рамки психического микрокосма. Одним из частных случаев психической центробежности является желание личности изменить свою среду или радикально перестроить режим своих привычных реакций на окружающий личность мир. (2) Центростремительная интенциональность, четкими признаками которой являются осознанная склонность к уединенности и стремление к сосредоточенности мышления и к трансцендентальному созерцанию. (3) Круговая (или циркулярная)[^] интенциональность, характеризующаяся прежде все-

го стремлением личности к созерцанию чисто абстрактных объектов, стремление к таким сферам трансцендентального созерцания, в которых определенность и логическое различение объектов оказываются неприменимыми. В этих сферах никакое движение не имеет своей цели, любое движение есть движение к ничто; все существа, мысли и события — всегда те же самые и синхронные друг с другом в одном моменте времени.

Буддийскую философию можно назвать аскетической по трем причинам. Во-первых, она была создана аскетами; во-вторых, будучи по преимуществу йогической философией, она развивалась исключительно в аскетической среде древних и средневековых монастырских школ и университетов. В-третьих, потому что буддийский аскетизм в своих теоретических основах сам является своего рода замечательным случаем «прикладной» буддийской философии.

[P.S. В чисто формальном смысле можно говорить о трех основных классах буддийских аскетов. (1) «Отшельники» (*P. paribbājaka*, *Skr. parivrājaka*) — те, кто покинул дом, семью, деревню или город, оставив все свое имущество и прекратив все личные и общественные отношения. (2) «Странствующие аскеты» (*P. samana*, *Skr. sramana*) — те, кто не принадлежит ни к какому аскетическому сообществу, их главным занятием была йога. (3) *Бхикиу* (букв. «просящие подаяние») — посвященные буддийские аскеты, члены буддийской общины, *санги*. Попросту говоря — буддийские монахи.]

СЕМИНАР СЕДЬМОЙ

ТЕКСТ VII. СТАРЕЙШИНА ТАЛАПУТТА БЕСЕДУЕТ СО СВОИМ УМОМ¹

[0] Вот что говорил Талапутта своему уму. Когда, о мой ум, буду я один, без друзей и товарищей, жить по горным пещерам, постигая интуитивным созерцанием непостоянство всего сущего? Когда придет ко мне эта мысль и я, видя никчемность тела, подверженного смерти, старости и болезням, буду в совершенном уединении жить в лесу, без страха и волнений? Когда я — мудрец в рваном оранжевом одеянии, бескорыстный, избавившийся от всех пристрастий и склонностей, подавивший желание, ненависть и заблуждения, — когда уйду я в лес и буду счастливо там жить? Когда, обретя спокойствие, силой мудрости узрю я бесчисленные формы, услышу бесчисленные звуки, ощую все запахи и вкусы, восприму все мысли как одну огромную пылающую массу? Когда я постигну, что все бесчисленные феномены, дхармы ума и сознания только травинки травы и ветви ползучих растений? Когда же, лежа в горной пещере, я услышу улаждающий крик павлина и, проснувшись, буду помышлять о достижении бессмертного²? Когда, когда это будет?

[1] Сколько лет ты меня уговаривал: «Довольно, хватит тебе прозябать в твоём доме, не пора ли тебе его оставить!» Что же ты хочешь от меня теперь, когда я уже давно стал бездомным странником, о мой ум? Я отказался от всего: от семьи и родичей, от друзей и приятелей, от клана, рода и племени. Я забыл игры, утех и забавы, нет для меня ни чувственных удовольствий, ни улад ума. Все я покинул, став отшельником. Но ты все равно недоволен мной, мой ум, ты вновь и вновь понуждаешь меня повторять: «Прочь, прочь, живи в рощах, оглашаемых криками павлинов и аистов. Там тебя будут почитать леопарды и тигры. Отбрось привязанность к телу, да смотри не оступись». И еще настаиваешь: «Созерцай, в совершенном интуитивном созерцании, что непостоянство всего сущего есть страдание, что Пустотность³ всего сущего есть "Не-Я" и что страдание есть смерть. Так созерцай, останови бесплодные

блуждания ума». Так наставляешь ты меня, о мой ум. И еще: «Будь лесным отшельником, питайся объедками, живи на площадках для сжигания трупов, носи лохмотья из мусорной кучи. Сиди постоянно скрестив ноги, наслаждайся, отбрасывая предметы наслаждения». Все это ты говорил мне, мой ум. Но так меня наставляя, не побуждаешь ли ты этим меня опять же к стремлению к не вечному и непостоянному? И не подобен ли ты в этом садовнику, который, посадив дерево, хочет его спилить до того, как оно принесет плоды?

[2] Но сейчас, о ум, я «бесформенный»⁴, одинокий странник, бредущий далеко-далеко, сейчас я тебе не подчинюсь. Тяжки и горестны чувственные наслаждения, они томят и устрашают. Я буду бродить с мыслью, направленной только на угасание чувств и страстей. Но смотри, ведь я ушел странствовать не из-за неудач, не от дерзости и не по капризу. И не потому, что был изгнан или попал в тяжелые жизненные обстоятельства. Нет, только оттого, что уступил твоим настояниям, покинул я все это, о мой ум.

«Тех, кто желает малого и воздерживается от презрения, хвалят и уважают достойные люди. Тех, кто умеряет страдание и достигает успокоения, восхваляют отшельники», — так наставлял меня ты, мой ум. Но почему же возвращаешься ты теперь к своим прежним мирским привычкам и наклонностям? Опять алчба и невежество, опять приятные виды, приятные вещи и приятные чувства — все, от чего, казалось бы, ты давно отказался. Но я, я не в силах проглотить то, что было изbleвано.

Везде и во всем я тебе подчинялся, мой ум. Во многих своих прежних рождениях я тебя не гневил и не злил. Но не из-за твоей ли неблагодарности продолжал я придерживаться идеи «Я», «Себя»? И не из-за тебя ли столь долго странствовал я из рожденья в рожденье, тяжело страдая?

Только из-за тебя, о ум, мы рождаемся брахманами или кшатриями, царями или Царскими Провидцами⁴. Сегодня мы — торговцы или земледельцы, вайшьи, завтра — слуги, шудры. Даже родиться богом можно только из-за тебя. Сейчас смилуйся, не губи меня, как ты имел обыкновение, показывая мне свою маску, играя со мной, как с безумным. Но разве я хоть раз ослушался тебя или подвел, о мой ум?

[3] Пусть прежде этот ум бродил, где хотел, где ему нравилось, куда его вели прихоть и каприз. Теперь я буду строго его контролировать, твердо его направлять, как опытный погонщик своим крюком направляет слона, учуявшего самку. Учитель дал мне ведение мира как мира непостоянного, нереального, иллюзорного. Теперь, о мой ум, введи меня в Учение Победителя⁷. Спаси меня, не дай мне быть унесенным мощным потоком (становления), потоком, что столь трудно пересечь. Но сейчас все изменилось со мной и с тобой, мой ум. Я уже никогда не вернусь под твоё иго. Ибо я отринул все, войдя в Учение Великого Ясновидца⁸. Такие, как я, не знают поражения.

Горы, моря, реки, суша, четыре стороны света, солнце, небо, три космические сферы — все это непостоянно и подвержено страданию. Куда ж тебе пойти, чтоб испытать счастье и радость? И что ты сможешь сделать с тем, кто прочно утвердился в своей цели? Ты больше не господин мне, о мой ум, ибо я давно сбросил свое ярмо. Кто раздувает мехи с отверстиями в обоих концах? Кто не побрезгует прикосновенья к телу, истекающему грязью из девяти отверстий?

Какая для тебя улада будет сидеть в пещере или на склоне горы с бегущими вокруг антилопами и вепрями. Или ты будешь созерцать, сидя в прохладной роще, орошаемой легким дождем. Там тебя будут услаждать птицы с прекрасными синими шеями, с распушенными хвостами и дивным опереньем. Когда бог неба прольет дождь, трава поднялась на четыре пальца, а вся роща в цвету, — тогда я растянусь на горном склоне на траве мягкой, как вата.

Но я буду вести себя как хозяин, ни от кого и ни от чего не завися. Что у меня есть, того мне хватит. А ты у меня станешь мягким и податливым, как кошачий мех. Я буду твоим хозяином и своей энергией полностью тебя подчиню.

[4] Теперь, о мой ум, ты обучен как хорошо натренированная опытным колесничим лошадь. С тобой я, твой колесничий, вступаю на Путь Блаженства, путь тех, кто полностью подчинил себе свой ум. Я же, развивший свое обратное воспоминание и избавившийся от становления⁹, буду самым твоим надежным стражем. Своей мудростью я остановил тебя на ложном пути и вновь направил на Истинный Путь¹⁰. Ты же, видя возникновение и прекращение всех дхарм, скоро сам станешь наследником Возвестившего Наилучшее¹¹.

О мой ум, подверженный четырем искажениям¹², ты тащил меня через весь этот мир, ибо ты отпал от Милосердного Мудреца, разрывающего путы и разбивающего оковы¹³. А я как олень буду бегать по красивым живописным рощам. Потом я взберусь на покрытую облаками безлюдную гору. Ты же, о мой ум, так и сгинешь в клещах этого мира, сансары.

Кто бы они ни были, все эти счастливые и довольные мужчины и женщины, живущие согласно твоей воле и твоему желанию, они, невежественные и тупые, наслаждаются под господством Мары, все они — твои слуги, о ум!

¹ См. VI, прим. 1. Согласно этому же тексту, Талапутта был одним из учеников великого Шарипутры.

² *Бессмертие* (P. *amata*, Skr. *amṛta*) имеет два основных значения. В первом значении оно почти синонимично Полному Освобождению от Страдания. Так, в легендарной «Жизни Будды», написанной по этому Ашвагхошей, юный принц Сиддхартха (имя, данное Будде при рождении), покидая для аскетических подвигов семью и дворец, возвестил: «Я бью в барабан бессмертия». Во втором своем значении, чисто *дхьяническом* (т.е. как термин трансцендентального созерцания), бессмертие, по словам любимого ученика Будды, Ананды, «это состояние полного отделения созерцателя от всех чувственных желаний и от объектов этих желаний. Состояние, которое завершается прекращением внешних и внутренних *притоков* и помрачений».

³ «Пустотность», или «Пустота» (P. *sunnatā*, Skr. *śūnyatā*), здесь фигурирует в почти том же смысле, что и «Не-Я».

⁴ «Бесформенный» (см. V, прим. 17) здесь — стадия трансцендентального созерцания, которой соответствует сфера отсутствия формы. Йог, проходящий эту стадию, — бесформен.

⁵ Т.е. придерживался заведомо неправильной, ложной идеи «себя» как чего-то реально существующего.

⁶ «Царский Провидец» — эпитет великих аскетов древнейшей Индии, обладавших сверхъестественными способностями.

⁷ «Победитель» (P. и Skr. *jina*) — один из главных эпитетов Будды.

⁸ «Великий Ясновидец» — эпитет Будды, восходящий к ведийской мифологии.

⁹ Т.е. от всех будущих рождений. Это место можно толковать и в том смысле, что чье-то другое рождение — это новое рождение чье-то ума или сознания. Но такое толкование не будет строго ортодоксальным.

¹⁰ Т.е. Благородный Восьмеричный Срединный Путь.

¹¹ Т.е. наследником Будды. Наилучшее — это Наилучшее Учение, т.е. *Дхарма* Будды.

¹² «Четыре искажения» — это искажения, причиняемые органами чувств, искажения, причиняемые эмоциями, искажения, возникающие от желаний, и искажения, вызванные ложными взглядами и идеями.

¹³ Т.е. Будда.

СЕМИНАР VII

ЧТО С ЧЕМ БЕСЕДУЕТ? ДУАЛИЗМ УМА И «Я» И ДУАЛИЗМ ДВУХ УМОВ: НАЧАЛО БУДДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ МЫШЛЕНИЯ

В этой беседе Талапутта разговаривает со своим умом в первом лице единственного числа. Его «Я» (кстати, часто, если не почти всегда, опускаемое в пали и санскрите) фигурирует только как подразумеваемое обозначение субъекта глагольного действия в предложении и, таким образом, не может быть заменено на «он» или «то». Обращаясь к своему уму, он, естественно, употребляет второе лицо, а когда говорит о «нем», то — третьем. О «себе» Талапутта говорит либо в первом лице, либо в третьем. О «Я» Талапутты мы можем мыслить только в его чисто эмпирическом, дескриптивном значении, вне какой-либо связи с трансцендентальным «Я», *атманом* древней индийской религии, мифологии и философии. Таковы же и употребления слов «мой», «мои» и так далее. Поэтому в речи Талапутты «мой» в выражении «мой ум» имеет точно такой же смысл, как в выражениях «мой нос» или «мой зуб». Теперь мы знаем, что обозначают слова «Я» и «ум». Но что такое «ум» и что такое «Я»? Это совсем другое дело (напоминаю, «что такое я?» и «что такое Я?» — это два совершенно разных вопроса). Наш текст отвечает:

(1) ум — это то, что думает (мыслит, полагает, желает и т.д.); в этом именно смысле ум считается шестым органом чувства (а также пятым агрегатом, *скандхой* индивидуального существования, о чем было сказано в I семинаре);

(2) «Я» (но только в дескриптивном смысле) — то я, что мыслю (но не кто мыслит и не который мыслит, ибо первое лицо здесь обязательно).

Ум не есть «Я», поскольку он лишь одна нить в ткани индивидуального существования, лишь одна составляющая последнего. При этом заметим, что из ответа на второй вопрос никак не следует и что «Я» есть мой ум, ибо если бы это было так, то ум, мышление, сознание никогда бы не стали главным предметом всего буддийского философствования. Картина упроща-

ется. Талапутта, не являющийся одним только умом, разговаривает со своим умом, никак полностью не отождествимым с ним самим. Более того, ум и «Я» Талапутты часто оказываются противопоставлены друг другу в этой слишком упрощенной схеме, словом, все слишком просто, чтобы быть правдой. Необходим переход на новый виток философствования. Зададим еще один, третий вопрос, на который у текста нет ответа: что такое Талапутта? Но ответ на этот вопрос будет возможным, только если мы сначала спросим наш текст: Талапутта когда? Ибо только через Талапутту выходим мы на время. Талапутта здесь — это условное обозначение, имя времени изменений в «Я» и уме. По тексту выходит, что в прошлом Талапутты, вплоть до настоящего момента, его ум, склонный к аскетизму и созерцанию, *дхьяне*, полностью подчинил себе «Я», верно ему следующее и неуклонно совершенствующееся в йоге и аскетизме. В «настоящем» времени Талапутты его ум безнадежно деградировал и «Я» (но только в смысле ответа на второй вопрос) сбросило с себя иго ума и полностью его себе подчинило. Наконец, «будущее» Талапутты — это «мое» архатство, в каковом не будет ни времени, ни имени «Талапутта», ни ума или сознания, а для «брошенного» ума это будет провалом в бездну *сансары*. Иначе говоря, тогда ум и «Я» не будут связаны друг с другом ни положительно, ни отрицательно.

В этом тексте «Талапутта» — всегда в подразумеваемом «третьем» месте, ибо это не то «Я», что обозначаю себя «Талапутта», а то, чем обозначил «меня» совсем другой монах, знаменитый комментатор Дхаммапала, который полтысячелетия спустя, комментируя «мой» рассказ, поведанный мною Будде на пороге «моего» архатства, напишет (к тому времени устная традиция давно сменилась письменной на Цейлоне), что это Талапутта говорил то, что «Я» говорю. Так в будущем описании прошлое «Я» превратилось в персонаж мифа об уме и мышлении.

Теперь, подытоживая сказанное об отношении (как логическом, так и феноменологическом) «Я» и ума во времени Талапутты, отметим, что они противопоставлены, когда отличаются друг от друга или не равны друг другу в аскетизме и йоге. Так, скажем, в случае, когда Старейшина говорит: «Я владею умом, полностью контролирую его в созерцании и в сосредоточении

сознания, т.е. в *дхьяне* и *самадхи*, и ты достигнешь полного освобождения от всех становлений», — то здесь подразумевается, что это Талапутта в настоящем времени, который йогически культивирует сейчас свой ум, но что это ум, который освобождается от будущих рождений. Из этого может следовать и «мое» освобождение, как бы одновременное с освобождением ума. Но скорее из этого будет следовать, что все будущие становления, существования, рождения — это становления, существования и рождения ума (сознания). Ума как того, что мыслит.

Однако все, что сейчас говорится об уме, прошлом или будущем, говорится в состоянии ума, трансцендентально себя (или что угодно другое) созерцающего, о чем свидетельствует и бесформенность «Я» (соответствующая третьей стадии *дхьяны*). Так мы переходим от дуализма «Я» и ума к дуализму просто ума и ума, уже трансформированного йогой созерцания. Один ум — это ум, «что мыслит» (желает, намеревается и так далее). Другой — это ум, «что созерцает». Тогда, соответственно, одно «я» — это «я», «что мыслю», а другое — это «я», «что созерцаю». Здесь есть еще один интересный момент. Ум сам по себе, как пятый агрегат индивидуального существования, бесформен. Поэтому «Я», как обладающий также и телом, т.е. формой, противопоставлен уму как тело противостоит бестелесному. Но раз достигнув в трансцендентальном созерцании состояния бесформенности, я по этому признаку, по крайней мере, становлюсь как бы «равным» уму. Тогда формулировка дуализма «Я» и ума и дуализма ума нормального и ума, трансформированного трансцендентальным созерцанием, окажется примерно следующей. В своем нормальном состоянии «Я» — это тело и ум вместе, а ум — это только ум. Тогда как в состоянии трансцендентального созерцания «Я» — это йогически трансформированный ум и ничего больше (ибо трансцендентальное созерцание может быть только самим собой и ни с чем не сочетается).

Таким образом, в конечном счете (хотя «счет» всегда далек от конца) Беседа Старейшины Талапутты с Умом предлагает нам две дуалистические концепции: концепцию двух умов (нормального и трансформированного созерцанием) и концепцию Двух «Я» (телесного и бестелесного). Я думаю, что именно от этого дуализма ума ведет свое происхождение буддийская фи-

лософия сознания (или мышления). Ведь только созерцающим умом возможно мыслить о «простом» уме, не говоря уже об «уме созерцающем». «Я» оказывалось как бы местом совпадения обоих умов и одновременно единственным местом (или позицией), где было бы возможно не только их отделение друг от друга, но и их выделение из всего целого, которое мы можем условно назвать «психосоматическим комплексом». Это весьма ясно показано в тех эпизодах текста VII, в которых Старейшина то обращается с ним как с тем же самым умом, то как с другим умом, то вообще не как с умом. Последний случай особенно интересен. Ведь когда в VII [2] Талапутта упрекает свой ум в том, что тот снова и снова его губит, являясь ему то в одной личине, то в другой, и играет с ним как с безумным (безумным!), то это можно истолковать в смысле какого-то не-существования, отсутствия ума, подобным тому, которое может являться либо случаем психопатологии, либо особым йогическим состоянием (в роде того, о котором мы упоминали в предыдущем семинаре). В то же время можно предположить, что в этом случае мы имеем дело с идеей какого-то другого, «третьего» ума, объективированного как «вообще не ум», как некое фантомное существо, играющее с каким-то фантомным (то есть, отделенным от ума, не имеющим «своего» ума) существом. Словом, здесь можно предположить чисто иллюзионистскую версию концепции ума.

[Вообще этот текст производит странное впечатление, напоминая своим несколько экстатическим тоном средневековые бенгальские тантристские гимны, *дохи*. Кстати, последние также нередко содержат обращение к себе.]

ТЕКСТ VIII. ДХАММАПАДА¹ О ДХАРМАХ, УМЕ И МЫСЛИ

1 [1] Дхармы происходят² из разума, их лучшая часть — разум, из разума они сотворены³. Если кто-нибудь говорит или делает с нечистым разумом, то за ним следует несчастье, как колесо повозки за везущим ее быком.

Дхармы происходят из разума, их лучшая часть — разум, из разума они сотворены. Если кто-нибудь говорит или делает с чистым разумом, то за ним следует счастье, как неотступная тень.

1 [2] «Он оскорбил меня, он ударил меня, он одержал верх надо мной, он обобрал меня». У тех, кто таит в себе такие мысли, ненависть не прекращается.

У тех, кто не таит в себе такие мысли, ненависть прекращается. Ибо никогда в этом мире ненависть не устраняется ненавистью, но отсутствием ненависти устраняется ненависть. Вот извечная Дхарма. Ведь некоторые не знают, что нам суждено здесь погибнуть. У тех же, кто знает, сразу устраняются ссоры.

2 [1] Как меткий стрелок твердой рукой посылает стрелу, так мудрый твердо держит свою бьющуюся, колеблющуюся мысль, которую столь трудно обуздать и направить.

2 [2] Как рыба, выброшенная на берег, бьется и мечется, так бьется и мечется эта мысль, пытаясь вырваться из-под власти Мары⁴. Трудно держать зыбкую мысль, она непослушна и летит, куда хочет. Благодатно ее приручение. Владение мыслью ведет к счастью.

2 [3] Далеко летит она, бестелесная, бесформенная⁵ мысль, скрывающаяся в пещере сердца. Те, кто ее обуздают, избегнут уз Мары.

3 [1] Тот, чья нестойкая мысль не ведает Истинной Дхармы, он, взволнованный и возбужденный, не достигает мудрости. Тот же, чья мысль стойка и ясна, чья психика⁶ не возбуждена и не подавлена, он уже давно перестал заботиться о том, что хорошо, а что плохо. Ясный и внимательный, он не знает страха. Он, видя, что тело подобно хрупкому кувшину, оградил себя

мощными крепостными стенами мысли. Да поразит он теперь Мару мечом мудрости, зорко охраняя то, что было уже завоевано⁷.

3 [2] Скоро, скоро, увы, это тело будет как мусор выброшено и валяться на земле, как потухший светлячок, лишенное жизни и сознания⁸.

2 [3] Враг не причинит столько вреда своему врагу, ненавистник — тому, кого ненавидит, сколько вреда причинит ошибочно направленная мысль. Ни мать, ни отец, никакие другие близкие родичи не сделают для нас столько добра, сколь его совершит верно направленная мысль.

4 [1] Рассеки же поток могучим усилием, о брахман, отбрось все страсти, о брахман. Ты, знающий разрушение всех санскар⁹, познай же теперь несотворенное¹⁰, о брахман!

4 [2] Тот, для кого нет ни этого берега, ни того, ни обоих вместе, его, не озабоченного ничем, не обремененного, я называю брахманом.

4 [3] Брахманом зовут того, кто уничтожил в себе грех, отшельником зовут того, кто отбросил все нечистое, странствующим аскетом зовут того, кто в своем поведении¹¹ абсолютно ровен.

4 [4] Ни от того, как у человека убраны волосы¹², ни из-за своей касты или готры¹³ он не становится брахманом. Только тот чистый, носящий в себе Истину и Дхарму, — брахман.

4 [5] Его, пребывающего по ту сторону зла и добра, ни к чему не привязанного и не причастного, ни о чем не сожалеющего, я называю брахманом. Его, сбросившего оковы условий человеческого существования, ушедшего за пределы власти богов и полностью освободившегося от всех связей и ограничений, — его я называю брахманом.

4 [6] Того, чья судьба¹⁴ неведома богам, полубогам и людям, того, чьи притоки полностью истожились, — его, архата, я называю брахманом.

¹ The *Dhammapada* in *Khuddaka-Nikāya* of the *Sutta-Pitaka* of the Pali Canon / Ed. By S. Sumangala. L: Pali Texts Society, 1914, Verses 1, 2. P. 33–42, 148–150. Согласно цейлонской комментаторской традиции, восходящей к первому веку нашей эры (и завершившейся знаменитым комментарием Дхаммапады, составленном из позднейших легенд, записанных на сингальском языке около V в. н.э.), каждый стих Дхаммапады объясняется на основе того или иного эпизода жизни Будды, который завершается объяснением самим Буддой этого эпизода. Первые стихи приводятся в переводе В.Н. Топорова. Я в этих семинарах перевожу *mano* словом «ум».

² Возможно, лучше было бы перевести как «исконно умственные». Эта строка — камень преткновения для многих переводчиков.

³ «Сотворенный из разума» (P. и Skr. *manomāya*) — крайне сложное выражение. Вариант — «произведенный разумом», что подчеркивает отличие произведенного разумом от, скажем, «природно (спонтанно) возникшего».

⁴ Здесь *Мара* — это символ власти чувственных желаний. Заметим, что в целом, в буддийских текстах (как в палийских, так и в санскритских) Мары (во множественном числе) также фигурируют как разновидности вредоносных полубожеств.

⁵ «Бестелесная» (P. *asarira*, Skr. *asarira*) здесь не только как одна из дхарм без формы (см. VII, где то же об уме), но и как «не-физическая», «не-материальная».

⁶ «Психика» (ближе всего к P. *ceto*, Skr. *cetas*) здесь — понятие, охватывающее весь ментальный комплекс, но прежде всего волю, эмоции и сознание.

⁷ «Завоевано» отсылает нас к эпитету Будды — «Победитель».

⁸ Здесь «сознание» употребляется, скорее, в смысле, близком к жизненной основе, жизненному принципу.

⁹ Т.е. полный распад всех связей *дхарм* во времени и пространстве, всех санскар.

¹⁰ «Несотворенное» (P. *akata*, Skr. *akṛta*) здесь — синоним необусловленного.

¹¹ Речь идет о поведении абсолютно одинаковом по отношению ко всему живому и неживому.

¹² Аскеты носили их на особый манер.

¹³ *Gotpa* (P. *gotta*, Skr. *gotra*) — клан, генеалогическая линия.

¹⁴ Буквально «ход» (P. и S. *gati*), направление будущих событий.

СЕМИНАР VIII

ДХАРМА, УМ И МЫСЛЬ. КТО ЕСТЬ БРАХМАН?

Дхаммапада — самый известный и наиболее широко распространенный из текстов Палийского канона, быть может, даже самый известный из всех буддийских текстов вообще. Это, по существу, буддийский катехизис, составленный из изречений, высказанных в поэтической форме Буддой по разным поводам, в разные периоды его жизни и обращенных к разным собеседникам. Изречений, весьма различных по содержанию, с трудом поддающихся даже самой общей тематической классификации. Оттого и наш выбор изречений в *Дхаммападе* представляется произвольным. Но — только на первый взгляд.

Итак, вначале мы читаем: «(Все) феномены, дхармы умственные». Таков кратчайше и точнее сформулированный постулат буддийской философии о *дхармах*. Но заметьте, именно о дхармах, не об уме. Тут же приводится двойной пример: «Если кто-нибудь говорит или делает с нечистым умом, то за ним следует несчастье ... и если кто-нибудь говорит или делает с чистым умом, то за ним следует счастье». Этот пример нам необходимо помнить все время, пока мы будем рассуждать о *дхармах* и уме. Но где же в этом примере *дхармы*? Да очень просто. То, что кто-нибудь говорит, — одна *дхарма*; то, что кто-нибудь делает, — другая; нечистый ум — третья; чистый — четвертая и т.д. И поскольку *ум* в буддийском операциональном определении — это то, что «мыслит в мыслях», то *дхарма* — это объект мысли, любой и всякой мысли, настоящей, прошлой и будущей, включая, разумеется, саму мысль, так же как и ум. Тогда постулат о *дхармах* оказывается чистой тавтологией, не так ли? Так и не так, ибо здесь тавтология служит ключом к разгадке самой тайны буддийской философии: «Есть ли то, что не мыслит и не мыслится? А если есть, то как оно соотносится с тем, что мыслит и мыслится?»

Следующий шаг. Раз все *дхармы* умственны согласно постулату о *дхармах*, а ум бывает чистым или нечистым, то получается, что и *дхармы* определяются умом как нечистые или чис-

тые. На самом деле это совсем не так. *Дхармы* необязательно отмечены плюсом или минусом, ибо ум, «мыслящий в мыслях», необязательно либо чист, либо нечист. Да вообще все, что угодно, необязательно является злом или добром. Здесь должно быть и нечто третье, в объяснении чего нам придется выйти за пределы нашего текста. Из предыдущих семинаров мы знаем, что *дхармы* бывают не только благими или не-благими, но и неопределимыми или нейтральными (как — если обратиться к психологии — чувства или эмоции). Та же тройственность приписывается и мыслям, а также и умам, эти мысли генерирующим. Однако, чтобы перейти от общей тройственности *дхарм* к тому, что мы назвали «третьим», вернемся к постулату об умственности *дхарм*. Оказывается, что в этой общей умственности *дхармы* опять-таки неодинаковы.

Они четко разделяются на две категории. Во-первых, это *дхармы*, умственность, ментальность которых является их общим, не дифференцирующим признаком; такие, скажем, как объекты мысли или ума, т.е. все, что мыслится, будь этот объект ментальным, как сам ум, или физическим, материальным. Во-вторых, это специфически умственные объекты, такие как ум, мысль, идея, знание, воление, намерение и т.д. В *абхидхармистской* философской традиции *дхармы* первого рода стали называться «имеющие форму», а *дхармы* второго рода — «бесформенными». Но опять же, поскольку все *дхармы* умственны как объекты мысли, то мы могли бы переопределить само понятие «дхарма». Тогда *дхарма* — это индикатор умственности в самом элементарном смысле: если есть что-то, что по определению является объектом мысли, то оно указывает на то, что там есть и мысль, а возможно, и пока еще гипотетическое «то, что мыслит». Но одновременно о *дхарме* можно мыслить и как о своего рода единице мыслительности и, таким образом, как о минимуме всего мыслимого и мыслящего, неделимом в пространстве и времени. *Дхарма* — это предел атомизации мыслительного космоса буддийской философии.

Но эти квазиопределения *дхарм* подводят нас к пределу, за которым древние буддийские мыслители, вместо того чтобы поставить точку, резко меняют направление своего философствования и задают вопрос, казалось бы, парадоксальный, если не бессмысленный в свете этих квазиопределений: «А что, если

мы возьмем не *дхарму* вообще, а *дхарму* как конкретный феномен, событие, факт, поступок, суждение, — который, как мы уже знаем, мыслителен и соответственно благ, дурен или неопределенен, и отделим его от столь же конкретной благой или дурной мысли? Или же, что, если мы — в смысле сказанного нами в начале этого параграфа — отделим в нашем рассмотрении *дхармы* первого рода от *дхарм* второго рода, *дхармы* вообще от *дхарм* специфически умственных?

Ответ на этот вопрос дается во многих буддийских текстах, но именно в комментарии на высказывание «(все) *дхармы* умственны... и так далее» он предельно конкретен и однозначен: убийство без мысли об убийстве не есть убийство, т.е. не есть *дхарма*, называемая «убийство». А что же это тогда будет за *дхарма*? Да просто *дхарма*, сама по себе, ни дурная ни благая, возникающая ни с нечистым умом, ни с чистым. Словом, *дхарма как она есть*. Тогда убийство из случайно выстрелившего пистолета будет столь же абсолютно нейтральной *дхармой*, как и любое катастрофическое явление природы. Следующим шагом в буддийском философствовании была экстраполяция этого ответа на все *дхармы*, иначе говоря, на всё; экстраполяция, нашедшая свое выражение во втором постулате о *дхармах*, все *дхармы* таковы, какие они есть, иначе говоря — никакие.

На этом мы останавливаемся в нашем рассмотрении *дхарм* в их отношении к уму, мысли и т.д., то есть в нашем рассмотрении *дхарм* в их умственности. Теперь мы переходим к рассмотрению ума, сознания, мысли как *дхарм*, то есть в их *дхармичности*, так сказать. В этом рассмотрении *дхармы* становятся сами «позицией», с которой будет исследоваться любой объект (т.е. опять же любая *дхарма*!). Не будет преувеличением сказать, что в Северной Индии, примерно в IV—V веках до н.э. возникла «странная» традиция, тогда еще только устная, — традиция *дхармического мышления* и *дхармического созерцания* (не будем при этом забывать, что еще до этого времени само слово «*дхарма*» имело за собой долгую историю употребления в самых различных значениях, чисто религиозном, этическом, ритуальном, юридическом и многих других). Традиция эта была создана древними учителями буддизма, которые придумали, выдумали (не будем бояться слов!) радикально новый способ мышления — *мышление в *дхармах**. Последнее выраже-

ние надо понимать столь же буквально, как, скажем, «говорение в словах» (а не в жестах или криках). Значит, каждая из *дхарм*, в которых буддийский йог думает об определенном объекте, может, в свою очередь, сама превратиться в позицию, являющуюся частным случаем общей дхармической позиции.

Тогда нам придется допустить, что те древние буддийские учителя уже не жили, как живем (или думаем, что живем) мы, в мире чувств, мыслей, поступков и событий, а жили в совсем другом мире, мире *дхарм*. *Дхарма* стала универсальным деноминатором в языке буддийской философии и основным инструментом буддийского созерцания. Поэтому и нам в наших попытках понять буддийскую философию будет необходимо попытаться думать и о своем думанье с дхармической точки зрения. Идем дальше. Теперь при всех оговорках насчет нашего как бытового, так и научного и философского употребления понятий «объективное/субъективное», мы могли бы условно охарактеризовать буддийскую дхармическую позицию как объективную. Она объективна в двух смыслах. Во-первых, в смысле отсутствия субъекта в его противопоставлении объекту (мышления), поскольку «нет такой *дхармы*, как некое абсолютное "Я"». Во-вторых, в том смысле, что мышление в *дхармах* полагается исходящим из трансцендентального Высшего Знания всеведущего трансцендентального Будды, то есть из знания объективного по преимуществу. Но все же главным, чисто прагматическим препятствием к нашему пониманию дхармического аспекта буддийской философии является отсутствие у нас воспитанной привычки думать о собственном (а затем и о любом другом) думанье, что безусловно являлось основой буддийского созерцания, *дхьяны* и основным занятием буддийского йога. Для буддийского йога его собственное мышление — это чужой, как бы «вынесенный» объект, вроде камня или дерева. Да и сам йог становится чужим своему мышлению (а тем самым и самому себе).

Итак, опять от *дхарм* к уму. Зная из предыдущего семинара, что ум есть то, что думает, и что «Я» есть «Я, что думаю», мы, занимаясь сейчас *Дхаммападой*, обнаруживаем, что здесь все в третьем лице: «он, кто...», «если кто делает или говорит ... думает» и т.д. Здесь ум оказывается отделенным от того, кто говорит, делает, поступает и думает, но он отделен совершенно

другим образом, чем он отделен от «меня» в тексте VII. В *Дхаммападе* только ум дает тот кармический эффект, который будет его (ее, кого-то) будущим счастьем или несчастьем. В *Дхаммападе ум* — это константа, что, однако, не значит, что он производит мысль, ибо, как будет показано в следующем семинаре, когда мысль возникает, ум, который мыслит, уже здесь, как бы совпадая с мыслью в моменте ее возникновения. Но каково же тогда «будущее» ума? Да и вообще, где он будет в то время, когда «кому-то, поступающему, говорящему и думающему» придется пожинать плоды его слов, действий и мыслей, определяемых тем же умом? Простого ответа на эти вопросы нет. А сложным будет такой: при условии, что мы говорим о будущем ума только с точки зрения настоящего времени в будущем того, кто «делает», «говорит» и т.д., будущим умом явится прошлый ум этого условного «кого-то». Из этого ответа может следовать, что ум — в отличие от отдельной мысли, всегда моментальной и всегда в настоящем времени. — является феноменом, внутренне связанным со временем. Тогда «обратной» формулировкой будет: время — это время умственной деятельности, время работы ума. А отсюда прямо следует, что время, в котором кто-то говорит и делает, мыслит и поступает, — это время ума, ментальное время.

Если считать, что ум в первых строках *Дхаммапады* синхронен словам и действиям того, кто говорит и действует с чистым или нечистым умом, то время этой синхронности будет микровременем ума, тогда как время между этим событием «ума-речи-действия» и его кармическим эффектом (счастьем или несчастьем) будет макровременем ума. Однако все это не значит, что ум в чем-то прошлом, настоящем и будущем является одним и тем же самым феноменом, «длящимся» из прошлого через настоящее в будущее. Ум не может быть «тем же самым» не только в силу универсального непостоянства и универсальной не-самотождественности всех *дхарм*, но прежде всего потому, что говорить о «чем-то уме сейчас» и «чем-то уме в другом случае» как об одном уме будет возможным только для чьего-то ума, который думает о другом уме как «о себе, но в другое время».

Наше краткое рассуждение о времени в *Дхаммападе* мы могли бы заключить словами: это — время без бытия чего-либо

мыслимого во времени, время как производное от мышления, но не как условие последнего.

Попробуем теперь перейти от времени к пространству. Посмотрите, ведь «он», «кто-то» в начале нашего текста можно считать своего рода местом ума, пространственной единицей умственности, ограниченной формой, т.е. телом живого существа. В случае же, когда мы имеем дело (как в двух предыдущих текстах) с бесформенным или бестелесным существом, т.е. с набором не из пяти, а из четырех агрегатов, *скандх* индивидуального существования, ум помещается буддийскими созерцателями-философами в пустом, недифференцированном пространстве, *акаше*. Как философское понятие пространство полагается той средой, в которой ум различает объекты внешнего восприятия. Соответственно пространство будет тем же и для внешнего восприятия умом внутренних объектов. Из этого можно было бы сделать вывод о пространстве как о чистой потенциальности быть занятым каким-либо объектом (умом, конечно, в первую очередь). Отсюда только один шаг до несколько более поздней буддийской концепции Пустоты, или Пустотности.

В *Дхаммапаве* уже намечается феноменология мысли — именно отдельной мысли, без отсылок к уму или сознанию и даже без упоминания возможности перехода от мысли к уму (считать «ум» и «мысль» синонимами в *Дхаммапаве* — явная ошибка). Мысль здесь подразумевается как нечто более подвижное, изменчивое, динамичное, чем ум. Но еще важнее то, что она вообще может не приписываться ни «ему», ни «кому-то». Совершенно ясно видно, что, во всяком случае в *Дхаммапаве*, одна мысль противопоставлена другой, по тому или иному признаку. Именно отсюда берет свое начало абхидхармистская идея абсолютной атомарности мысли. [Все сказанное выше никак не исключает того, что мысль является динамическим аспектом ума.]

Основные моменты феноменологии мысли в *Дхаммапаве* можно себе представить следующим образом.

(1) Мысль здесь рассматривается только с точки зрения тех, чья мысль направлена, твердо установлена в направлении *Дхармы*, полностью обуздана и правильно сосредоточена. Иначе говоря — с йогической точки зрения. Поэтому все естественные, природные черты мысли отмечаются как негативные.

(2) Вместе с тем мысль часто описывается так, как если бы она обладала своей собственной волей, своей автономной интенциональностью. В этом можно видеть тенденцию к тому, чтобы приписывать мысли, именно мысли, а не «мыслителю», трансцендентальную субъективность. Это особенно ясно видно в таких словах, как: «О монах, не дай мысли погрязнуть в чувственных удовольствиях». Однако для мысли, чтобы превратиться в своего рода «микросубъекта», будет необходимо пройти через йогическую само-объектификацию, о которой речь пойдет в семинаре X.

(3) В общем я предполагаю, что только благодаря дхармическому подходу к мышлению буддийским йогам-учителям удалось открыть и описать феномен отдельной, атомарной мысли. Я подчеркиваю, не идею или понятие, а именно феномен. Как если бы речь шла о какой-то «микросущности», доступной лишь всепроникающему взгляду созерцателя, прошедшего через все уровни трансцендентального созерцания, *дхьяны*.

(4) Теперь спросим: является ли отдельная атомарная мысль самосознающей, рефлексивной самой себя? Если исходить из моего собственного рефлексивного, не-йогического опыта, то ответ будет — нет. Я не знаю ни одного современного философа, который бы попытался спросить «что такое мысль?». Никто — от Декарта до Мэн де Бирана, от Бергсона до Витгенштейна и Серла.

(5) Итак, на основании нескольких строф, произвольно (и непроизвольно, как это уже обсуждалось выше) выбранных из *Дхаммапады*, мы можем выделить три основные темы, организующие философское содержание этого, по-видимому, позднего компилятивного канонического текста: дхарма, ум (мышление, разум, сознание) и мысль. На основании одного этого текста оказалось возможным сформулировать три квазионтологические постулата. Первый постулат — о *дхармах* как по преимуществу умственных, т.е. о *дхармах как уме*. Второй постулат — о *дхармах как только дхармах*. Третий постулат — об уме как дхармах. Понятие «мысли» обретет свое квазионтологическое обоснование и соответственно свою постулятивную формулировку только в абхидхармистских текстах, к которым мы обратимся в следующем семинаре.

Сейчас нам еще остается подумать об одном понятии, которое даже в таком разнородном по содержанию, хрестоматийном тексте, как *Дхаммапада*, кажется странным и неожиданным. Это — *брахман*. *Брахман* — ведийский или, более поздний, индуистский жрец, свершитель древнего жертвоприношения, знаток и произноситель священных текстов. *Брахман*, уже в буддийское время ставший вершиной и пределом древнеиндийской социально-культурной иерархии. И наконец, *брахман* как идеальный тип человека, только относительно которого (и сравнительно с которым) устанавливались все другие типы человека. В качестве идеального типа *брахман* может гипотетически рассматриваться как ось древнеиндийской антропологии, и не только структурно и синхронно, т.е. сейчас, в составе данного социокультурного организма, но и диахронно, в истории (все равно, реальной или мифологической), т.е. «раньше», «тогда» или «всегда» в отношении времени его существования. Но главным в *брахмане* остается: он — лучший. Лучший в обоих смыслах: синхронно-лучший, чистейший среди всех людей, живущих сейчас, и диахронно-лучший, как происходящий из рода или клана лучших. Именно в смысле «лучший» *брахман* вводится в последней главе *Дхаммапады*. Но каким образом он вводится? Совсем не в качестве метафоры или синонима.

Но заметьте, вопросом «что такое *брахман*?» не могли задаваться ни современники Будды, ни их потомки, жившие через тысячу лет после него. Что за глупый вопрос? *Брахман* есть *брахман*. Когда же в самом конце текста Будда говорит, что «*архат* — это *брахман*», то этим он фактически аннулирует такой ответ, ибо ничего больше «само собой не разумеется», и перевертывает вопрос, открывая возможность появления в нем другого смысла. Но пока *брахман* — не домохозяин, не отшельник, никто другой. Правда, его судьбу не ведают ни боги, ни *гандхарвы*, ни люди. Появляется возможность постановки вопроса «*брахман* — почему?». Но *брахман* не потому *брахман*, что никто не знает, откуда он приходит и куда уходит — не-манифестированность не может служить признаком чего-либо. Нельзя сказать, «если есть некто, кого никто не ведает, то он — *брахман*». Тогда изменим нашу, так сказать, эпистемологическую позицию и посмотрим на *брахмана* с точки зрения того, кто начал разговор о нем со слов «пересеки же поток, о *брахман*», т.е. Будды.

А Будда говорит: «Того я называю *брахманом*, кто...» и т.д. Будда знает, кого он называет *брахманом*. Он еще до произнесения этих слов, или в момент их произнесения видит того, кого называет *брахманом*. *Брахман*, таким образом, вводится как обозначение этого «того», который до этого момента пребывает в необозначенности, а может быть, и вообще его нет как *брахмана*. Последнее предполагает и возможность обратного хода рассуждения: ведь Будда мог бы начать главу со слов: «Есть такие *брахманы*... которые...», а потом перейти к: «Того я называю *брахманом*, кто...». Отсюда — бессмысленность для нас вопроса «что такое *брахман*?». Ибо загадка не в слове «*брахман*», а в том, кого Будда называет *брахманом*. *Брахман* в *Дхаммападе* никак не дополняет буддийскую номенклатуру. Он не станет ни обозначением достижения как *архат*, Будда или Благородный, *арья*, ни обозначением средства, как аскет, монах, *бхикиу*, отшельник, странствующий отшельник, *шрамана* или йог-созерцатель. Когда Будда говорит: «*Архата* я называю *брахманом*», то этим он одновременно противопоставляет *брахмана Дхаммапады* *брахману* индуистских текстов (определяемому по формуле «*брахман* есть *брахман*») и включает *архата* в общеиндийский антропологический контекст как *брахмана*. Но, как об этом уже было сказано выше, в этом контексте *брахман* противопоставляется всем остальным людям, что находит свое отражение в стандартной буддийской концовке: «Слыша эти слова Будды, возрадовался этот мир со всеми его богами, полубогами, *брахманами*, странствующими аскетами, *шраманами* и людьми...», в которой слово «*брахман*» употребляется в чисто традиционном смысле и означает только «ведийский жрец и член касты *брахманов*». Но и это, пожалуй, самое интересное: в любом *брахманистском* или *индуистском* словоупотреблении *брахман* — это человек, в то время как *архат* (не говоря уже о Будде) в специфически буддийском смысле, — определенно не-человек. Или, точнее говоря, он — в смысле синхронного его рассмотрения в момент, когда Будда его называет (или он сам себя называет, обращаясь к Будде) *архатом* — уже не-человек. Но ведь тогда *брахман* как «высший человек» является названием *архата* «уже не-человека», о котором можно думать как о существующем только с момента, когда кто-то уже назван *архатом*.

Размышление над словом «брахман» в *Дхаммападе* может явиться введением в понимание нами одной из интереснейших тем буддийской философии: язык в его отношении к мышлению говорящего и к существованию того, о чем говорится.

ТЕКСТ IX. УСТАНОВЛЕНИЕ ОБРАТНОГО ВСПОМИНАНИЯ¹

о. Так я слышал. В то время Господь жил в стране Куру, в городе Каммасадхамма. Там он раз обратился к монахам с такими словами: «О монахи, это — прямой путь, ведущий к полному очищению живых существ от всех скверн, к преодолению тоски и грусти, боли и стенаний, путь к прекращению страдания и достижению Нирваны. Это — путь установления четырех оснований обратного вспоминания. Что за четыре? Вот они, о монахи. Первое, это созерцание² тела как тела; исполненный энергии, четко осознающий все, что происходит внутри и снаружи, погруженный в обратное вспоминание монах, ни о чем не пекущийся, ничем не озабоченный, ничего не ждущий от этого мира, созерцает свое тело как тело... Потом он переходит к созерцанию своих чувств как чувств, ума как ума, объектов мысли как объектов мысли³ и т.д.

1. Но как, о монахи, пребывает монах в созерцании своего тела как тела? В лес идет он, заходит в пустую хижину или устраивается у подножия большого дерева. Там он садится, скрестив ноги и выпрямив туловище, и устанавливает перед собой обратное вспоминание⁴. Все время его устанавливая, он делает вдох и выдох. Делая долгий вдох, он осознает⁵: «Я делаю долгий вдох», а делая долгий выдох, осознает: «Я делаю долгий выдох». Так он упражняет себя, осознавая: «Я буду делать вдох и выдох, испытывая⁶ целиком свое тело как дыхание». Подобно умелому гончару, вращающему свой круг, он осознает: «Вот короткий вдох, вот долгий выдох»... и так упражняет себя, осознавая: «Я делаю короткий вдох, я делаю долгий выдох... этим я успокою телесные санскары⁷».

Таким образом пребывает он, созерцая тело как тело, созерцая его изнутри⁸, снаружи, изнутри и снаружи вместе, созерцая его в возникновении, в прекращении и в его возникновении и прекращении⁹ вместе. Либо же, путем обратного вспоминания, что «вот — тело», он просто утверждает в осознании тела, которое необходимо для знания того, что есть и как оно есть.

Так он пребывает ни от чего не зависимый, ни к чему не привязанный в созерцании тела как тела.

2. Теперь об осознании, о монахи. Когда монах ходит, он осознает: «Я хожу», когда стоит, он осознает: «Я стою»; когда сидит, лежит и т.д., то всякий раз точно осознает положение своего тела... Ибо монах — это тот, кто полностью осознает все, что он делает: как он смотрит и слушает, как ходит и стоит, как расправляет свои члены, как носит свое одеяние, как держит чашу для сбора подаяний, как ест и пьет, как мочится и испражняется, как засыпает, спит и просыпается, как говорит и молчит.

Вновь и вновь наблюдает монах свое тело, от подошв до макушки и с кончиков волос на теле дальше внутрь этого мешка, набитого нечистотами. Он наблюдает, осознавая: «Тело — это волосы, кожа, мускулы, зубы, кости, костный мозг, почки, сердце, печень, селезенка, кишки... желчь, слизь, пот, слюна, слезы, моча...» Также наблюдает он свое тело состоящим из четырех элементов: земли, воды, огня и воздуха¹⁰. А если случится монаху увидеть мертвое тело, выброшенное на площадку для сожжения трупов, тело, уже вспухшее, испускающее зловоние, то монах, сравнивая этот разлагающийся труп со своим телом, осознает: «Мое тело такое же, оно — этот труп».

Вот как монах созерцает свое тело как тело.

3. Теперь, о монахи, спросим, как пребывает монах в созерцании своих чувств как чувств¹¹? Так вот, когда он испытывает приятное чувство, то осознает: «Это мне приятно», когда неприятное, то осознает: «А это — неприятно». Когда испытывает не приятное и не неприятное чувство, то осознает: «Это — не приятно и не неприятно». Таким же образом он осознает, что испытывает чувства земные или неземные, т.е. связанные или не связанные с органами восприятия.

4. А как же, о монахи, созерцает он ум как ум¹²? А так. Созерцая ум, он осознает его либо как испорченный похотью, либо как не испорченный похотью; либо как извращенный ненавистью и невежеством, либо как ими не затронутый; либо как возвышенный, либо как не возвышенный. Так же осознает он ум как сосредоточенный в созерцании или как не сосредоточенный в созерцании. И наконец, монах, созерцающий ум, осознает его¹³ либо как освобожденный, либо как не освобожденный¹³.

5. Как же тогда, о монахи, созерцает монах объекты ума как объекты ума? Прежде всего, он созерцает объекты ума в связи с пятью главными умственными препятствиями¹⁴, это: чувственные желания, злая воля, лень, пассивность, беспокойство, угрызения совести и сомнения. Он точно осознает, которое из этих препятствий есть в нем сейчас, в момент осознания, которое из них в нем отсутствует, которое только еще возникает и которое уже прекратилось. И он точно осознает, которое из них им покидается, отбрасывается, чтобы в будущем не было более его возникновения и т.д. Так он созерцает объекты ума в связи с пятью препятствиями. Но еще созерцает он объекты ума в связи с пятью агрегатами индивидуального существования, скандхами, привязанными к становлению и существованию¹⁵. Он осознает так: «Вот форма, таково ее возникновение, таково ее исчезновение; вот восприятие, вот санскары, вот сознание в его возникновении и прекращении... и т.д.». Так монах созерцает пять агрегатов, скандх, в их связи с объектами ума.

6. Наконец, о монахи, вот как монах созерцает объекты ума в их связи с внутренними и внешними основами¹⁶ чувственного восприятия. Он осознает формы и осознает оковы¹⁷, возникающие из форм (так же как из бесформенного), те оковы, что возникли, те, что еще возникнут, и те, что отброшены, разорваны, чтобы более никогда не возникнуть. Еще, о монахи, он созерцает объекты ума в связи с семью членами Пробуждения¹⁸. Так он осознает их, начиная с обратного вспоминания: «Есть во мне обратное вспоминание, нет во мне обратного вспоминания». Таким же образом он осознает другие шесть членов Пробуждения — исследование дхарм¹⁹, энергию²⁰, созерцание²¹, дхьяну, сосредоточение сознания, самадхи, полную равность ко всему и успокоенность. Тогда, о монахи, он будет созерцать объекты ума в связи с Четырьмя Благородными Истинами. Каждую из них он будет вновь и вновь (т.е. в связи с каждым другим объектом ума) осознавать как она есть: «Это страдание, это — возникновение страдания, это — прекращение страдания и т.д.».

О монахи, коль разовьет в себе монах эти основы обратного вспоминания и будет ему предаваться в течение семи лет, то плодом этого ему будет либо конечное признание²² его архат-

ства, либо — если еще остались в нем следы привязанностей — невозвращение²³.

Так сказал Господь. И возрадовались монахи его словам.

¹ *Majjhima Nikāya*. The Middle Length Discourses of the Buddha / Translated by Bhikkhu Nānamoli, ed. and rev. by Bhikkhu Bodhi. Boston Mass., 1974. P. 145—155. Термин «обратное вспоминание» обозначает важнейшую часть буддийской йоги (см. также I, прим. 33). Самое краткое его техническое определение: вспоминание, направленное от настоящего момента созерцания назад, во время созерцания, предшествующее настоящему.

² «Созерцание» (P. *anupāssanā*) в тексте имеет два смысла. Во-первых, как синоним созерцания вообще. Во-вторых, как особая разновидность созерцания, когда сознание созерцающего направлено на абстрактные объекты, такие как «все *дхармы* в их непостоянстве», «отсутствие "Я" во всех *дхармах*», «все *дхармы* как страдание» и т.д.

³ «Объекты (P. *ārambana*, Skt. *ālambana*) ума». В конечном счете все объекты есть объекты ума, но в более специфическом смысле объекты ума, или *дхарма*-объекты, полагаются отличными от объектов органов чувств или эмоций. В этом тексте «созерцать объект **A** как **A**» означает прежде всего выделить этот объект из всех прочих объектов и тем освободить его от всех возможных ассоциаций и отождествлений.

⁴ «Перед собой», т.е. поместив в зрительном воображении данный объект перед своими глазами. Это — одна из основных внутренних (т.е. совершающихся внутри ума или сознания) позиций всей древнеиндийской йоги.

⁵ «Осознание» (P. *sampajāna*, Skt. *samprajāna*) — это полное осознание созерцающим всех своих телесных и умственных функций, состояний и изменений.

⁶ «Испытывающий» (P. *patisamvedi*). Все тело дыхания означает «осознающий каждый момент вдоха и выдоха от начала (т.е. начала такого испытывания) до последнего его момента».

⁷ «Телесные *санскары*» — термин, обозначающий все спонтанные Действия психофизиологического комплекса, одним из которых является дыхание.

⁸ «Внутренний» и «внешний» здесь означают соответственно то, что относится к своему телу, и то, что относится к телу другого (см. также II, прим. 3).

⁹ Здесь имеются в виду факторы, обуславливающие возникновение и прекращение всякого тела, такие, скажем, как неведение, алч-

ба, действие и питание. Более конкретно факторами прекращения будут являться, во-первых, остановка действия всех факторов возникновения и, во-вторых, мгновенное распадение всех материальных структур тела.

¹⁰ О материальных элементах см. II, прим. 3. В целом то, что здесь созерцается как тело, относится к форме или первому агрегату индивидуального существования (см. I, прим. 25).

¹¹ «Чувство», или «эмоция», — это переживание контакта с объектом как приятного, неприятного или ни приятного, ни неприятного. Феноменологически чувство здесь обратно редуцируется к этим трем свойствам, как основным, имманентным свойствам самих объектов.

¹² Здесь важно иметь в виду, что «ум» и «объекты ума» являются двумя различными объектами созерцания. Ибо «ум» рассматривается и в его способности производить изменения в себе самом. Так, например, он может сам себя созерцать. «Объекты ума» (за исключением «ума» как «объекта ума») являются пассивными объектами созерцания. Опять же — ум мыслит, объекты ума мыслятся и мыслимы.

¹³ «Освобожденный ум» — технический термин буддийской йоги, означающий ум, временно освобожденный созерцанием от скверн, замутнений и «притоков».

¹⁴ «Пять препятствий» (P. *pancanivāranā*) являются по преимуществу основными факторами, мешающими обратному вспоминанию, созерцанию и сосредоточению сознания, *samadhi*. «Внутренними» называются препятствия, причиняемые самим умом, а не органами чувств и их объектами. Так, например, неправильное направление ума, неспособность к сосредоточению и неуравновешенность являются такого рода препятствиями.

¹⁵ Пять *скандх* по определению обусловлены привязанностью и оттого называются «скандхи привязанности».

¹⁶ См. IV, прим. 11. «Внутренние основы» — это шесть чувственных восприятий, «внешние» — это объекты органов чувств.

¹⁷ «Оковы» здесь — метафора зависимости от чувственных раздражителей и от рефлексов на раздражения.

¹⁸ «Член» (P. и Skr. *anga*) — это часть или элемент целого, возникающий либо одновременно с целым, либо после него.

¹⁹ «Исследование состояний» (P. *dharmavicaya*) — это детальное исследование всех *дхарм* в обратном вспоминании созерцателя.

²⁰ «Энергия» (P. *virīya*, Skr. *virya*) означает интенсивность и эффективность действия или усилия.

²¹ «Созерцание» (P. *jhāna*, Skr. *dhyāna*) употребляется здесь как в общем смысле, означая буддийскую йогу в целом, так и в смысле особых состояний сознания, производимых созерцанием.

²² «Конечное знание», точнее, «признание» (P. *annā*, Skr. *ājñā*) — знание архатом своего архатства.

²³ «Невозвращение» (Р. и Skt. *anāgāmitā*) — состояние йога, достигшего Пробуждения, которому предстоит рождение в Высшем мире, где он достигнет буддства, уже больше не проходя человеческой жизни.

СЕМИНАР IX

ОБРАТНОЕ ВСПОМИНАНИЕ И «КОГДА»
БУДДИЙСКОЙ ЙОГИ. ВРЕМЯ СОЗЕРЦАНИЯ

о. Принцип установления обратного вспоминания очень прост: Созерцатель созерцает объект **A** и, созерцая этот объект, осознает себя самого как **A**, так устанавливается обратное вспоминание. Но что такое обратное вспоминание в этом тексте, обозначенное словом *смрити*? Вопрос ставит нас лицом к лицу с центральной дилеммой понимания буддийской философской (и йогической) терминологии: или мы будем исходить из того, что в самих истоках (буддийских или не-буддийских) так называемого «раннего исторического буддизма» содержались какие-то еще не получившие наименования идеи, ждавшие, пока ранние буддийские учителя их назовут и определят, или мы примем, что в тех же истоках уже имелись слова, которые позднее были использованы буддийскими учителями для обозначения специфически буддийских идей, до возникновения буддизма не существовавших. Я в этих семинарах в общем придерживаюсь второй гипотезы. Но эти наименования не только обозначали специфически буддийские идеи и вещи, но сами становились этими идеями и вещами, приобретая тем самым особый символический смысл. Смысл, не обязательно вытекающий из прежнего или буквального значения этих слов. Заметим в этой связи, что *смрити* (на пали — *сати*) является одним из самых трудно переводимых буддийских терминов. Хотя его санскритская этимология вызывает сильные ассоциации с такими значениями, как «память» и «вспоминание», его концептуальное содержание гораздо глубже и богаче всей суммы значений, в которых *смрити* употреблялось в текстах обеих колесниц.

1 Исходя из истолкования понятия *смрити* великим буддийским комментатором Буддхагхосей, я бы предложил следующее операциональное определение: *смрити* — это такое вспоминание, во время которого вспоминающий присутствует в каждом (вспомненном) объекте своей прошлой мысли. Но это определение опять (уже в который раз) сталкивает нас с проблемой времени. Но какого именно времени, точнее, времени

чего? Отвечаю, опять же следуя за Буддхагхошей. «Во время» здесь — это не время вообще, а настоящее время обратного воспоминания. Такое время сводится к данному мгновению обратного воспоминания и условно может рассматриваться как время созерцания вообще. Дальше, «вспоминающий» в нашем определении — это сознание вспоминающего, т.е. то, что сознает свои объекты. «Прошлая» мысль здесь является прошлой только в силу своего противопоставления настоящему моменту обратного воспоминания. Сейчас весьма заманчивой была бы гипотеза, что само событие прошлой мысли генерируется событием обратного воспоминания. Но опять же, когда генерируется? В промежутке между временем прошлой мысли и настоящим временем воспоминания. Этот промежуток в принципе не определен в терминах внешнего времени, ибо оба события могут либо совпадать во внешнем времени, либо одно может следовать за другим (даже первое за вторым!). И наконец, «вспоминающий присутствует... в каждом объекте своей прошлой мысли...» можно было бы понять следующим образом. Поскольку каждое событие возникновения мысли состоит из самой мысли вместе с ее объектом или объектами и из мысли о мыслящем, и поскольку обратное воспоминание, *смрити* замыкается по определению на вспоминающем, т.е. на мыслящем, то этот вспоминающий находится в каждом объекте, который он вспоминает, а тем самым и порождает (вместе со своей мыслью). Соответственно, время его «присутствия» в объекте прошлой мысли и есть йогическое время или время созерцания, совпадающее со временем прошлого объекта мысли. Предположим, что, во-первых, идея внешнего времени или времени вообще, могла возникнуть на основании времени созерцания, а последнее могло возникнуть как вывод из осознания обратного воспоминания.

Время вообще или внешнее время (хотя, строго говоря, это совсем не одно и то же) — это проекция времени мышления или психического времени, которое само устанавливается (как и сами мышление и психика) только на основании опыта созерцания вообще, а в частности — опыта обратного воспоминания. Таким образом, время вообще не есть время бытия чего-либо и само по себе, буддистически говоря, не есть.

2. Обратное вспоминание, *смрити* — это не спонтанное, а искусственное, сознательно выработанное состояние сознания, в котором вся умственная активность йога сосредоточена в ретроспективном усилии зафиксировать мысль на объекте предшествующей мысли. В этом состоянии все функции и модальности ума редуцированы к выполнению этой задачи. Именно поэтому обратное вспоминание, в отличие от всех других буддийских и не-буддийских йогических практик, является прежде всего йогой осознания, в которой ум и сознание превращаются в чистое осознание. А объекты ума и сознания превращаются в чистое осознаваемое.

3. Теперь попытаемся, исходя из нашего рабочего определения обратного вспоминания, вывести хотя бы приблизительно феноменологию этого состояния сознания.

(1) Ни само обратное вспоминание, *смрити*, ни условия и факторы его возникновения, развития и культивирования не принадлежат нормально и естественно функционирующему человеческому уму. Факторы обратного вспоминания, такие как «созерцание», «особое созерцание» и, прежде всего, «осознание», образуют сложное целое смрити, включающее в себя и мыслительные объекты обратного вспоминания. В данном тексте — это тело, чувства, объекты ума и ум, но в принципе это любые вещи, события и факты в отдельности и все они, вместе взятые.

(2) Как определенное йогически индуцированное состояние сознания, обратное вспоминание является конечным результатом порождающих его факторов и условий. Оно немислимо ни как существующее до момента этого результата, ни как продолжающееся после того, как действие порождающих его факторов в этом результате завершилось. Как результат, оно является мгновенным состоянием сознания и в этом смысле может рассматриваться не как сложное целое, а, напротив, как своего рода элементарный, единичный акт, действие которого направлено на настоящее объектов вспоминания. Последние всегда оказываются как бы «уже подготовленными» созерцанием и (само)осознанием - вместе с уже установленным порядком, в котором они будут «обратно вспоминаться». Однако самым интересным в этих объектах является то, что их настоящее слито с настоящим временем, в котором они, так ска-

зять. «обратно» вспоминаются, созерцаются и осознаются.

Более того, настоящее объектов обратного вспоминания не только синхронизировано с «единственным» мгновенным настоящим его самого, но первое как бы вытекает, следует из второго. Можно даже сказать, что «как они есть» эти объекты «есть» только тогда, когда они обратно вспоминаются. Опять же прошлые и будущие объекты обратного вспоминания — это только объекты будущего обратного вспоминания.

Обратное вспоминание не является состоянием или феноменом человеческой психологии вообще. Ведь какую бы «науку психологию» мы ни взяли — прошлую, настоящую или будущую — мысль, ум и сознание рассматриваются в них как по преимуществу темпоральные, временные феномены, т.е. мыслимые только во внешнем времени. Макрокосмически, как «живое целое», наблюдаемое в данный момент, ум (или сознание) полагается конечным результатом человеческой (или биологической) эволюции, а микрокосмически — как результат индивидуального онтогенеза. Все ментальные функции и процессы происходят во времени и по определению конечны. Сознание без времени для любой психологии — полный абсурд.

(3) И наконец, возвращаясь к нашему замечанию об обратном вспоминании, *смити* как символе, мы оказываемся перед одним из самых странных феноменов всей буддийской йоги. В словах «когда созерцающий устанавливает перед собой *смити*» речь идет не об объекте обратного вспоминания, а о самом обратном вспоминании, *смити*, и это предполагает, что последнее является зидетическим образом, на котором фокусируется сознание созерцающего. Иначе говоря, *смити* объективируется, обратное вспоминание становится объектом обратного вспоминания; оно таким образом становится универсальным способом превращения всех объектов, которые уже созерцались и осознавались «как они есть», в один мгновенный факт абсолютного осознания. Отметим при этом, что осознание само не является особым, специфическим элементом буддийской йоги, но превращается в таковой только в обратном вспоминании, *смити*. «Обратное вспоминание», *смити*, «особое созерцание» (P. *anupassana*) и «осознавание» (P. *sampajanna*) составляют первую триаду буддийской йоги (о второй триаде будет говориться в следующем семинаре).

(4) Если мы попробуем отвлечься от содержания понятия обратного вспоминания и представим себе *смрити* как единый комплекс мышления и поведения созерцателя, то этот комплекс, как в своей структуре, так и в порядке процесса своего выполнения, окажется весьма похожим на древнеиндийское жертвоприношение (*Skr.jajna*). Именно в *смрити* это ведийского ритуала (*S. rta*) нашел свое точное воспроизведение. «Этос» (англ. *ethos*) — единое целое, включающее в себя как временной процесс, так и структуру того или иного феномена человеческого поведения; это единое целое представляется и описывается в виде пространственной конфигурации составляющих его элементов. С точки зрения этоса, обратное вспоминание может считаться центральным ритуалом буддийской йоги, а сама буддийская йога может рассматриваться как удивительный случай ритуализированного сознания (скорее, я полагаю, нежели как случай «ментального ритуала»).

(5) Эпистемологически, в своем отношении к знанию, обратное вспоминание четко соответствует формуле: знать **A** — это знать **A как B**. Именно по этой формуле строится текст IX. Отметим три наиболее типичных случая конкретизации этой формулы в нашем тексте.

Первый случай: знать **A** — это знать, что «**A** есть (или нет)». Пример из текста IX: «Устанавливается обратное вспоминание на основе осознания того, что "имеется тело"». Это — как бы минимум знания, необходимый для обратного вспоминания.

Второй случай: знать — это знать **A** как **A**, т.е. знать **A** как оно есть. Пример из текста IX: «Так пребывает он, созерцая тело как тело».

Третий случай: знать — это знать **A** как **B**. Пример из текста IX: «Так созерцатель познает себя как...». Монах, ходя, осознает себя ходящим, сидя, сидящим, едя, едящим... и т.д.

«Как» в этих примерах служит своего рода универсальным эпистемологическим модификатором, ибо это слово не только «превращает» объект **A** в объект **B** (или опять же в **A**, но уже по-другому познанное), но — и это самое главное — оно превращает знание об **A** в созерцание, обратное вспоминание и любой другой йогический условный эквивалент знания об **A**. Таким образом, объект знания становится объектом созерцания. Таким же образом, переходя от «**A как A**» к «**A как оно есть**», мы

превращаем А из нормально, обычным образом постигаемого объекта в другое А, в объект постигаемый только в обратном воспоминании, *смити*. Так знание становится производным от созерцания, а в данном случае — от обратного воспоминания. В тексте IX, который я считаю одним из самых эпистемологически-содержательных текстов Палийского Канона, — объекты четырех классов, «тела», «чувств», «ума» и «объектов ума» представлены как уже прошедшие через йогическую трансформацию обратного воспоминания и, таким образом, осознаваемые как они есть, т.е. полностью очищенные от всех временных условий и условий, в каких они были восприняты и осознаны. Иначе говоря, эти объекты представлены в их чистой объектности.

Однако для полноты этой чистой объектности, или (как ее называли мастера буддийской йоги) «таковости» объекта созерцания, было необходимо ввести два дополнительных аспекта в эпистемологию созерцания. Первый аспект, который я называю «квазипространственным», мы обнаруживаем в том, в частности, что созерцание объекта может быть либо внутренним, либо внешним (либо обоими вместе). «Внутренне» означает, что созерцаемый объект принадлежит телу или уму (сознанию) созерцающего. В то время как «внешне» предполагает, что созерцается тело или ум другого человека или живого существа. Второй аспект, «квазивременной», предполагает, что объект созерцается либо в его возникновении, либо в его исчезновении, либо в них обоих вместе. По существу, это не более чем вывод из одной из основных аксиом буддийской философии, а именно, что каждый объект в каждый момент находится либо в состоянии возникновения, либо в состоянии исчезновения. Таким объектом является и вселенная в целом.

Первый дополнительный аспект можно рассматривать как один из случаев применения древнего буддийского постулата о том, что ум, мысль и сознание являются объектами особого рода. Так, например, критерий умственности в применении к уму или сознанию созерцателя будет совсем иным, нежели в применении к уму или сознанию созерцаемого им другого человека (подробно об этом ниже, в XVIII). В нашем тексте эти Два дополнительных аспекта являются, по существу, двумя возможными позициями в созерцании одного и того же объекта.

Обратное вспоминание, созерцание и осознание образуют единую структуру йоги, которая охватывает в своих операциях все мыслимые микрокосмические, макрокосмические и космические объекты, а также и объекты трансцендентальные, такие, скажем, как Четыре Благородные Истины и т.д. Не говоря уже о том, что, как это ясно видно в тексте IX, йогические операции сами являются объектами йоги. Созерцание в первую очередь созерцает само себя, а обратное вспоминание — «обратно вспоминает» само себя. Этим, между прочим, объясняется и то обстоятельство, что один и тот же феномен, одна и та же *дхарма* оказывается в самых различных местах йогического контекста разных текстов, а иногда даже и одного и того же текста.

(б) И наконец, перейдем к общим соображениям насчет понятия обратного вспоминания, *смирити*. Прежде всего, это понятие отражает в себе идею ранней буддийской йоги о том, что весь психосоматический комплекс субъективности индивида — т.е. все, обозначаемое как «мой ум», «мое тело», «мои чувства» и т.д., — является комплексом объектов внешних тому же комплексу созерцающего. Отсюда следует, что фокус всей проблемы объекта в том, что для созерцателя не существует «готовых» объектов самих по себе. Их сначала надо «приготовить», т.е. провести через процесс йогической объективации. Возможно, именно в связи с этой идеей впервые в истории философии и возникло понятие «чистого объекта». Но только в обратном вспоминании объективация может быть фактически осуществлена. В тексте IX объективация описывается как трехступенчатый процесс:

I. На первой ступени тело созерцающего монаха созерцается как тело (т.е. здесь неважно, чье это тело, оно может оказаться и ничьим) или, скажем точнее, как вещь. объект.

II. На второй ступени тело созерцается как отвратительный, мерзкий объект, например, как разлагающийся труп (или скелет, кусок гнилого мяса и т.д.).

III. На третьей ступени тело созерцается как нейтральный безразличный объект (скажем, как мешок с бобами или рисом).

Можно было бы предположить, что, как результат объективации, идея чистого объекта оказалась противопоставленной

идее объекта как объекта эмоций, который по определению приятен, неприятен или не приятен и не неприятен. В этой связи возможно также предположение, что в обратном воспоминании предлагается совершенно особый способ редукции, каковым объективация, собственно, и является. Тогда историко-философски будет вполне возможной и гипотеза о том, что чистый, трансцендентальный объект, «выработанный в обратном воспоминании», должен был бы заполнить «философский вакуум», образовавшийся в результате элиминации «Я», *атмана* в буддийском философствовании, элиминации, как бы расчистившей «поле» для йогических игр с мыслью и сознанием.

Теперь последнее соображение насчет обратного воспоминания как йогического понятия. В обратном воспоминании самосознание созерцателя является в конечном счете мгновенным рефлексом сознания на себя самое. Тогда созерцатель редуцируется к (своему) сознанию. Но только через мгновенный акт обратного воспоминания он как бы «возвращается» к сознанию (т.е. к «себе»), бывшему до этого акта. Это и делает обратное воспоминание «йогическим двойником» сознания, что в общем напоминает Высшее Знание *Атмана* в *Упанишадах* в его отношении к *атману*. Это еще более подчеркивает роль и значение обратного воспоминания как удивительного и в своем роде единственного феномена в теории и практике буддийской йоги.

ТЕКСТ X. БУДДХАГХОША О
СОСРЕДОТОЧЕНИИ СОЗНАНИЯ,
СОЗЕРЦАНИИ И ВСЕМ ПРОЧЕМ¹

1. Сосредоточение сознания здесь будет описываться как случай сознания, поскольку речь будет идти о развитом и культивированном сознании тех, кто обладает мудростью и достиг совершенства в практике аскетизма. Но что такое сосредоточение сознания²? Это — одноточечность мысли³, это — направленность сознания и его составляющих⁴ на один объект. Не-отвлечение от этого объекта — вот главная черта сосредоточения сознания. А вот десять основных препятствий сосредоточению сознания: это — жилище, семья, доходы, ученики⁵, здания, путешествия, родня⁶, недомогания⁷, книги⁸, а также десять сверхъестественных способностей⁹. Сосредоточение сознания должно пониматься в двух смыслах: во-первых, в смысле доступа, подхода, обеспечения условий, необходимых для созерцания; во-вторых, в смысле непосредственной прямой фиксации сознания созерцателя на объекте созерцания .

2.0. Созерцания, дхьяны, разделяются по двум признакам. Во-первых, по стадиям или фазам созерцания. Так мы говорим: «первое созерцание», «второе созерцание», «третье созерцание» и т.д., имея в виду их последовательность во времени. Во-вторых, в отношении объектов созерцания. Итак, переходим к этим объектам. Все объекты созерцания делятся на семь классов.

I. В первый класс входят десять особых вещей: (1) земля, (2) вода, (3) огонь, (4) воздух, (5) синее, (6) желтое, (7) красное, (8) белое, (9) свет, (10) ограниченное пространство.

II. Второй класс включает в себя десять отвратительных вещей: (1) разлагающийся труп, (2) разбухший труп, (3) полностью разложившийся труп, (4) разрубленный труп, (5) окровавленный труп, (6) труп, распавшийся на части, (7) полностью сгнивший труп, (8) труп, изъеденный червями, (9) труп, превратившийся в полужидкую кашу, (10) скелет.

III. Третий класс состоит из десяти обратных воспоминаний¹⁰: (1) о Будде, (2) о Дхарме, (3) о Санге, (4) о добродетели¹¹,

(5) о щедрости¹², (6) о божествах, (7) об обратном вспоминании¹³, (8) о теле, (9) о дыхании¹⁴, (10) о покое.

IV. Четвертый класс представлен четырьмя нематериальными объектами, какими являются: (1) четыре божественных обитания¹⁵, (2) милость и благорасположение, (3) веселость и (4) душевная уравновешенность.

V. Объекты пятого класса — это четыре не-материальных и бесформенных состояния, которые служат трансцендентальными объектами¹⁶ сосредоточения сознания; ими являются: (1) бесконечное пространство, (2) бесконечное сознание, (3) ничто, (4) состояние ни восприятия, ни не-восприятия.

VI. Одно восприятие — восприятие отвратительного.

VII. Одно определение — определение материальных элементов.

2.1. Однажды отправился старейшина Магатисса в Анадхапуру для сбора подаяния. Навстречу ему из Анадхапуры шла молодая женщина, бывшая замужем за одним человеком из местного воинского клана. Тем утром она повздорила с мужем и пошла из дому к своим родичам, разодетая и разукрашенная, как дева небесная. Увидела она бредущего по дороге Магатиссу и громко засмеялась, обнажив свои прекрасные белые зубы. Изумившись, старейшина взглянул на нее, тут же, в полном созерцании, воспринял в своем сознании отвратительные костяшки зубов скелета и так достиг архатства. Тут появился ее молодой муж, шедший вслед за ней, и спросил старейшину: «Не видел ли ты здесь, случайно, молодую женщину, о достопочтенный?» Тот отвечал: «Было ли женщиной или мужчиной то, что встретилось мне по дороге, — не знаю, не заметил, заметил только, что шла по дороге куча костей».

2.2. Но почему это так? Почему, в отличие, скажем, от ее мужа, старейшина, видевший тот же зрительный объект, видел не молодую женщину, а кучу костей? Это так, потому что Магатисса уже давно утвердился в практике самоограничения и абсолютного сдерживания. В данном случае — это сдерживание зрения. Но что значит: «видеть зрительный объект»? Ведь это — сознание зрения, что способно видеть, а не глаз, который является не более чем инструментом сознания. Ведь древние учителя говорили: «Глаз не видит объект зрения, потому что в глазе нет сознания. Сознание само не видит объект зрения, потому

что у него нет глаз». Но монах, утвердившийся в практике сдерживания чувственных восприятий, видит; однако останавливается на том, что просто увидено. Виденное он видит как виденное и больше ничего. Т.е. он не видит никаких знаков и особенностей виденного, какими, например, в нашем случае являются женственность, молодость, красота и т.д. Тот же факт, что старейшина, видя белые зубы молодой женщины, созерцал их как обломки зубов скелета, означает, что в этот момент он находился в первой фазе созерцания или просто в первом созерцании, в первой дхьяне.

2.3. Созерцание в целом обязательно предполагает обработку, отделку, словом — культивацию. Господь сказал: «О монахи, культивируйте же сосредоточение сознания, самадхи. В самадхи монах видит вещи как они есть». Но только в созерцании, дхьяне, монах движется по пути, ведущему к следующему рождению в сфере (чистой) формы. Путь же — это интенция, воля, последовательность состояний сознания, связанных с волей. В созерцании, происходящем в настоящий момент, — так же как и в созерцании, которое произойдет в будущем, в сфере чистой формы — все чистые и благие мысли и состояния сознания возникают не спонтанно, а только благодаря сознательному усилию в культивации.

3.0. Теперь переходим к описанию четырех созерцаний дхьян. Но сначала — главное. Вхождение созерцателя в созерцание длится одно мгновение сознания или мысли. В это мгновение созерцатель вырывается из естественного потока (континуума)¹⁷ жизни. В этом смысле каждый акт созерцания — это перерыв в жизни. В созерцании созерцающий не живет.

3.1. Вот шесть черт, присущих первому созерцанию (или первой дхьяне): (1) Созерцатель оставляет все чувственные желания, полностью себя от них отделяя; (2) объектом созерцания («особой вещью», касиной) в этом случае будет земля; (3) созерцатель весь преисполнен счастья и радости; (4) его спокойствие в отношении ко всему становится полным и он достигает совершенной нейтральности; (5) его ум очищается от всех помрачений и освобождается от всех препятствий; (6) он абсолютно доволен и удовлетворен.

Господь говорит, что в первом созерцании нет чувственных удовольствий, ибо они уже исчезли в интервале между

вхождением в него и моментом пребывания в нем. Созерцающий отверг их все. Первое созерцание является, по словам Господа, уходом от чувственных удовольствий, побегом от них. Далее, первое созерцание возникает вместе с еще двумя умственными феноменами, это — начальное приложение ума и последующее или поддержанное приложение ума. Начальное — это когда созерцатель только начинает думать о созерцании. Это, согласно старейшине Нагасене, подобно (первому) удару по барабану, когда барабан начинает реверберировать. Тогда как поддержанное приложение ума Нагасена уподобляет дальнейшей реверберации барабана, издающего уже поток звуков. Поддержанное приложение ума включает в себя работу ума над его объектом — название объекта, признание объекта как уже известного такими-то и такими-то чертами или особенностями. Первое созерцание — это состояние блаженства. Все чувства приятны и радостны. Особым объектом сосредоточения сознания, касиной в первом созерцании, служит шарообразный комок земли, символизирующий всю землю. В этот комок земли входит мысль созерцателя и целиком им поглощается и усваивается.

3.2. Во втором созерцании созерцатель отбросил всякое умственное усилие и прекратил как начальное, так и поддержанное приложение ума. Состояния сознания, дхармы, присутствовавшие в первом созерцании уменьшаются в числе. Оставшиеся же от первого созерцания, такие как, скажем, контакт органа чувств с его объектом, оказываются сильно измененными. Еще одной чертой второго созерцания служит то, что в нем прекращается восприятие всех вещей, образованных из грубых материальных элементов¹⁸. И, наконец, оно также отмечено ясностью и возвышенностью мысли. Так, когда созерцатель выходит из первого созерцания счастливый, обладающий одноточечностью мысли и исполненный покоя, то он вновь воспроизводит в сознании особый объект, касину, комок земли и, повторяя «земля, земля», вызывает в уме мысль, прерывающую его поток (континуум) жизни.

Другими признаками второго созерцания служат, во-первых, направленность мышления на внутренние объекты¹⁹, но какие? В каком смысле внутренние? Прежде всего в смысле «мои» объекты, а не «другого». Но что еще важнее — в смысле

«относящиеся к моему» (т.е. «того, кто созерцает») потоку жизни. Последнее же имеет в виду объекты, как ум, органы чувств и т.д. Во-вторых, такой признак сознания созерцателя, как твердая вера и полная его утвержденность в дхарме. В-третьих же, это то, что второе созерцание «рождается из сосредоточения сознания, достигнутого в первом созерцании».

3.3. Если уже во втором созерцании оба приложения ума приостановлены, то в третьем созерцании они просто отсутствуют. Главная черта третьего созерцания — это отстранение. Третье созерцание возникает, когда чувства счастья и радости, присущие для второго созерцания, воспринимаются созерцателем как слишком для него грубые. Теперь созерцатель, продолжая удерживать в своем сознании особый объект, касину (первого и второго созерцаний), комок земли, переходит в сферу чистой формы³⁰ и оказывается вступающим в третье созерцание. Счастье и радость улетучились из его сознания, и он пребывает в блаженстве совершенного спокойствия ко всему. Он еще созерцает касину земли, но сам уже стал абсолютно нейтральным ко всем внешним и внутренним объектам, даже к собственным ощущениям телесного и умственного удовольствия.

3.4. Ни удовольствия, ни страдания нет в четвертом созерцании. Сама способность страдания исчезает здесь, как только появляется. Это созерцание отмечено чистотой обратного вспоминания, сущность которого в том, что, пребывая в нем, созерцатель присутствует во всяком объекте (своей) прежней мысли. Четвертое созерцание полностью свободно от всех противоположностей и умственных противопоставлений; так что созерцателю нет нужды их преодолевать. Страдание, грусть, удовольствие отброшены в момент вступления в это созерцание. Чувство нейтральности здесь полностью господствует. Но это чувство не есть само отсутствие страдания или удовольствия, но является особым, самостоятельным состоянием (дхармой), ведущим к освобождению сознания.

3.5-6. Теперь очень кратко о четырех сферах трансцендентального созерцания (иногда они называются сферами трансцендентального сосредоточения сознания, самадхи). (1) Сначала, преодолев все восприятия материальных объектов и их свойств в сфере чистой формы, созерцатель достигает бесконечного пространства. В этой сфере все объекты лишены своей

пространственной определенности и своих рамок и места в отношении друг друга, ибо здесь нет восприятия формы и мысль не выходит (к объектам) через пять дверей органов чувств. При этом, конечно, здесь отсутствует и контакт органов чувств с их объектами. (2) Затем созерцатель сосредотачивается на сфере бесконечного сознания. Сознание здесь бесконечно, ибо возникает в бесконечном пространстве. (3) Когда же и созерцание и его объект, оба уже преодолены, созерцатель достигает сферы ничто. «Объектом созерцания» здесь является исчезновение сознания в пространстве (или, может быть, исчезновение сознания как пространства). (4) Только после этого созерцатель достигает сферы, где нет ни восприятия, ни не-восприятия. Восприятие здесь полностью утрачивает свою действенность. То же самое и с другими агрегатами, скандхами индивидуального существования: чувство становится не чувством и не не-чувством, сознание — не сознанием и не не-сознанием и т.д. Восприятие взято здесь только как пример, как типичное состояние (дхарма), связанное с другими подобными состояниями.

4. Теперь перехожу к описанию вспоминания смерти. Смерть — это перерыв в действии способности к жизни²¹ в одном данном, настоящем существовании. В то же время смерть можно определить как распад пяти агрегатов, скандх индивидуального существования. Таковы два определения смерти. Смерть бывает двух родов: нормальная, «своевременная смерть» и дурная, так сказать, «безвременная смерть». Тогда, если смотреть с кармической точки зрения, своевременная смерть происходит либо от иссякания, истощения благих и дурных кармических факторов, либо вследствие полного завершения срока данной жизни, либо по обоим этим причинам. Дурная же, безвременная смерть обычно случается из-за того, что один кармический фактор (или «одна карма») прерывает действие другого. При этом, говоря об иссякании благих кармических факторов, я имею в виду только те, которые возникли в одном из прошлых рождений, но только в данном завершилось их латентное созревание. Хотя и в этом случае можно считать, что оставались и благие кармические факторы, благоприятствующие продлению той же жизни. Вообще же, в самом общем смысле, смерть — это слово, обозначающее вспоминание о перерыве Данного индивидуального потока жизни.

5.1. Для того чтобы в данном настоящем рождении образовалось сознание-связка, т.е. сознание, связывающее одно рождение с другим, необходимы следующие пять факторов, создающие карму в прошлых рождениях: (1) заблуждение из-за неведения, авидьи; (2) накопление (дурных) дхарм вследствие действия сансар; (3) привязанность, возникающая вследствие, алчбы; (4) схватывание из-за приверженности чувственным переживаниям; (5) воля к продолжению существования. Эти пять факторов, действующие в прошлом (времени) процесса кармы, и являются условиями для возникновения сознания-связки в данном настоящем рождении²². Сейчас, в настоящем рождении, имеется сознание-связка (которое само есть сознание), имеется нисхождение в лоно (матку) сознательной основы телесного, имеется весь комплекс чувственного восприятия, контакт органов чувств с их объектами, имеются эмоции и то, что их вызывает; так же, как и в предыдущем случае, действуют те же пять факторов, обусловленные кармой, произведенной в прошлом. Сейчас, в настоящем рождении, вместе с образованием основ чувственного восприятия здесь есть заблуждение из-за неведения и прочие факторы, те же, что и в предыдущем случае. Эти факторы и обуславливают сознание-связку в будущем (существовании).

¹ The Path of Purification (*Visuddhimagga*) by Buddhagosa / Transi, from the Pali by Bhikkhu Nānamoli, 4-th ed., Kandi: Buddhist Publication Society, 1979. P. 221-229, 240-256. Буддхагхоша — крупнейший буддийский мыслитель и комментатор текстов Палийского Канона, живший на Цейлоне в V веке н.э.

² «Сосредоточение сознания» (P. и Skr. *samādhi*) здесь употребляется в общем смысле, в котором оно практически синонимично созерцанию.

³ «Одноточечность мысли» (P. и Skr. *cittakagatā*) здесь — основной признак сосредоточения сознания. Мысль и сознание здесь — синонимичны.

⁴ «Составляющие сознания» (P. и Skr. *cetasika*) — это общее понятие, включающее в себя четыре агрегата, *скандху* индивидуального существования, а также все другие аспекты, модальности и функции психики, которые возникают вместе (т.е. одновременно) с возникновением сознания или отдельной мысли.

⁵ Ученики, т.е. класс или группа учеников, учащихся у одного учителя.

⁶ Родня здесь включает всех близких и друзей.

⁷ Недомогания здесь включают также тоску и подавленность.

⁸ Книги, т.е. чрезмерное погружение в буддийские тексты, изматывающее занятие буддийскими текстами.

⁹ См. VI, прим. ю.

¹⁰ Об «обратных воспоминаниях» см. предыдущий семинар. В этом тексте «обратное воспоминание» трактуется как одна из частей созерцания или как йогическая операция, предвещающая созерцание, вводящая в него. Созерцание обратного воспоминания — это типичная для буддийской йоги процедура, когда объектом созерцания становится само созерцание или одна из его разновидностей (см. ниже прим. 13).

¹¹ «Добродетель» (P. *silā*, Skr. *silā*) определяется в комментариях к тексту как «чистота тела, речи, ума», к которой иногда добавляется совесть или стыдливость.

¹² Щедрость полагается, как в буддизме, так и в брахманизме, одной из высших человеческих добродетелей.

¹³ «Обратное воспоминание обратного воспоминания» — это когда мысль «вспоминает себя» в качестве особого мыслительного действия воспоминания себя как отдельного объекта.

¹⁴ О буддийской йоге дыхания см. в начале IX. Эта йога является чисто умственным созерцанием и не имеет ничего общего с индуистской *хатха-йогой*.

¹⁵ «Божественные обитания», иначе называемые «обитания Брахмы» (P. и Skr. *brahmavihārā*), представляют собой чисто «платонические», так сказать, объекты, существующие только в созерцании.

¹⁶ «Трансцендентальный» в смысле не воспринимаемый органами чувств и обыкновенным, не преобразованным созерцанием умом.

¹⁷ Букв. «континуум становления» (P. и Skr. *bhavāṅga*) — это поток спонтанно возникающих и исчезающих мыслей, состояний сознания и других умственных феноменов. Этот континуум имеет своим основанием «сферу ума и сознания» (P. *manovinnāna-dhātu*, Skr. *manovijñānadhātu*). Сам он также спонтанен, хотя в конечном счете определен кармой.

¹⁸ Т.е. вещей, воспринимаемых органами чувств в сфере нормальной чувственной жизни (P. и Skr. *kāmadhātu*).

¹⁹ К приведенному в тексте объяснению можно добавить, что восприятие внутренних объектов доступно только созерцанию.

²⁰ Т.е., как это уже объяснялось в семинаре IX, смерть вспоминается как бывшее в предыдущем мышлении, как объект последнего.

²¹ «Способность к жизни» (P. и Skr. *jīvitindriya*) - это постоянно возобновляемая энергия *санскар*.

²² Это - момент максимальной спонтанной (естественной) концентрации сознания, не воспроизводимой ни в каких других случаях жизни.

СЕМИНАР X

ВЕЛИКИЙ ПЕРЕХОД ОТ ВРЕМЕНИ К
ПРОСТРАНСТВУ В БУДДИЙСКОЙ ЙОГЕ.
СОЗЕРЦАНИЕ - ЭТО «ГДЕ», А НЕ «КОГДА».
БУДДИЗМ КАК ФИЛОСОФСКОЕ СОЗЕРЦАНИЕ
И СОЗЕРЦАТЕЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ.

о. Переходя от обратного вспоминания, *смрити* к созерцанию, *дхьяне* (хотя чисто технически — это не более чем переход от одной йогической процедуры к другой), мы сталкиваемся с переопределением категорий времени и пространства. Ведь в буддийской философии «времени вообще» нет. Время — это время чего-то. Время — не феномен, оно является эпифеноменом, производным от мышления или сознания, конструктом, созданным сознанием, чтобы последнее могло определить для себя последовательность моментов отдельных составляющих его мыслей (и интервалов не-мышления, отделяющих одну мысль от другой). Пространство в буддийской философии рассматривается в двух аспектах. В первом аспекте (или относительном), оно является пространством, заполненным объектами мыслей, притом что и само является одним из объектов мыслей, но объектом, в отношении которого мыслимы все объекты мысли. В отличие от времени, которое в буддийской философии как бы «состоит» из моментов и серий моментов мышления, пространство не из чего не состоит, оно не комбинативно, ибо представляется своего рода «чистой потенциальностью» быть заполненным, «пустой средой», ждущей, чтобы ум или сознание разместили в ней объекты своего внешнего восприятия. Пространство в этом аспекте может быть сферой, областью или местом прошлых или будущих рождений, а также условным «местом» настоящих или прошлых состояний сознания, особенно тех, которые достигаются посредством трансцендентального созерцания или сосредоточения сознания. В аспекте отношения пространство — это феномен, *дхарма*, но феномен особого рода, крайне трудный для понимания, даже загадочный. Ибо хотя такое пространство представляет-

ся связанным с другими *дхармами* (такими, скажем, как «материя», «протяженность», «тело» и т.д.), само оно не может быть особой чертой, атрибутом или качеством ни одной из них.

В своем втором аспекте, абсолютном, пространство не обусловлено ничем, ни мыслью или сознанием, ни наличием или отсутствием чего-либо. Пустое, несотворенное, необусловленное (P. *asankhata*, Skr. *asamskrta*), оно как объект мышления, подобно *Нирване*. Тогда спросим: возможно ли вообще превращение «когда» буддийского созерцания в его «где», или их замена одного другим? Вполне возможно, но только когда речь идет о пространстве в его первом, относительном аспекте. Ибо в своем абсолютном аспекте пространство не соотносится ни с чем ни положительно, ни отрицательно. И в первую очередь оно никак не соотносится со временем.

1. Сейчас нам необходимо сделать отступление о созерцании, *дхьяне*. Я не созерцатель, а человек обыкновенного, эмпирического мышления и, будучи таковым, могу лишь философствовать о созерцании на основе опыта рефлексии над своим собственным мышлением. Я думаю, что *дхьяна* не является, философски говоря, ни разновидностью йоги вообще, ни даже частью буддийской йоги. Она скорее представляется особым, пока еще не определенным состоянием уже измененного, радикально трансформированного йогой сознания. *Дхьяна* не редуцируется ни к одному из своих элементов. В то же время ее невозможно себе представить ни как сумму составляющих ее элементов, ни менее всего как конкретное содержание (сюжет, картину, ландшафт, текст), возникающее в процессе или в результате созерцания. Возвращаясь к началу нашего текста, к определению Буддхагхоши, мы даже не можем вообразить себе *дхьяну* как завершающую, результирующую фазу сосредоточения сознания, *самадхи*, ибо само это определение предполагает, что там, где имеет место созерцание, *дхьяна*, сознание «уже сосредоточено», одноточечно направлено на объект, предназначенный (точнее, «уже поставленный») для созерцания в данной конкретной («первой», «второй» и так далее) *дхьяне*. Тогда попробуем считать *дхьяну* каким-то особым местом, в котором могут возникнуть какие-то особые факты или события сознания. Здесь возможна аналогия, скажем, с лабораторией, где какие-то физические феномены могут возникнуть только в определенных экспериментальных условиях).

2. Теперь перейдем к конкретизациям созерцания (ни к одному из них, ни ко всем им вместе, как уже было сказано, созерцание не сводится). Во-первых, это — состояние сознания созерцателя, возникающее в пространстве созерцания в момент вхождения созерцателя, скажем, в «первое» созерцание. Но здесь термин «состояние» обозначает совсем не то, что он обозначает в обыденной речи, когда мы говорим «он находится в возбужденном (или, напротив, подавленном) состоянии». Иначе говоря, это — не психологическое (в обычном языке) состояние, но состояние, определяемое в первую очередь (хотя не исключительно) содержанием созерцания, т.е. теми объектами, на которых сосредоточено сознание созерцателя. Но это — особые объекты, мыслимые и представимые (скажем даже сильнее, возможные) только в созерцании и недоступные нормальному мышлению или воображению. Они-то и служат специфически дхьяническими объектами, вещами, образами и понятиями, которые, строго говоря, вообще не имеют смысла вне созерцания. Такими объектами являются, например, *карма* (которую один средневековый буддийский философ назвал «подножным кормом для идиотов»), «поток сознания», «реинкарнация» или даже смерть (ибо она постигается также только в *дхьяне*). Более того, можно утверждать, что вообще все основные буддийские понятия являются *дхьяническими*, т.е. либо выработанными в опыте созерцателя, либо использованными в качестве объектов последнего. Само созерцание является одним из таких объектов, ибо только посредством созерцания созерцания, обычно в порядке обратного вспоминания, созерцатель постигает (и мы можем постичь с его слов) созерцание в его психологическом и содержательном аспектах, не только как оно есть само по себе, но и как свое состояние, состояние созерцающего.

Итак, с момента своего вступления в созерцание и до момента своего выхода из него созерцатель пребывает в пространстве, где одновременно действуют две серии фактов и событий, условно нами классифицируемых на «субъективные» и «объективные». Но кто же этот созерцатель? Мы знаем, что уже с момента вступления в созерцание он исключается из жизни, а говоря терминологически, из континуума сознания, *бхаванги*. Так что с этого момента он — не человек. Его, так сказать, «че-

ловечность» приостановлена — вместе с его полом, социальным статусом, аскетизмом или мирянством — до как бы «возвращения» его сознания в поток жизни. Однако здесь есть одно чрезвычайно важное обстоятельство: даже единственный, хотя бы раз в жизни, момент пребывания в *дхьяне* производит в его сознании изменения столь радикальные и необратимые, что уже до конца своей жизни он останется созерцателем, никогда не будучи в состоянии снова сделаться просто человеком. Он навсегда будет пребывать в состоянии, промежуточном между человеческим и не-человеческим. Более того, только по выходе из созерцания он будет способен объяснить и описать свои обычные психические и умственные состояния, «как они есть» в действительности. Можно даже предположить, что сами эти состояния существуют только в своей, так сказать, *дхьянической* ретроспективе, т.е. после выхода созерцателя из созерцания.

3. Я думаю, что буддийские йоги, мастера созерцания, открыли для себя совершенно новый план существования, не созерцаемый до них ни в какой другой индийской йоге. Но что значит «существование»? В любом случае совсем не то, что это слово (и понятие) значит сегодня в академической философии и в весьма широком спектре употребления — от «человеческого существования» французских экзистенциалистов до квази-философии современных школ логического анализа языка. Оттого мне сейчас и приходится употреблять понятие «существования» в его чисто операциональном значении в качестве «временного заменителя» понятия «становление» в буддийской философии. Или, скажем, еще точнее: «существование» здесь служит условным обозначением того одного момента, в течение которого «продолжается» возникшая мысль (или *дхарма*) до ее мгновенного же исчезновения. Вместе с тем созерцание будет также предполагать внутри себя особое «существование» созерцаемого, т.е. объектов мгновенных созерцаний (таких как в нашем тексте «земля», «труп», «скелет» или «бесконечное сознание»), длящихся в течение одного *дхармического* момента данной («первой», «второй» и т.д.) фазы созерцания. Тогда «новый план» существования, открытый буддийскими созерцателями, — пространство созерцания, в котором эти объекты мгновенно «существуют». Отсюда следует и своего рода двухаспектность *дхьяны*. *Дхьяна* есть одновременно то, что созерцает-

ся, и процесс самого созерцания, или, говоря другими словами, дхьяна является и процессом (хотя бы и мгновенным), и формой, т.е. тем же процессом, но переведенным в пространственную конфигурацию объектов. Это определение нейтрализует различия между тем, что созерцается, кто созерцает, и самим созерцанием — все они сливаются в одном «где» *дхьяны*, «где», которое я условно назвал планом существования. Поэтому же любой вопрос насчет созерцания будет иметь смысл, только если известен и определен план существования для созерцателя, о котором этот вопрос спрашивается.

Так, молодой человек на дороге из Анадхапуры, спрашивающий старейшину Магатиссу, не видел ли тот его жену, находился в плане чувственного существования в момент, когда старейшина пребывал в *дхьяническом* плане. Притом, разумеется, что молодой человек не знал, где он находился, а старейшина знал. Тогда будет ли правильным вопрос: «Является ли молодая женщина, которую видел старейшина, и молодая женщина, которую знал ее муж, той же самой женщиной?» Нет. Вопрос поставлен неправильно, так как объект чувственного восприятия во втором случае и созерцания в первом случае — не есть тот же самый объект. Ведь муж-то видел молодую женщину, а Магатисса — скелет. Но будет вполне возможным предположение, что созерцание (дхьяна) само генерирует свои объекты, как, в нашем эпизоде, оно генерировало мерзкие обломки зубов и скелет. Но что же нам делать с другими обыкновенными, недхьяническими объектами, такими как дорога, молодая женщина, ее муж, да и сам созерцающий старейшина? В моей попытке ответить на этот вопрос я оказываюсь в методологическом зазоре между номинализмом и умеренным («либеральным») берклианским эмпиризмом. Поэтому просто допустим, что «объекты вообще» генерируются в созерцании в порядке их мгновенного совпадения с объектами специфически созерцательными, *дхьяническими*.

В тексте X созерцание описывается как иерархически организованная структура (в которой, кстати, само созерцание занимает место на ступень ниже, чем ее вершина). Мы уже упоминали о том, что Магатисса «из созерцания» мог знать о вещах и фактах, расположенных в этой иерархии ниже созерцания, т.е. о вещах и фактах чувственного мира. Более того,

вполне возможно предположение, что любое знание о своем уровне существования может исходить только из более высокого уровня, в данном случае из уровня, где мысль односточено направлена, ум полностью успокоен и сознание сосредоточено. Отсюда только один шаг до идеи реверсивной эволюции: нормальное мышление и как бы «естественный» ум не могут достичь в своем развитии понимания самих себя как нормальных и даже как мышления и ума. Такое понимание доступно только *дхьяническому* уму и уже радикально трансформированному в созерцании, сверхнормальному мышлению. Только последнее способно видеть «мышление вообще» как не-созерцание, но вместе с тем и как потенциальное созерцание, а любого мыслящего — как потенциального созерцателя.

На основе текста X легко выделить три аспекта *дхьяны*: микрокосмический, макрокосмический и космический. Так, в-----ние старейшиной Магатиссой скелета — это микрокосм *дхьяны*; то, что он созерцает в качестве объектов (как специфически *дхьянических*, так и любых других), — это макрокосм *дхьяны*. Космос же *дхьяны* мы можем себе представить в виде тех абстрактных, «платонических» сфер, на которых сосредотачивается сознание на высших, трансцендентальных уровнях — таких, скажем, как «сфера формы» или «сфера бесформенного».

4. Теперь вернемся к двум феноменам, весьма кратко описанным в тексте X, смерти и *карме*. Мы видим, что Буддхагхоса полностью редуцирует смерть к *карме*. Такая редукция является по определению *дхьянической*, т.е. возможной даже не в созерцании вообще, а в такой его конкретной разновидности, как обратное вспоминание. Ведь даже как перерыв потока жизни, как завершение данного рождения в сознании-связке, смерть — это не просто объект созерцания и не простой отдельный феномен, *дхарма*, но эпифеномен, производный от весьма сложного комплекса феноменов, *дхарм*, через которые в своем обратном вспоминании движется «назад» созерцатель, следуя по цепочке прошлых мыслей от настоящего мгновения к исходным *дхармам* смерти. Именно поэтому объект созерцания здесь — это не собственно смерть, ибо нет такой *дхармы*, как собственно смерть, а смерть, созерцаемая в обратном вспоминании, т.е., строго говоря, «йогическая смерть», только исходя из которой созерцатель, *post factum meditationis*, знает «смерть

как смерть». В этой связи будет буддистически корректным предположение о спонтанном, не индуцированном созерцанием возникновении последней одноточечно направленной мысли, возможно единственной в жизни каждого человека, а не только созерцателя. Собственно, случай такого возникновения и является «дхьянической смертью», но *дхьянической* в смысле спонтанного созерцания, которое, впрочем, может возникать и в других случаях человеческой жизни (в особенности в так называемых «промежуточных состояниях», о которых речь пойдет ниже, и одним из которых является созерцание).

Вообще, параллелизм *дхьяны* и смерти несомненен. Их общая основная черта, по крайней мере в описании Буддхагхоши, — это редукция (а в конечном счете и элиминация) психического. Только в созерцании она распределяется по фазам: так, от первой до четвертой дхьяны происходит удаление таких психических состояний, как «приятное» и «неприятное», «грусть» и «радость», «страдание» и «удовольствие» и т.д., затем последующая их замена нейтральными психическими состояниями. И наконец, полное прекращение всех психических состояний при переходе от четвертой *дхьяны* к трансцендентальным сосредоточениям сознания. Тогда как в случае смерти мы имеем дело с «конечным» перерывом данного существования, жизни или потока сознания.

Теперь, в связи со смертью, одна чисто философская оговорка. Когда мы, говоря о континууме сознания или о данной жизни, словом, о том, что называется *бхаванга*, называем его «естественным», «спонтанным» или «натуральным», то эти прилагательные просто означают «не-дхьянический», «вне созерцания». Иначе говоря, они означают место, пространство возникновения мысли. Тогда всякая мысль может возникнуть как «нормальная» и как «дхьяническая», а всякий мыслящий может мыслить как «просто мыслящий» и как созерцатель. Но эта дуальность мышления и мыслящего сама может быть установлена только в созерцании, а не в нормальном мышлении и только с *дхьянической* точки зрения. Отсюда следует, что, с *дхьянической* точки зрения, все мы живем в двойном мире — жизни и созерцании и сами являемся двойными, «просто живущими» и «созерцающими». Поэтому все события, явления и факты континуума сознания могут найти свое объяснение и описание,

только уже превратившись в содержание того или иного созерцания, только став объектами созерцания той или иной *дхьяны*, но, заметьте, никак не наоборот (т.е. *дхьяна* не релятивна этим фактам и явлениям, только они релятивны *дхьяне*). Тогда смерть (согласно Буддхагхоше, имеющая своей причиной *карму*) в данном континууме сознания может быть, опять же *дхьянически*, переобъяснена следующим образом.

Во-первых, континуум сознания в нашем определении смерти не является чьим-либо континуумом в привычном для нас смысле, когда мы говорим «его жизнь», «ее жизнь», «моя жизнь», т.е. в смысле, когда континуум одного (человека, бога, животного и т.д.) противопоставлен континууму другого. Ибо с *дхьянической* точки зрения, один континуум противопоставлен другому континууму, или третьему, четвертому и т.д. Но противопоставить их может только созерцатель, знающий эти континуумы и одновременно их наблюдающий.

Во-вторых, каждый континуум сознания созерцается двумя различными образами: как относительное единство всех своих одновременно возникающих феноменов, *дхарм*, и как относительное единство вневременной, диахронической последовательности первых относительных единств или синхронных срезов континуума сознания. Если же взять один данный континуум сознания в целом, то он не возникает и никогда не возникал; более того, нет времени, когда бы его не было или когда его не будет. Я думаю, что на основании этой последней идеи в позднейших (тантристских) школах буддийской философии возникла концепция времени как времени относительно одного и того же континуума сознания.

В-третьих, в своем диахроническом аспекте континуум сознания созерцается как серия или последовательность отдельных рождений, становлений или жизней, или, может быть, будет точнее сказать, что континуум сознания — это своего рода поток, протекающий через бесчисленное множество жизней или становлений, отделенных друг от друга перерывами смерти, которыми отмечен конец одного рождения и начало другого — внутри одного и того же континуума.

5. Согласно Буддхагхоше, именно действие *кармы* является непосредственной причиной смерти как перерыва в континууме сознания, *бхаванге*. Но действие какой кармы? В тексте X

упоминается особая разновидность *кармы*, ответственная за само перерождение или рождение. И когда действие, эффект этой разновидности иссякает, истощается, то процесс жизни замедляется и вот-вот остановится. Тогда говорят «он умирает», «вот уже брезжит следующее рождение». А иногда еще, чтобы покончить с темой, — «все это — карма». Таково обыкновленное вульгарное понимание *кармы*. Вульгарное в смысле «не-дхьяническое», ибо оно не основано на конкретном опыте созерцания данного факта смерти и его кармической причины. Однако утверждать, что все, что случается в жизни или сознании, — это карма, будет непростительной банальностью. Ибо только сознание созерцателя в момент вступления в созерцание, *дхьяну*, и выключения его самого из потока жизни обратно вспоминает смерть и ее кармическую причину. Но созерцание *кармы* возможно только постольку, поскольку сознание созерцателя в этот момент *не-кармично*. Оно не кармично, во-первых, в том смысле, что внутри созерцания (как, впрочем, и внутри любого другого промежуточного состояния, о чем ниже) мышление полностью утрачивает свою кармическую действенность в отношении будущего. Во-вторых, оно не кармично в том смысле, что само не подвержено действию *кармы* прошлых рождений. Иначе говоря, сознание созерцателя — это сознание, созерцающее смерть и *карму* из места, где нет смерти и *кармы*. Именно из этого места (т.е. из *плана созерцания*) смерть и сознание возвратились в буддийское философствование уже на правах полноценных «платонических» категорий. Однако, несмотря на свой общий дхьянический источник, смерть и карма весьма различны как феноменологически, так и эпистемологически.

Начнем с феноменологии. Строго дхьянически, смерть — не феномен, *дхарма*, а эпифеномен обратного вспоминания смерти. Соответственно как объект созерцания она «существует» только в пространстве созерцания. Но как феномен данного континуума сознания, который продолжается в данном рождении, смерть — это событие, которое абсолютно определенно произойдет в будущем. Тогда можно было бы заключить все сказанное о смерти словами: смерть есть там, где есть сознание внутри континуума сознания. К этому в порядке комментария можно было бы добавить, что смерть — это такое состояние сознания, которое может быть осознано либо обыкновенным,

естественным образом как эмпирически постигаемый феномен, либо дхьяническим образом, как эпифеномен *кармы*, постигаемый только в опыте созерцания. Однако *карма* не является ни феноменом, ни эпифеноменом. О ней невозможно мыслить как об отдельно возникающей или исчезающей *дхарме*, ибо (по крайней мере в буддийской философии *Абхидхармы*) она является по преимуществу категорией отношения. Или, если сказать строго эпистемологически, *карма* — это такой способ интерпретации событий, фактов и феноменов, который сам не может быть редуцирован ни к одному из них, ни ко всем им, вместе взятым. По существу, именно таким образом и понимал *карму* Буддхагхоша в X, 4. Такая чисто эпистемологическая позиция в отношении *кармы* нисколько не помешала ни Буддхагхоше, ни другим великим буддийским учителям трактовать *карму* и противоположным, чисто натурфилософским образом, живо напоминающим трактовку таких феноменов, как «гравитация», «масса» и «энергия» в европейской натурфилософии XVII—XIX вв. н.э. В такой натурфилософской трактовке *карма* — это фактор, производящий отношение каузальности между двумя феноменами, *дхармами*, мыслями таким образом, что возникновение второго из них выводится наблюдающим их сознанием созерцателя из возникновения первого. Это операциональное определение может философски «работать» только при учете ряда ограничивающих условий, из которых основными являются следующие.

[1] Первое, самое главное и тавтологичное уже сказанному выше о *карме*, смерти и *дхьяне*. Ведь определяя *карму* как способ объяснения сознанием наблюдающим два феномена в их (причинном) отношении друг к другу, я тем самым утверждаю (или, по крайней мере предполагаю), что, как идея, концепт *кармы* имеет смысл только в присутствии «третьего» сознания. Заявляя, что способностью постижения, или ведения, *кармы* сознание обладает только в созерцании, *дхьяне*, я тем самым утверждаю, что *карма* мыслима только в пространстве, плане созерцания, вне которого ее просто нет. А отсюда один шаг до гораздо более радикального вывода о том, что *карма* — это отношение не между двумя феноменами, *A* и *B*, а между тремя: *A*, *B* и *Y*, где *Y* — это феномен созерцания этого отношения как кармы по схеме $(A \rightarrow B) \leftarrow Y$. Тогда, как эпистемологически выте-

кает из предыдущего объяснения, знание о *карме* доступно только в созерцании, которое само *не-кармично* (т.е. не производит *кармы* и не подвержено ее действию), и в конечном итоге относительность, релятивность *кармы* заключается в том, что *карма «существует» только в отношении обратного вспоминания* (это отношение и обозначено стрелкой « \leftarrow » в приведенной выше схеме). Иначе говоря, она как бы «имеет место» только в *дхьяническом* плане существования.

[II] Второе ограничивающее условие. Кармический эффект феномена а в феномене В — заметьте, оба феномена принадлежат тому же континууму сознания! — отделен от первого феномена (так сказать, причины) по крайней мере одним рождением. В этой связи такие феномены, *дхармы*, как «рождение», «другое рождение», «реинкарнация» и т.д., сами являются результатом действия *кармы*. Но сказанное никак не относится к континууму сознания, ибо он не возникает, не прекращается и таким образом *не-кармичен* по определению.

[III] Третье ограничивающее условие относится к пониманию *кармы* как по преимуществу натурфилософского концепта. Итак, если исходить из идеи *кармы* как каузального отношения двух (по крайней мере) феноменов а и В (оставив пока у в стороне), то возникает вопрос: является ли то, что мы называем «карма», неким имманентным свойством самих феноменов, *дхарм*, благих, дурных и нейтральных, свойством производить эффект, соответственно благой, дурной или нейтральной, в других феноменах? Или напротив, *карма* — это то, что генерирует своего рода «силовое поле», в котором одни феномены получают способность давать положительный, отрицательный или нейтральный эффект в других феноменах. На этот счет в буддийской философии не было единого мнения. То, что сказано о *карме* в X, явно говорит в пользу второго тезиса. В то время как знаменитое начало Дхаммапады (см. выше текст VII) более или менее определенно поддерживает первый тезис. Но так или иначе, *карма* в тексте X есть всегда там, здесь, во мне, в тебе, в нем — т.е. везде; где бы кто что ни думал, ни говорил или ни делал (у нас — феномен А), *карма* только ждет, чтобы «выскочить» в виде того или иного эффекта (в феномене В), чтобы причинить боль или удовольствие в том же континууме сознания. Или мы могли бы сделать еще один шаг и предположить,

что карма «только ждет» появления феномена *B*. Тогда буддистически было бы правильным сказать также, что «естественным местом» действия кармы является континуум сознания.

[IV] Четвертое ограничивающее условие относится к времени кармы. Дело в том, что превращение феномена *a* в феномен *B* не мгновенно. Это объясняется необходимостью, так сказать, «созревания» кармического эффекта (Р. и Skr. *vipāka*) в течение времени, когда последний пребывает в латентном состоянии. Это, собственно, и есть «кармическое время», единицей которого является одно рождение или перерождение в данном континууме сознания. Если объектом созерцания является «обратное вспоминание кармы», то точкой отсчета времени будет настоящий момент созерцания, откуда можно говорить о прошлых и будущих рождениях; и только в этом смысле о прошлом и будущем вообще (здесь настоящее определяется как данный момент созерцания). Отсюда же может следовать, что время — это время, отделяющее кармическую причину а от кармического эффекта В. т.е. время латентной кармы. Но, как уже было сказано, это — концепция времени в отношении одного данного континуума сознания.

В рассмотрении буддийской концепции кармы нам необходимо помнить, что эта концепция в различных школах получает разные, а иногда и противоречащие друг другу истолкования, особенно когда речь идет о том, что я здесь назвал ограничивающими условиями.

6. Сознание-связка (Р. *patisandhi*) в X, 5 является особенно важным, если не решающим, для нашего понимания кармы в ее отношении к сознанию. Согласно Буддхагхоше, именно сознание-связка непосредственно определяется кармой. Оно является единственным звеном, связывающим одно рождение с другим, тем самым обеспечивая относительное единство данного континуума сознания. Последний же без сознания-связки мгновенно бы распался на миллионы континуумов. В то же время не будем забывать, что только благодаря перерывам в континууме сознания, главный из которых смерть, все рождения (или перерождения) являются различными существованиями (а в известном смысле и «сущностями!»), отделенными друг от друга промежутками кармического времени.

Возвращаясь к *карме* в ее эпистемологическом аспекте, т.е. как к способу понимания отношения между феноменами, созерцаемыми в *дхьяне*, отметим один весьма философски интересный момент. Кармическое объяснение связи двух феноменов, *A* и *B*, возможно только при условии, что настоящий феномен, *B*, созерцается как причинно обусловленный прошлым феноменом, *A*. Притом что кармическое объяснение будет невозможно, если прошлый феномен, *A*, созерцается как причинно обуславливающий настоящий феномен *B*. Различие этих двух случаев станет ясным, если мы примем во внимание, что здесь мы имеем дело с особым случаем созерцания, с обратным воспоминанием, настоящий момент которого совпадает с настоящим моментом вспомненного феномена, иначе говоря, «вспоминная» в сознании вспоминающего совпадает с «будучи вспоминаемым» вспомненного. Тогда последний является «прошлым» только в смысле «вспомненным», т.к. фактически он созерцается в настоящем времени совпадения, которое можно условно обозначить как «настоящее время прошлого». Ибо в обратном воспоминании созерцатель идет от своего настоящего назад, к «настоящему» прошлого феномена, ибо таково направление созерцания в обратном воспоминании.

7. Но остается каверзный вопрос: а не является ли то, что древние буддийские учителя называли *кармой*, результатом или эффектом обратного воспоминания или созерцания, т.е. феноменом, не существующим за пределами параллельного нашему дхьяническому космоса? В одном из следующих семинаров я попытаюсь ответить на этот вопрос. Сейчас же ограничусь кратким замечанием: в текстах Палийского Канона прослеживается четкая тенденция к тому, что я в шутку называю «дхьяническим детерминизмом». Суть его в том, что созерцаемый феномен рассматривается (созерцателем) по выходе из созерцания как феномен, этим созерцанием детерминированный. Детерминированный или генерированный? Эти два слова могли бы считаться в контексте комментария Буддхагхоши синонимами, но ведь генерирование предполагает какую-то еще не введенную в философский оборот нашего текста энергию, необходимую для генерации мыслей, объектов мыслей и даже мыслителей. Только когда появилась буддийская концепция сверхъестественной дхьянической энергии (где-то между II в.

до н.э. и II в. н.э.) дхьянический план существования стал трактоваться как план генерации созерцателем, точнее, план, где созерцатель воссоздавал, конструировал в своем созерцании особые искусственные объекты (в том числе и живые существа). С течением времени идея генерации стала одной из основных идей буддийского тантризма.

Однако, если мы попытаемся в нашем, не-дхьяническом философствовании экстраполировать идею дхьянической генерации на сферу нормального сознательного опыта, то результатом такой попытки может явиться одна несколько странная идея, а именно: каждый объект нашего знания — будь то факт, событие или вещь — является в принципе неопределенным в отношении и того, возник ли он спонтанно или был генерирован в созерцании; это знать может только созерцатель. Чтобы понять такую идею дхьянической неопределенности, нам надо будет сначала избавиться от глубоко укорененного философского предрассудка о «вещи в себе» и «объективно (вне нас) существующей действительности». Но одного избавления от квазионтологических установок недостаточно. В лучшем случае мы придем к обновленной версии средневекового номинализма. Я думаю в этой связи, что нам будет прежде всего необходимо изменить направление феноменологической «стрелы» в нашем мышлении о *дхьяне*.

Вернемся к эпизоду со старейшиной Магатиссой в X, 2. На вопрос мужа молодой женщины старейшина отвечал из того что совершившегося «прошлого» своего созерцания скелета. Но старейшина не видел молодую женщину как скелет, ибо он уже создал скелет в качестве объекта созерцания. Поэтому сказать: то, что муж видел как молодую женщину, Магатисса видел как скелет, — было бы феноменологически тривиальным. Ибо на самом деле то, что видел муж, и то, что созерцал Магатисса, — это два различных объекта, а не один и тот же объект, видимый с двух различных точек зрения или двумя различными людьми. И их различие прежде всего в том, что первый

возник в нормальном мышлении мужа, авторой генерирован в созерцании старейшины. И эти два объекта никак не могут быть редуцированы к одному объекту, называемому «молодая женщина», потому что такого объекта просто нет. Таким образом феноменологическим определением объекта мысли здесь

будет: объект мысли — это образ, каковым эта мысль возникну или, если речь идет о созерцании, способ, каким она вместе с ее объектом (а иногда и «мыслителем») была генерирована. Это определение дано на основе измененного направления «феноменологической стрелы», редукция уже не следует по проторенному пути от «прошлого» к его «настоящему», но направлена от «настоящего» нашего мышления (или мышления Буддхагхоши, который, конечно, был и созерцателем) к «немедленному прошлому» другого мышления, объект которого нами сейчас и исследуется.

Здесь необходимо сделать два уточнения. Первое, когда мы говорили о принципиальной неопределенности объектов, внешних сфере созерцания, то имелось в виду, что «внешний» — это «созерцаемый в *дхьяне* как не-дхьянический». Поскольку только из *дхьяны*, с точки зрения *дхьяны*, можно знать, дхьянический ли данный объект или нет. В то время как с точки зрения нормального сознания можно только знать, нормальный ли данный объект или нет. Заметим при этом, что «не-нормальный» еще не значит «дхьянический». Второе уточнение — насчет употребления нами термина промежуточный в отношении дхьянического плана. Ибо только в применении к *дхьяне* этот термин приобретает свой феноменологический смысл и начинает широко использоваться в самых различных буддийских контекстах: психологических, этических, космологических и т.д. Отметим основные моменты феноменологии промежуточности созерцания, *дхьяны*.

[I] Первый момент. *Дхьяна* промежуточна прежде всего в том смысле, что она не-альтернативна никакому другому плану сознания. Вообще, альтернативность свойственна нормальному, не-дхьяническому сознанию. *Дхьяна* же, напротив, не противопоставлена ничему, но скорее синтезирует все другие планы сознания, созерцая их как частные случаи самой себя. Тогда в этой связи даже дхьяническая генерация объекта мысли не противопоставлена в *дхьяне* возникновению объекта, поскольку, с точки зрения *дхьяны*, возникновение является одним из случаев генерации.

[II] Второй момент. *Дхьяна* промежуточна также и в мифологической космологии раннего исторического буддизма: созерца-

ние созерцает свои объекты и самое себя в промежуточной дхьянической сфере, которая расположена между чувственным миром и миром, созерцаемым в трансцендентальном сосредоточении сознания. Последний имеет своим основным признаком отсутствие мышления, из чего вытекает и отсутствие времени (этот мир, таким образом, является миром чистого пространства).

[III] И наконец, *дхьяна* промежуточна антропологически. Человек-Созерцатель, *homo meditator* — не альтернативен обыкновенному человеку даже в том смысле, в котором последнему представляется альтернативным Человек-Аскет, *homo asceticus*. Это так, потому что Человек-Аскет и просто человек, *homo sapiens*, оба находятся в чувственном мире и обыкновенный человек способен распознать аскета, сколь бы необыкновенным ни было поведение последнего. Но человек-созерцатель не может быть узнан как созерцатель не-созерцателем. Не-созерцатель не может даже сказать «здесь нет созерцателя», ибо он не осознает «здесь» как место своего плана (уровня) сознания. Отсюда можно сделать вывод, что для другого, не-созерцателя, созерцатель не является ни созерцателем, ни просто человеком. Однако еще интереснее тот факт, что для созерцателя принципиально не может быть «другого», ибо созерцатель — как об этом уже говорилось выше — дхьянически слит с объектом созерцания, будь то человек, божество, животное или неодушевленный предмет. Тогда, говоря феноменологически, *homo meditator* — не человек, поскольку его человечность не распознаваема другими, а его человеческое самосознание приостановлено, по крайней мере, пока он погружен в созерцание. Более того, если принять в расчет его будущие рождения, то и они оказываются не-человеческими, а божественными, либо «бесформенными».

7. Суммируя все сказанное в этом семинаре о *дхьяне*, мы могли бы сделать вывод о том, что вместе с открытием параллельной дхьянической вселенной мастера буддийской йоги открыли и то, что сознательно себя исключает из своего «естественного» потока жизни и континуума сознания. Иными словами, они открыли Человека-Созерцателя, который как бы приостановил свою человечность в настоящем рождении и предопределил не-человечность своих будущих рождений. Они

нашли в своем созерцании никем еще не веданного «временного человека». Этот «временный человек» является «переменной» *дхьяны* (каковой является и любой другой объект созерцания). Именно в качестве такой «переменной» созерцатель не является, строго говоря, ни теоретиком, ни, менее всего, практиком постигнутого им в созерцании Высшего Знания. Созерцатель — это личность, которая созерцает объекты мышления, о которых другие думают (или не думают), а созерцание — это поле радикально измененного йогического сознания, поле, которое генерирует как объекты для созерцания, так и созерцателей. Созерцание же может созерцаться как промежуточный, «объективно-субъективный» план существования, план, в котором генерируются феномены, сами являющиеся проекциями дхьянического (т.е. радикально трансформированного созерцанием) сознания.

Я рискнул бы предположить, что открытие дхьянического плана сознания берет свое начало в очень древней индийской практике сосредоточения сознания, *самадхи*. Буддийские мастера сосредоточения сознания были, возможно, первыми, кто обнаружил, что эта практика приводит к изменениям как в сосредоточенном сознании, так — и это самое главное — в объектах его сосредоточения. Изменениям столь радикальным, что измененное сознание — это уже не то сознание, а измененные объекты не те, какими они были до изменения. Но буддийские созерцатели в ходе развития дхьянической практики разработали особую технику меморизации объектов созерцания. Эта меморизация была как зрительной, слуховой, так и чисто умственной, эйдетической.

Можно также предположить, что основные дхьянические формулы (P. *mātikā*, Skt. *mātrka*) и краткие формулировки, зафиксированные в устных текстах, легли в основу для раннего буддийского философствования. Вообще же то, что мы сейчас называем буддийской философией, является набором понятий, постулатов и определений, которые были либо придуманы при выходе из созерцания, либо были объектами созерцания, либо тем и другим вместе. Одним из последствий этого является, например, отсутствие в буддийской философии такой банальнейшей оппозиции, как «практика / теория», ибо практика здесь понимается как по преимуществу практика созерцания,

а теория фактически составляет одно с Высшим Знанием или Мудростью (*P. pannā*, Skr. *prajñā*), также исходящей из опыта созерцания.

8. Рассуждая об измененном сознании созерцателя, мы должны особо выделить одну чисто психологическую черту, отличающую созерцателя от не-созерцающего человека: созерцатель живет в особом временном режиме. Нормальный не-созерцающий человек живет в настоящем времени своего мышления, всегда направленного на немедленное будущее. Мышление же созерцателя, «вернувшегося» из созерцания, точнее, вышедшего из «момента настоящего» своего созерцания, всегда направлено на немедленное прошлое созерцания. Это мышление не знает мыслей о будущем. Так созерцатель, живущий совсем рядом с нами, в том же месте и времени, не живет в нашем настоящем и не делит с нами мыслей о будущем.

9. Теперь последнее философское замечание. Хотя созерцание в его «мгновенном настоящем» не подвержено *карме* и не производит кармическое действие, оно все же возникает в порядке Взаимообусловленного Возникновения. Но поскольку в *дхьяне* генерирование преобладает над спонтанным возникновением (положение, сыгравшее важнейшую роль в философии буддийского тантризма), постулат о Взаимообусловленном Возникновении фигурирует в *дхьянических* контекстах с оговорками и ограничениями.

10. Уже почти закончив рассуждение о *дхьяне*, я спрашиваю: «Так или не так?» И отвечаю: «Не так». В моем рассуждении нет меня самого как действующего лица (*persona dramatis*) рассказа о созерцании. Ведь рассуждая о *дхьяне* в терминах и формулировках моего философского подхода к ней, как к особой, теоретической когнитивной структуре, я в то же самое время веду себя (рассуждаю, объясняю, говорю, пишу) определенным образом — безусловно, по определению иным, чем образ поведения созерцателей или Буддхагхоши. Концепция образа поведения, общего для определенной группы людей и относительно стойкого в своих основных чертах на определенном отрезке исторического времени, появилась во второй половине XIX в. — начале XX в. и стала существенным элементом методологии таких дисциплин, как антропология и социальная психология. Сам такой обобщенный образ поведения получил название

«этос», а метод стал называться «этологией» (оба термина были сначала введены немецким санскритологом Фридрихом Штенцлером, а потом переосмыслены в антропологии Брониславом Малиновским и Грегори Бейтсоном).

Разумеется, что, занимаясь буддийским созерцанием, я исхожу прежде всего из основных постулатов структуры «современного научного знания». Сколь бы критическим ни было мое отношение к этим постулатам, они во многом остаются определяющими мой этос, даже если степень их воздействия на него значительно меньшая, нежели степень воздействия постулатов дхьянической структуры знания на этос буддийских созерцателей. Итак, рефлексирю над своим этосом в его сравнении с этосом *дхьяны*, я нахожу этос *дхьяны* чужим и странным. Замечательно, что он и индийским современникам казался весьма странным, гораздо более странным, чем, скажем, этос джайнских аскетов-дигамбаров, несмотря на все крайности их аскетического поведения. Не говоря уже о том, что и в глазах буддистов-мирян *homo meditator* был в сравнении с монахом-аскетом чем-то совсем необычным (хотя нередко тот и другой совпадали в одной личности). Рискну сформулировать свое, пока гипотетическое, объяснение «странности» образа жизни и поведения буддийского созерцателя:

Как когнитивная (и в известном смысле теоретическая) структура сознания, *дхьяна*, ко времени возникновения раннего исторического буддизма, достигла значительной сложности. Сложности как в смысле большого количества составляющих ее элементов (а также понятий и терминов, обозначающих эти элементы), так и в смысле трудности выведения этих элементов из первичных постулатов буддизма или редукции их к последним. Уже в ранних дхьянических текстах четко отражается напряжение между когнитивной структурой *дхьяны* и ее выполнением в конкретных актах созерцания. Я думаю, что здесь одновременно стало возникать также и дополнительное напряжение между дхьяническим и не-дхьяническим поведением самого созерцателя. С течением времени всевозрастающая сложность когнитивных дхьянических структур (иногда доходящая до степени эпистемологического абсурда) заставляла искать пути к разрешению этого напряжения. Такими путями, видимо, являлись классическая *Ваджраяна*, весь так

называемый «новый тантризм» в Тибете и, в конце концов, дзен-буддизм.

Никак не отрицая уникальность человеческого состояния, *дхьяна* ставит под сомнение абсолютность феномена человека во вселенной. Итак, человеческое состояние — релятивно дхьяне (как, впрочем, божественное, животное и всякое другое мыслимое состояние живого существа). Условия человеческого существования полностью нейтрализуются в *дхьяне*, превращаясь в частные случаи не-дхьянического существования.

Наконец, возможное, хотя и не обязательное, общефилософское заключение. В учении о *дхьяне*, в изложении Буддхагхоши и других комментаторов, мы переходим от ограниченного не-дуализма (типа «всё — это *дхармы*», «все *дхармы* умственные», или «всё — это проявления умственной энергии, кроме которой ничего нет») — к ограниченному дуализму двух сознаний, дхьянического и обыкновенного, и, соответственно, двух умпостигаемых планов существования или миров.

ТЕКСТ XI. АНУПАДА-СУТТА¹:

РАЗНЫЕ СОСТОЯНИЯ

СОЗНАНИЯ², РАССМАТРИВАЕМЫЕ ОДНО ЗА
ДРУГИМ В ПОСЛЕДОВАТЕЛЬНОСТИ ИХ
ВОЗНИКНОВЕНИЯ В ЧЕТЫРЕХ ДХЬЯНАХ
И ПЯТИ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫХ СФЕРАХ

[0] Так я слышал. Однажды, когда Господь пребывал в Шравасте, в роще Джета, что в парке Анатхапиндады, вот что сказал он собравшимся вокруг него монахам: «Велика мудрость Шарипутры, о монахи. Широка его мудрость, чего она только не охватывает. Радостна его мудрость, о монахи. Полмесяца проникал³ он в дхьянические состояния в одно за другим по мере того, как они пред ним возникали⁴. Итак, о монахи, Шарипутра, полностью отстранив себя от чувственных удовольствий и избавившись от не-благих дхарм, вошел в первую дхьяну⁵. Эта дхьяна сопровождается «приложением мысли», «поддержанием мысли», а также радостью и наслаждением, порожденными полным отстранением.

[1] Таковы состояния сознания в первой дхьяне. Во-первых, те, что непосредственно предшествуют вхождению в нее, либо сопутствуют этому вхождению. Это: (1) приложение мысли, (2) поддержание мысли, (3) одноточечность мысли, (4) радость и (5) наслаждение — всего пять состояний сознания. Во-вторых, это пять агрегатов, *скандх*, индивидуального существования: (6) контакт (или осязание), (7) эмоции, (8) восприятие, (9) воление и (10) ум (или сознание)⁶, которые остаются еще от времени до вхождения в первую дхьяну. В-третьих, это шесть состояний сознания, которые, сами по себе будучи благими дхармами, могут как возникать естественным образом, так и развиваться йогическим упражнением. Это: (11) рвение, (12) решительность, (13) энергичность, (14) памятование, (15) равность и (16) внимательность. Всего состояний сознания в первой дхьяне тогда будет шестнадцать. В эти состояния и впа-

дал Шарипутра в одно за другим по мере их возникновения⁷. Знал он их возникающими, знал уже возникшими, знал исчезнувшими. Вот так понимал он эти состояния: "Не быв, начинают они становиться. Только став, исчезают". Сам же он в отношении к этим состояниям оставался равнодушным, отстраненным, непривязанным, независимым. Ибо ум его был свободен от пут. И вот еще как понимал Шарипутра эти состояния: "О, есть же еще одно избавление⁸, что за пределами (всего) уже достигнутого⁹. Подтверждаю — есть"¹⁰.

[II] Тогда, о монахи, он останавливает приложение и поддержание мысли [(1) и (2)] и пребывает во второй дхьяне. Состояния сознания в ней — это: (1) спокойная уверенность, (2) установленность ума¹⁰, (3) одноточечность мысли [также (3) в первой дхьяне]. В ней нет (1) и (2) первой дхьяны, но остаются ее (4) и (5) под теми же номерами. Опять же в ней есть те же пять скандх, а также состояния (11) — (16), фигурирующие под теми же номерами. И эти шестнадцать состояний второй дхьяны Шарипутра знал не возникшими, возникающими и исчезающими.

[III] Потом, о монахи, Шарипутра приостанавливает радость и наслаждение [(4) и (5) в I и II] и пребывает в третьей дхьяне. В третьей дхьяне он упражняет обратное вспоминание¹¹ [I—II, (15)] и все ясно осознает [III, (17)]¹². Но он еще способен чувствовать телесное удовольствие [I—II, (5)]. Остальные же состояния в третьей дхьяне будут такими же как и в первой и второй. И так далее...

[IV] Теперь, о монахи, Шарипутра, покинувший удовольствие, равно как и страдание, оставивший позади себя радость и горе, веселье и грусть, входит в четвертую дхьяну. В ней нет ни страдания, ни удовольствия. В ней есть чистота обратного вспоминания [IV, (18)], порожденная полной невозмутимостью. Другие состояния в четвертой дхьяне — это равенство [I—III, (15)], чувство ни страдания, ни удовольствия, ни приятного, ни неприятного [IV, (19)] и полная беззаботность ума [IV, (20)]¹³. Остальные же состояния сознания здесь будут, как в первых трех, и так далее...

[V] Наконец, о монахи, когда полностью оставлены позади форма и восприятие формы, чувственное восприятие, восприятие [т.е. состояния сознания (6)-(10)], тогда Шарипутра, осознающий, что «пространство бесконечно», входит в сферу

бесконечного пространства. Состояния сознания этой сферы таковы: восприятие сферы безграничного пространства [V, (21)], одноточечность мысли [I—IV, (3)], а также все остальные перечисленные в первых четырех дхьянах.

[VI] Затем Шарипутра выходит за пределы сферы бесконечного пространства и, осознавая, что «сознание бесконечно», входит в сферу бесконечного сознания. Состояния сознания этой сферы таковы: восприятие сферы бесконечного сознания [VI, (22)], одноточечность мысли, а остальные — как в четырех дхьянах и т.д...

[VII] Затем, покинув сферу бесконечного сознания и осознав, что «ничего нет», Шарипутра вступает в сферу ничто, состояниями сознания которой являются восприятие сферы ничто [VII, (23)] и одноточечность мысли. А остальные опять же, как в четырех дхьянах и т.д...

[VIII] Но и сферу ничто Шарипутра покидает и входит в сферу ни восприятия, ни не-восприятия. Там он пребывает, а, выйдя из нее, созерцает прошлые дхармы, те, что исчезли, ушли из становления. Так он осознает: "Воистину, не быв, эти дхармы возникли. Возникнув, исчезли, ушли"¹⁴. И были ему абсолютно безразличны все они, ни отталкивали они его и не притягивали.

[IX] Уйдя из сферы ни восприятия, ни не-восприятия, Шарипутра достиг сферы прекращения восприятия и чувствования. И все его умственные помрачения и притоки были уничтожены его всепроникающей Мудростью. И осознав свое достижение, спросил: "А есть ли еще избавление далее того, что достигнуто?" Ответил: "Нет, далее нет"¹⁵. О монахи, если можно о ком-то сказать, что он достиг совершенства в благородстве поведения, благородстве сосредоточения сознания и в благородстве мудрости¹⁶, то это должно быть сказано о Шарипутре. И еще, о монахи, если и можно о ком-то сказать, что он — сын Господа, Будды, рожденный из груди Будды, из уст Будды, рожденный из Дхармы, созданный Дхармой, наследник Будды в Дхарме, не по плоти, не в плотских вещах, то следует это сказать о Шарипутре. О монахи, Шарипутра — тот, кто продолжает вращать Колесо Дхармы, которое начал вращать Так Ушедший».

Вот что Господь сказал монахам. И возрадовались они его словам.

¹ Majjhima-Nikāya. The Middle-length Discourses of the Buddha / Transl. by Bhikkhu Nānamoli, ed. and revised by Bhikkhu Bodhi. Boston Mass.: Wisdom Publications, 1995. P. 899-902.

² «Состояние сознания», т.е. *дхармы*. Здесь термины практически синонимичны.

³ «Вникание» или «интуиция» (P. *vipassanā*), здесь — частный случай созерцания вообще (P. *anupassanā*). Вникание характеризуется конкретностью и детальностью в рассмотрении объектов созерца-

⁴ Имеется в виду буддийская классификация *дхарм* по общему кармическому признаку на благие, неблагие и неопределенные.

⁵ Подробнее в X. Здесь особенно важно иметь в виду обратный эффект созерцания: *дхармы*, в возникновение и исчезновение которых вникал Шарипутра, возникали и исчезали только тогда, когда он их созерцал в одной из *дхьян*.

⁶ «Одноточечность мысли» здесь синонимична сосредоточению сознания, *самадхи* (подробнее см. X). Состояния (6)-(10) соответствуют пяти агрегатам, *скандхам* индивидуального существования. Только вместо формы (или тела) здесь — «контакт», «соприкосновение» (P. *phassa*, Skt. *sprsa*), а вместо *санскар* — «воля», «воление» (P. и Skt. *cetanā*). Состояния (11)-(16) являются как бы дополнительными, поскольку они реализуются конкретно, внутри данной *дхьяны*.

⁷ Проникание в *дхармы* «по одной», «в одну за другой», возможно, является особым способом *дхьянического* рассмотрения, практикуемым Шарипутрой.

⁸ «Еще одно» — в смысле относящееся к следующей *дхьяне*.

⁹ «Достигнутого», точнее — культивированного, отработанного. Культивирование (P. и Skt. *bhāvanā*) имеет два значения. В первом значении — это термин, обозначающий в принципе все методы и способы буддийского созерцания, *дхьяны*, и почти синонимичный *дхьяне*. Во втором, более частном значении — это особые созерцательные практики совершенствующие ум, делающие его пригодным («зрелым») для йоги, но практики прежде всего зрительного, визуального созер-

¹⁰ «Установленность» или «установление ума» (P. *ekodibhāva*) — йогическое внимание, устанавливающее направление и границы умственной активности йога.

¹¹ «Обратное вспоминание» (подробно выше, в IX). Интересно заметить, что здесь оно фигурирует (во второй и третьей *дхьяне*) как одно из дополнительных состояний сознания.

¹² Осознание здесь несет чисто *дхьяническую* функцию.

¹³ «Беззаботность ума» (P. и Skt. *anābhoga*) предполагает прекраще-

ние умственного напряжения и волевых усилий.

¹⁴ Эта фраза является своего рода «йогической формулой», завершающей созерцание *дхарм*, поскольку она является концентрированным описанием двух универсальных состояний всех феноменов вселенной.

¹⁵ «Нет», поскольку все достижения уже завершили в архатстве Шарипутры.

¹⁶ Эта фраза отражает традиционное разделение Учения (*Дхармы*) Будды на мораль, мудрость и созерцание.

СЕМИНАР XI

ДХАРМЫ В ПРОСТРАНСТВЕ СОЗЕРЦАНИЯ
ОТНОШЕНИЕ ДХАРМ И ДХЬЯНЫ- ОСНОВНОЕ
СОДЕРЖАНИЕ АБХИДХАРМИСТСКОЙ
ФИЛОСОФИИ

ДХЬЯНА КАК СИНТЕТИЧЕСКАЯ
АПОСТЕРИОРНАЯ ФИЛОСОФСКАЯ
КАТЕГОРИЯ

(о) Эта маленькая сутра является самым кратким и, может быть, самым ранним изложением философии *Абхидхармы*. В предыдущем семинаре *дхьяна* подробно рассматривалась как особое пространство порождения мыслей с их объектами. В конце отмечалось, что есть такие мысли (с их объектами), такие умственные состояния и состояния сознания, словом, такие *дхармы*, которые возникают или генерируются только в *дхьяне*, т.е. только в качестве объектов созерцания. В этой же сутре распределение дхарм по ступеням созерцания предполагает: все то, что возникает, все мыслимые феномены (т.е. все *дхармы*) могут быть мыслимы как дхармы только в созерцании, *дхьяне*. Отсюда следует, что и центральная идея буддизма, *дхарма*, является по своему определению идеей дхьянической.

Однако, если все *дхармы* возникают как дхармы только в дхьяне, тогда последняя может рассматриваться, в свою очередь, не только в качестве места йоги — в том смысле, в каком обратное вспоминание нами рассматривалось, как если бы оно было временем йоги — но и в качестве своего рода «суперпространства» всякого мышления вообще. Суперпространства, в котором происходят, произойдут или уже произошли все события, факты и ситуации. Такое суперпространство мы могли бы себе представить как дополнительное к «нормальному» или внешнему пространству, подобно тому как время йоги было нами воображено как дополнительное к нашему «нормальному» времени, времени нашего обыкновенного мышления. И как об этом уже было сказано в предыдущем семинаре, *дхьяна* образует «параллельный космос» буддийской мифологии, ее

«вторую» вселенную. Только из этой «второй» вселенной обычно, повседневно видимая и мыслимая «первая» вселенная может быть видима и мыслима как она есть, во всей множественности и сложности составляющих ее микрокосмических, макрокосмических и космических вещей, фактов и событий.

Выше мы подробно говорили о промежуточности *дхьяны*, о том, что она всегда — между. Между возникновением и генерированием. Между сознанием и не-сознанием. Между феноменальным миром, *сансарой* и Нирваной. И разве что с известной натяжкой можно назвать *дхьяну* просто одной из *дхарм*. Ибо, хотя она и является *дхармой* в самом общем смысле этого слова, но — заметьте — ее нет среди *дхарм*, созерцаемых и определяемых Шарипутрой в тексте XI. Почему же это так, ведь и обратное вспоминанье есть, и полная невозмутимость, и отстранение, а созерцания как такового, *дхьяны* (в списке 20 *дхарм* четырех *дхьян*) — нет? Это и ведет нас к догадке, что *дхьяна* — это своего рода мета*дхарма*. т.е. такая *дхарма*, такое состояние сознания, которое обладает способностью (или энергией) индуцировать другие обусловленные *дхармы*, само оставаясь автономным от (тех же) обуславливающих факторов. Или скажем иначе. *Дхьяна*, хоть сама и обусловлена, подводит сознание созерцателя к безусловленному.

(1) Именно промежуточность *дхьяны* делает ее столь трудной для нашего — да и какого угодно другого — понимания; времена разных созерцательных процессов оказываются как бы «спрессованными» вместе в одном и том же месте *дхьяны*. Таким образом — в дополнении к тому, что уже было сказано о *дхьяне* как о месте и пространстве, — *дхьяна* это место, в котором *дхармы* (состояния сознания, феномены, все) возникают или генерируются так, как если бы они подчинялись плану, порядку, в каком они созерцаются созерцателем. Итак, мы читаем в сутре: «В течение полумесяца монах Шарипутра пронизал *дхармы*, одну за другой, в порядке их возникновения... Тогда он вступил в первую *дхьяну* и т.д... Состояния сознания, *дхармы* первой *дхьяны*, были таковы [сначала от (1) до (5)]... Он знал их в их возникновении и в их исчезновении и т.д...» Теперь рассмотрим этот пассаж в отношении времени и места созерцания, практикуемого Шарипутрой.

[1] «В течение полумесяца» — это внешнее макрокосмическое время, в каком Шарипутра проникнул *дхармы*.

[2] «проникнул *дхармы*, одну за другой» — это порядок возникновения *дхарм*, порядок, который может быть как их собственным порядком возникновения в макрокосмическом внешнем времени, так и порядком возникновения моментов созерцания Шарипутры во внутреннем микрокосмическом времени.

[3] «Тогда он вступил в первую *дхьяну*» — здесь «тогда» относится к внутреннему микрокосмическому времени созерцания Шарипутры, но времени, которое с «внешней» точки зрения сжато в одном мгновении входа в первую *дхьяну*.

Теперь мы видим, что в [3] временная последовательность в возникновении состояний сознания, *дхарм* превращается в пространственную конфигурацию их распределения. Словом, время *дхьяны* переходит в ее пространства и, так сказать, «относительная хронология» актов и фактов созерцания становится чистой топологией. Но тогда и *дхарма*, с точки зрения *дхьяны*, представляет собой момент мысли, «уже» отделенный от других моментов мысли и определяемый (и терминологически обозначенный согласно дхьянической классификации *дхарм* на классы и подклассы) по занимаемому им месту (*locus*) в пространстве (*topos*) *дхьяны*.

(2) Из сказанного выше следует, что сам термин «дхарма» употребляется в буддийских текстах в двух смыслах, а именно: как момент мысли, мысль, состояние сознания, феномен, «дхарма как одна *дхарма*»; и как обозначение разновидности, класса или подкласса *дхарм*. Из чего также следует: с точки зрения *дхьяны*, каждой мысли при ее возникновении приписывается набор *дхарм*, число и состав которых определяется йогическим статусом этой мысли и порождающего ее ума — от «нулевой йоги» косной, неразвитой, нечистой и невежественной мысли до мысли созерцателя, сосредоточенной на трансцендентальной сфере не-восприятия и не-чувствования. В этой связи отметим одну интереснейшую черту возникновения мысли в *дхьяне*: чем выше дхьянический уровень или статус возникающей мысли, тем меньшее число *дхарм* ее сопровождает и тем проще (по своей номенклатуре) состав этих *дхарм*. Это можно было бы назвать «правилом дхармической редукции». К этому

можно добавить в порядке тавтологического вывода: в «нормальном», не-дхьяническом мышлении «вещь **А** есть вещь **А** и факт **Б** есть факт **Б**», но что бы ни возникло в *дхьяне*, оно само есть не то, чем оно является, а является *дхармой* определенного класса и подкласса. Это так, поскольку все феномены психической субъективности созерцающего, все «его» ментальные *дхармы*, так сказать по определению временные, уже нашли свое «разрешение» в пространстве *дхьяны* и стали чистыми объектами созерцания.

(3) Один философский вопрос пока еще остается неразъясненным. Каково же вообще отношение сознания к созерцанию, *дхьяне*? Следует уточнить: какого сознания? Или точнее: какой *дхармы*, какого класса *дхарм*, названной здесь «сознанием»? По тексту XI мы видим, что основой, сердцевиной дхармического состава мысли во всех девяти фазах созерцания (4 *дхьяны* плюс 5 трансцендентальных сфер) остаются пять *дхарм*, соответствующих пяти агрегатам, *скандхам* индивидуального существования. Здесь пятая *скандха*, ум, или сознание как ум, приобретает особое значение. Так, во второй трансцендентальной сфере оно становится бесконечным и тем самым противопоставленным бесконечному пространству первой трансцендентальной сферы. В четвертой трансцендентальной сфере сознание также противопоставлено пространству, но фактически как равномерное последнему. В этой связи отметим, что «ничто» пятой сферы можно понимать (только в порядке догадки) как предел того, что может быть мыслимо мыслью и осознано сознанием. Однако здесь последнее слово за Буддхагхошей, который сказал: «Ничто — это сознание, исчезнувшее в пространстве». Или «превращенное в пространство»?

Отметим, что вектор трансформации умственного микрокосма созерцателя в трех первых трансцендентальных сферах направлен от «Пространство — это все» через «Сознание — это все» к «Сознание — это пространство» (т.е. фактически «вообще ничего»), но в четвертой и пятой сферах вектор удивительным образом меняется. Теперь это — восприятие (третий агрегат индивидуального существования), которое сначала нейтрализуется, а затем отбрасывается вместе с эмоциями. Таким образом психо-ментальный комплекс созерцателя лишается не только своей когнитивной составляющей, но и своей перцептивной

основы. Последнее особенно важно, ибо в *Абхидхарме*, да и в буддийской философии в целом, восприятие играет роль универсального ментального деноминатора и представляет всю сумму функций и модальностей ума. Вот почему уже на пороге *Нирваны* — ибо, как сказано в сутре, «не будет иного избавления за сферой прекращения восприятия и чувствования» — весь мир мыслимых и воспринимаемых вещей уже прекратил свое существование для созерцателя.

(4) Теперь, наконец, о самой загадочной, если не сказать таинственной, особенности *дхьяны* как феномена, *дхармы* — в ее, этой *дхармы*, отношении к другим *дхармам*. Что бы ни происходило в *дхьяне*, какая бы *дхарма* ни возникла, ни возникает и в будущем ни возникнет в ее пространстве, остается неопределенным следующее: возникла (возникает, возникнет) ли эта *дхарма* сама, спонтанно, только в силу Взаимообусловленного Возникновения, или была генерирована в созерцании созерцателем. Я думаю, что именно эта неопределенность обусловила ту весьма высокую степень свободы толкования начальных постулатов буддизма, которая отличала философов-буддистов от их брахманистских коллег в толковании последними основных постулатов ведийской религии. Вместе с тем та же дхьяническая неопределенность имела своим философским результатом появление в буддизме Большой Колесницы целой группы солипсистских (и «иллюзионистских») школ и концепций, получивших дальнейшее развитие в буддийском тантризме.

ТЕКСТ XII. ВОЗНИКНОВЕНИЕ МЫСЛИ¹

[1] Первый тип благой мысли².

Первый тип благой мысли³ — это когда благая мысль возникает в чувственной сфере, сопровождаемая радостью, соединенная с знанием и имеющая своим объектом объект зрения⁴, объект слуха, объект обоняния, объект вкуса, объект осязания или объект ума⁵. Какие же в этом случае будут дхармы (возникающие) вместе с мыслью этого типа? Такими будут следующие 56 дхарм:

(1) контакт (или соприкосновение) органа чувств с его объектом;

(2) чувствование или эмоция;

(3) восприятие;

(4) воление или санскары;

(5) ум, сознание (или мысль);

(6) мышление в идеях и понятиях;

(7) рассуждение;

(8) интерес;

(9) удовольствие;

(10) одноточечность мысли;

(11) способность веры;

(12) способность энергии;

(13) способность обратного вспоминания;

(14) способность сосредоточения сознания;

(15) способность мудрости;

(16) способность ума;

(17) способность радости;

(18) способность жизни;

(19) правильные взгляды;

(20) правильное рассуждение;

(21) правильное усилие;

(22) правильное обратное вспоминание;

(23) правильное сосредоточение сознания;

(24) сила веры;

(25) сила энергии;

- (26) сила обратного воспоминания;
- (27) сила сосредоточения сознания;
- (28) сила мудрости;
- (29) сила совести;
- (30) сила негодования;
- (31) не-жадность;
- (32) не-ненависть;
- (33) не-заблуждение;
- (34) не-алчба;
- (35) не-злоба;
- (36) правильные взгляды;
- (37) стыд;
- (38) моральное негодование;
- (39) успокоенность телесных восприятий (ума);
- (40) успокоенность мысли;
- (41) легкость телесных восприятий (ума);
- (42) легкость мь;сли;
- (43) гибкость телесных восприятий (ума);
- (44) гибкость мысли;
- (45) действенность телесных восприятий (ума);
- (46) действенность мысли;
- (47) эффективность телесных восприятий (ума);
- (48) эффективность мысли;
- (49) прямота телесных восприятий (ума);
- (50) прямота мысли;
- (51) обратное воспоминание;
- (52) самосознание;
- (53) уравновешенность (равность);
- (54) интуитивное внимание;
- (55) умственное усилие;
- (56) не-рассеянность.

Эти 56 не-телесных (или лишенных формы)⁶ благих дхарм, а также и дхармы других разновидностей и возникают в силу Взаимообусловленного Возникновения в данном случае⁷.

[II] Из общего комментария Буддхагхоши⁸.

Итак, ответ на вопрос «какие же в этом случае (возникают) благие дхармы?» таков: «Это 56 благих дхарм, а именно, и так Далее...» Что же тогда значит «случай»? Случай означает случай возникновения мысли. Если подробнее, во-первых, случай здесь

обозначает момент этого возникновения, что подчеркивает минимальное время, в течение которого продолжается только что возникшая мысль. Во-вторых, случай здесь также обозначает одновременность возникновения 56 дхарм как с данной благой мыслью, так и друг с другом. Далее, в-третьих, согласно другому известному комментарию⁹, в понятии случая подразумевается, что дхармы, возникающие в момент возникновения данной мысли, т.е. в случае ее возникновения, не существуют (или, лучше, не возникают) ни до, ни после этого момента. И наконец, в-четвертых, об этом случае говорится, что он имел место в чувственной сфере. А это указывает на то обстоятельство, что будущие перерождения, в которых проявляются (кармические) последствия данной возникшей мысли, также будут иметь место в чувственной сфере феноменального мира, сансары, а не в сферах, соответствующих дхьяническому плану вселенной. Значит, так и только так должно представлять себе, что 56 дхарм возникают в момент возникновения благой мысли (условно названной «мыслью первого типа» или «первой мыслью»). Сейчас важно указать, что, говоря об этих дхармах, будет неправильным сказать об одной из них: «эта возникла первой», а о другой — «а та возникла второй». Ибо, поскольку никакая мысль не возникает одна, точное значение слова «возникать» — это «возникать одновременно с...».

Но — и это самое главное — ведь эти 56 дхарм являются чистыми состояниями (сознания), без сущности, без наполняющего их содержания. И они здесь просчитаны (и пронумерованы), чтобы показать пустоту всего, что возникает. Вместе с тем эти возникшие дхармы предельны как таковые, за ними ничего нет, кроме них, ничего нет. Ни существа, ни субъекта, ни человека, ни личности.

[III] Из следующего комментария Буддхагхоши.

Теперь нам будет необходимо остановиться на двух важнейших обстоятельствах возникновения мысли. Первое. Мысль возникает либо как осознанный акт воления, в каком случае оно возникает, будучи связана (посредством санскар) с другими мыслями и дхармами, и называется санскарической, либо без воления. Мы ведь уже знаем, что воление (как и сансары) прямо обусловлено неведением¹⁰. Второе обстоятельство. Между тем есть еще апперцептивная мысль, которая, имея своим

объектом объект одного из органов чувств, возникает одновременно из двух дверей: из двери органа чувств и из двери ума.

Теперь спросим, почему контакт идет первым в нашем перечислении дхарм. А потому, что именно контакт органа чувств с его объектом совпадает с мыслью в первом моменте ее возникновения. Таким образом, совпав через контакт с органом чувства, мысль (ум, сознание) чувствует объект чувством, воспринимает его восприятием, волит его волей. Восприятие идет после контакта в перечислении дхарм [дхарма (3) и соответствует третьему агрегату, скандхе индивидуального существования]. Восприятие имеет две функции: замечать объект и узнавать его. Первое означает, что данный объект уже был в сознании, так сказать, как «одно» или «другое», «то» или «это», и уже был назван словом, его обозначающим. Второе же значит узнавание того, что уже было прежде замечено. Воля или воление [(4), соответствует четвертому агрегату, скандхе санскар] — это то, что связывает все 56 дхарм в одном моменте возникновения мысли в данном случае. Главное в волении (как и в санскарах) — это энергия. Что же касается ума или сознания, то ум возникает как мысль. Здесь они абсолютно синонимичны. Одно сознание (ум, мысль) возникает немедленно после другого, образуя таким образом серию связанных друг с другом мыслей или сознаний¹. Мыслей или сознаний вне таких серий связи нет, они так не возникают.

Тогда последний вопрос: является ли мысль, возникшая в данном случае, самае и обозначенная нами как «первая», той же самой, которая непосредственно предшествует ей? Ответ таков: нет, не является, потому что «первая» мысль является мыслью, которая возникла вместе с этими 56 дхармами, а «предшествующая» возникла как одна из этих дхарм, а именно пятая в списке.

¹ Buddhist Psychological Ethics / Translation from the Dhammasangāni by Mrs. Rhys Davids. L., 1900. Dhammasangāni (букв. «перечисление Дхарм») — первая книга «Корзины Абхидхармы Палийского Канона».

² См. также в VII и VIII. Переводя *дхарму* как «состояние сознания», я условно слеую за г-жой Рис Дэвис в ее психологической интерпретации *дхармы*. Напомним, что «благой» называется *дхарма*, производящая положительный кармический эффект в будущих перерождениях.

ях мыслящего. В частности, благой называется мысль, в которой полностью отсутствуют жадность, ненависть и заблуждение.

³ «Вникать» здесь означает «созерцать с особым проникновением в различные частные аспекты созерцаемого объекта».

⁴ «Зрение» здесь как бы представляет все пять органов чувств в их имплицитном противопоставлении «шестому» — уму, мысли или сознанию.

⁵ «Объекты ума», или *дхарма-объекты* (P. *dhammāramāṇa*), — это не чувственно воспринимаемые вещи, а мысли, образы и представления.

⁶ «Не-телесный» (или «бесформенный») означает не принадлежащий телу, не-материальный, не-физический. Иногда это слово употребляется и в смысле «умственный», «ментальный».

⁷ Это тавтология, ибо все *дхармы*, кроме пространства и Нирваны, возникают в порядке Взаимообусловленного Возникновения.

⁸ The Expositor (*atthasālini*) / Ed. by Mrs. Rhys Davids, transi, by Pe Moungtin. L., 1958. P. 142-145.

⁹ Этот комментарий, возможно, был написан до Буддхагхоши и по сей день остается неизвестным буддологам и переводчикам с пали.

¹⁰ См. IV: «Неведением обусловлены сансары». Это, возможно, предполагает два вида обусловленности: прямой, непосредственный и косвенный, т.е. через другое обуславливающее условие.

¹¹ Это прямо ведет к заключению, что мысль — это всегда серия, связь мыслей (P. *vuddhi*).

СЕМИНАР XII

*ДХАРМА КАК МЫСЛЬ. МЫСЛЬ КАК
ВОЗНИКНОВЕНИЕ МЫСЛИ. ТЕОРИЕЙ ЧЕГО
ЯВЛЯЕТСЯ АБХИДХАРМА*

(о) Сначала о тексте. По содержанию он кажется продолжением (во многом даже повторением) текста XI, где мы видим те же *дхармы*, только распределенные по фазам и степеням созерцания в дхьяническом пространстве. Само название текста XII, «Перечисление *Дхарм*», говорит о чисто описательном его характере. В то же время крайняя лапидарность текста, его, так сказать, «формульность», предполагает сравнительно высокий уровень понимания слушателей (не будем забывать, что текст, по всей вероятности, первоначально существовал только в устной передаче) и, позднее, читателей. В этом тексте, как в большинстве абхидхармистских текстов, объяснения полностью отсутствуют. Это не учебник для начинающих. Но он безмерно важен для нас, вечных начинающих, настырных второгодников начальной школы буддийской философии. Как наиболее яркий пример жанра абхидхармистской литературы, он является почти идеальным объектом, поводом, в конце концов — предлогом для нашего философствования в буддийской манере; философствования, так сказать, буддистическим образом.

Вообще же наш текст является самым кратким изложением буддийской философии *Абхидхармы* во всей буддийской литературе. Но что такое *Абхидхарма*, в конце концов? Буддхагхоша отвечает. Буквально, *Абхидхарма* — это то, что идет после *Дхармы*, Учения Будды, как оно изложено в сутрах Палийского Канона. Действительно, многие абхидхармистские формулировки и определения (не говоря уже о прямых цитатах) находятся в сутрах, что дает основание для предположения о существовании какой-то (устной?) *Абхидхармы* в одно время с ранними сутрами или даже до последних. Но переходя к тому, что можно назвать философским содержанием нашего текста, и особенно комментариев на него Буддхагхоши (написанных минимум

полтысячелетия спустя), начнем наше рассуждение с вопроса, что это за философия и о чем она? Ответ на первый вопрос был дан в семинаре X: «*Абхидхарма* — это дхьяническая философия». Ответ на второй вопрос в том же семинаре: «*Абхидхарма* — говорит о возникновении мыслей». Здесь «дхьяническая» означает, что все основные идеи, понятия и положения этой философии — вместе со словами, обозначающими эти идеи, понятия и положения, — целиком взяты из созерцательного, медитативного опыта буддийской йоги и затем употреблялись в не-созерцательных, дискурсивных контекстах. Это, однако, не помешало тому, что многие из понятий, идей и терминов затем возвратились в дхьяническую практику, в качестве, прежде всего, теории *дхарм*. *Абхидхарма* — своего рода теория дхьяны.

(1) Возникновение мысли — это отправная точка (и, вместе с тем фокус) всего абхидхармистского философствования. Но заметьте, в *Абхидхарме* просто нет взятых в отдельности «возникновения» и «мысли». Они — одно событие, один факт, неделимый во времени и пространстве, но абсолютно дискретный в своей временной и пространственной отделенности от любого другого возникновения мысли. Данное возникновение мысли ни продолжает предыдущего, ни переходит в следующее, ни, менее всего, превращается в какую-нибудь «другую» мысль. Но почему это так? Да потому, что никакая мысль не существует вне своего возникновения. Как нет вообще того, что могло бы возникнуть, либо «стать», либо «не случиться» в промежутке между возникновением данной мысли и возникновением другой. Ибо такое то немислимо (или, скажем, так: нет точки, момента, в которых могла бы возникнуть мысль о том!).

Таким образом, я, начиная рассуждать о возникновении мысли согласно *Абхидхарме*, оговариваю, что мое рассуждение неизбежно становится в какой-то мере абхидхармистским, ведь я здесь — философ, а не историк философии. Но уже с первого шага я знаю, что попал в философскую ловушку, которую сам же себе и поставил. Чтобы как-то из нее выбраться, придется, вместе с Буддхагхошей, признать, что мысль здесь — это только ко обозначение. Но обозначение чего? Да того, что само не имеет никакого мыслимого содержания, в котором можно было бы увидеть различие, скажем, между мыслью и мышлением,

мыслью и объектом мысли, да и между мыслью и мыслящим в придачу.

И это не говоря уже о различии между мыслью и возникновением мысли, по каковой причине они и употребляются столь часто как синонимы. Да и в чем мысль может отличаться от возникновения мысли, когда оба они по определению лишены того, чем одно из них могло бы отличаться от другого. То же самое можно сказать и о любых двух возникновениях мысли. К этому можно добавить, но в порядке чистого предположения, что именно от этой абхидхармистской идеи «неотличия» *дхарм* (мыслей) друг от друга и ведет свое происхождение возникшая где-то между II и I веками до н.э. концепция Пустоты в смысле отсутствия у мыслимого объекта его содержания.

Теперь, однако, пришло время вернуться к общим философским положениям, предельно кратко сформулированным в XII, 1 и впоследствии прокомментированным в XII, 2—3. Но сначала два замечания.

Первое: традиционное комментирование начиналось со слова с его семантикой и этимологией. Одно слово было нередко единицей комментирования (иногда группа из нескольких слов), что впоследствии, при переходе от устно запоминаемого текста к письменно фиксируемому, послужило основным принципом членения, сегментации самого текста. И уже в позднейших списках текст оказывался зачастую вторичным — в отношении комментария (не только в буддийских, но и в брахманистских письменных традициях).

Второе замечание. Буддийское философствование о мыслях и возникновении мысли по своему характеру указывает на наличие стойкой эмпирицистской основы для философии, возможно заложенной еще в добуддийские времена философствующими аскетами, джайнскими или даже ведийскими. С каким типом эмпиризма мы здесь имеем дело, сказать весьма трудно - бэконовским, берклианским или просто с эмпиризмом в смысле непосредственного дхьянического знания (см. выше: XI и X)? Но именно исходя из «первичного» эмпирического подхода, ранние абхидхармисты сформулировали два философских постулата, к которым в конечном счете сводится содержание текста XII. Первый: все, что есть, на самом деле не есть, а возникает. Второй: все, что возникает, есть мысль, т.е.

только мысль и возникает. Тогда мы можем переформулировать начало *Дхаммапады* (см. VIII, 1) следующим образом: все *дхармы* умственны, в том смысле, что они являются либо мыслями, либо объектами мыслей, либо связаны с мыслями каким угодно другим мыслимым образом.

(2) Теперь перейдем в нашем философствовании о возникновении мысли к несколько «боковым» эмпирическим соображениям. Начнем с самого простого. Возникают миллиарды и миллиарды мыслей. Так ли это? Нет. Это общее, ни о чем конкретно не говорящее суждение, которое станет содержательным, только если, высказав его, мы укажем на тот конкретный способ, посредством которого кто-то мог бы увидеть возникновение мыслей в их конкретности и дискретности и тогда сказать: «возникают миллиарды и миллиарды мыслей». Если же мы спросим «где», то тот, кто этот способ употреблял, ответит терминологически точно: «Миллиарды и миллиарды мыслей возникают там, где они оказываются созерцаемыми в той или иной *дхьяне*». Таким образом, «где» возникновения мысли есть одно с «где» *дхьянического* созерцания. И соответственно «это возникновение мысли», «то возникновение мысли» будет также значить «этот момент созерцания», «тот момент созерцания». Но если мы, превысив меру любопытства, спросим: «А откуда они возникают?», то ответ будет: «Да ниоткуда, ибо нет такого состояния созерцания, созерцая в котором можно было бы дойти до источника или причины данной мысли, как и мысли вообще».

(3) Как мы видим в XII, 1, объяснение первого случая (или типа) возникновения мысли начинается с особенности, воспринимаемой только в созерцании и недоступной чувственному восприятию. Место возникновения или «где» мысли (первого типа) — это сфера чувственности, как бы «нижний этаж» *дхьянического* пространства. И мысль, сейчас возникшая в этой сфере, будет иметь кармические последствия в одном из перерождений также в чувственной сфере, в неопределенном будушем. Сфера чувственности является кармически заряженной; каждая мысль, в ней возникающая, будет по своему кармическому эффекту благой, неблагой или неопределенной. Время здесь кармическое и направлено от настоящего момента в будущее. Эта, так сказать, кармическая «качественность» мысли, возникшей в чувственной сфере, не может быть замечена внут-

ри этой сферы, как не может быть замечено, «узвано» действие кармы вообще иначе как извне, т.е. из пространства, где такого действия нет. В абхадхармистской дхьянической космологии каждое возникновение мысли случается в одной из восьми (или девяти, или четырнадцати) сфер. Тогда от того, в какой из этих сфер возникла мысль и каков будет кармический эффект данной мысли, зависит и состав и число *дхарм*, приписываемых данной мысли, т.е. зависит случай, с которым мы имеем дело. Вот почему Буддхагхоша в XII, 2—3 говорит: «Если мысль возникает такая-то и такая-то, и возникает так и так, то и дхармы, с ней связанные, будут такими-то и такими-то». Иначе говоря, тогда и случай будет таким-то и таким-то.

(4) Случай, *самая* — одно из самых интересных понятий *Абхидхармы* и буддийской философии в целом. Далее мы попробуем разобраться в этом понятии и с точки зрения нашего, нами пока еще не определенного философского подхода. Пока же спросим: что, в конце концов, означает слово «случай», когда говорится «в случае, когда такая-то и такая-то мысль возникает...» и так далее, или когда говорится «в этом случае, когда...»? Простой ответ невозможен. Попробуем рассмотреть «случай» в трех его аспектах.

[I] В первом аспекте, относительно временном, случай указывает на время возникновения данной мысли в отношении возникновения (или не-возникновения, или исчезновения) других феноменов или состояний сознания, т.е. других *дхарм*. Сказать здесь «в том случае», «в этом случае» будет то же самое, что сказать «в то время», «в это время».

[II] В своем втором аспекте, абсолютно временном, случай, *самая* может рассматриваться в качестве предельно малой единицы, своего рода «атома» времени, одного «момента» (P. *khana*, Skr. *ksana*) возникновения мысли.

[III] В своем третьем аспекте, пространственно-временном, случай, *самая* — это сложный комплекс, включающий в себя, во-первых, факторы, условия и обстоятельства данного возникновения мысли, сами этой мыслью не являющиеся. Во-вторых, объекты данной мысли. В-третьих, те умственные состояния, которые возникли вместе с данной мыслью и одновременно с ней.

Сейчас, однако, чтобы идти дальше в понимании (ведь какое-то знание все-таки у нас уже есть), я должен мое мышление, мою мысль соотнести с мышлением о самый, случае (случаях), о котором говорится в тексте. Начну с важнейшего обстоятельства. Дело в том, что основные черты, особенности мысли оказываются противопоставленными случаю — как постоянное противопоставлено переменному. Но заметим, что эти черты зафиксированы и остаются теми же самыми только на время моего мышления о них или моего созерцания их. Случай же — это переменная для меня. Для Буддхагхоши он такой, как он есть и никакой другой. Более того, исходя из Буддхагхоши, я бы мог предположить, что эти постоянные черты возникающей мысли как бы уже там, в месте ее возникновения, момента которого они словно «ждут», не только чтобы ограничить количество возможных случаев последним (как об этом говорилось выше), но чтобы определить контуры и план всего космоса мысли в учении *Абхадхармы*. Космоса, структура которого задана формулой: «Когда (или где) мысль возникает как такая-то и такая-то, тогда (или там) и только тогда (или там), т.е. только в таком случае (связанные с этой мыслью) дхармы будут таким-то и такими-то». Но каковым будет отношение самой мысли к случаю ее возникновения? Напоминаю в этой связи: самой этой мысли в *Абхидхарме* нет, каждая мысль возникает как один или другой случай, «мысль вообще» не возникает». Она, строго абхидхармистски говоря, — не *дхарма*, хотя, конечно, *дхарма*, как факт, феномен чьего угодно (или ничьего) мышления, сейчас — моего.

Давайте предположим теперь, что мы каким-то образом отметили одну мысль как уже определенную в смысле первого аспекта случая, *самый*, и обозначили эту мысль как «мысль № 17». Эта мысль будет по определению, т.е. в смысле третьего аспекта случая, *самый*, иметь свое содержание (объекты и т.д.), а также, в смысле второго аспекта, и свою «длительность», так сказать. Тогда наконец у нас будет право спросить: возможно ли допущение, что эта мысль, № 17, могла бы возникнуть в какое-либо иное время или в каком-либо ином месте в безначальной и бесконечной вселенной абхидхармистской философии? Или, если слегка переформулировать этот вопрос, возможна ли в философии *абхидхармы* теорема о рекуррентности

мысли? Это, я думаю, — самый трудный вопрос всей буддийской философии, на который возможны два ответа: «Нет», поскольку мысль, если она уже отмечена нами в смысле первого аспекта *самайи*, не может быть (или возникнуть) другой, чем она есть в данный настоящий момент ее «отличения» нами. Тогда мы и решимся сказать, что каждая мысль уникальна в своей таковости (Р. и Skt. *tathata*). Уникальна, добавим, как уникален и момент ее возникновения. Отсюда может следовать — и некоторые из позднейших абхадхармистов на этом особенно настаивали, — что все моменты времени уникальны и неповторимы, как и все феномены, все дхармы. Это, конечно, весьма широкая экстраполяция первичных постулатов о *дхарме*. Однако ответ на поставленный вопрос будет «Да» при условии, что мы полностью и безоговорочно отбросили время. Тогда наше философствование будет идти под совсем иным углом зрения. При этом не надо забывать, что, строго абхадхармистски говоря, не только «все *дхармы* умственны», но и «время умственно по определению», т.е. само является эпифеноменом ума, мышления и что нет никакого времени, кроме времени возникновения мысли. Тогда будет вполне возможным предположить, что в сфере трансцендентального созерцания (см. выше X, 3), где нет возникновения мысли, нет также и времени, и поэтому там может «опять» возникнуть любая мысль, но без каких бы то ни было ее прошлых, настоящих или будущих возникновений. Тогда феномены, события и факты утрачивают «навсегда» свою уникальность, неповторимость, и любое возникновение может быть повторением.

Теперь обратимся к третьему аспекту *самайи*, которому, собственно, и посвящено большинство абхадхармистских работ. Рассматриваемая в этом аспекте *самая* является набором переменных, который варьируется от одного возникновения мысли к другому. Мы разделили эти переменные на три класса [А], [В] и [С]. Первый класс — это факторы, условия, обстоятельства возникновения мысли. [А] представляется весьма гетерогенным по своему составу. В самом деле, где найти некий принцип, объединяющий столь различные факторы, как «знание», «спонтанность», «радостность». Мы и не найдем такого принципа, пока не рассмотрим [А] эпистемологически. Но поскольку, как следует из текста XII, знание еще не приобрело своего

универсального значения и остается в рамках оппозиции «знание/не-знание», эпистемология пребывает как бы в «подвешенности», ожидая своей систематизации и разработки в трудах великих абхадхармистов конца первого тысячелетия н.э. Когда мы читаем в XI и XII, 2, о спонтанности только возникшей мысли, то напрашивается заключение, что сама идея спонтанности редуцируется к двум важнейшим абхидхармистским понятиям: понятию *санскар* (четвертая *скандха*) и понятию *воли* (P. и Skr. *cetanā*). Тогда «спонтанный» будет просто значить «не-направляемый волей» или «не-генерированный сознательно» в созерцании, *дхьяне*.

Рассуждая о втором классе, [B], включающем в себя объекты мысли (P. *ārambana*, Skr. *ātambana*), мы должны иметь в виду, что в *Абхидхарме* объект не имеет своего эпистемологического статуса и ни в коем случае своего онтологического содержания, т.е. ему не приписывается никакого существования вне его отношения к мысли, уму или сознанию. Потому не может быть объекта в отсутствии мысли о нем, но возможна мысль, не имеющая своего объекта (как в случае некоторых трансцендентальных созерцаний). Естественно, что ситуация осложняется, когда мы переходим к специфическим объектам шестого органа чувств — ума. Эти объекты, называемые «*дхарма-объекты*», составляют особый подкласс и более всего соответствуют таким нашим понятиям, как «идея», «мыслимое» и т.д.

Третий класс [C] представлен списком 56 *дхарм*, начиная с контакта (также «осязания»), т.е. контакта органа чувств с его объектом. На первый взгляд все эти *дхармы* — чистая психология (если не психофизиология). Но чь психология и психология чего? Да ничья, просто психология ничьей мысли. Однако сам термин «психология» — как мы его употребляем сегодня, пусть даже в его наиболее абсурдных физических или биофизических контекстах — имплицитно какую-то минимальную, лучше сказать — минималистскую, субъективность, тогда как в буддийских философских контекстах эта субъективность полностью устранена. Ибо в XII *дхармы* — это умственные состояния, приписываемые случаю возникновения мысли, *самайе*, а не субъекту мышления. То, что мы бы назвали «субъективностью», найдет свое место среди этих состояний, но только в виде, уже очищенном йогическим созерцанием от субъекта.

Возможно, именно поэтому «субъективный» (P. *ajjhata*, Skr. *adhyātma*) понимается в XII исключительно в смысле самоотсылки и не несет никакого психологического смысла. Если и можно говорить о психологии в *Абхидхарме*, то лишь о какой-то «урезанной до дефективности», ибо ее человеческая специфика здесь отсутствует.

Теперь отметим три философски интересных момента в нашем списке *дхарм*. Первый. Они называются «нетелесные» или «бесформенные» (P. и Skr. *arīpa*). Это значит, что в данном случае все они возникают при отсутствии первого агрегата, *скандхи* (об этом см. также в VIII) — отчего и считаются умственными по определению. Второй. Обратите внимание на повторение в этом списке одних и тех же *дхарм*, а также на то, что иногда два или три обозначения *дхарм* фигурируют как синонимы. Так, например, «мысль», «ум», «сознание», «способность ума» имеют в этом списке то же самое значение. Но как *дхармы* они различны, ибо занимают различные места в списке *дхарм* и соответственно имеют разные номера. Таким образом список 56-ти *дхарм* можно себе представить как умственный микрокосмос случая, *самайи*, и тогда каждую *дхарму* можно будет представить топологически как определенную точку в этом микрокосмосе, не совпадающую с точкой никакой другой *дхармы*. Третий момент. Даже в одном данном случае, *самайе*, возможно возникновение любого числа не-телесных *дхарм*, не входящих в приведенный список. Ибо этот список не является закрытым, не подводит черту, так сказать, но лишь служит примером, «идеальным образом» дхармического набора одного случая, или *самайи*. В этой связи можно заметить, что постулат Взаимообусловленного Возникновения всех *дхарм* имеет много различных правил вывода, что препятствует превращению дхармической философии (S. *dharmavāda*) в закрытую систему.

(5) Итак, все, что возникает, есть мысль, и только то, что есть мысль, и возникает. Это могло бы стать завершением и тупиком *Абхидхармы*, но не стало, ибо все, что возникает, возникает в силу Взаимообусловленного Возникновения. А то, что не подходит под действие последнего, то просто не возникает, как уже упомянутые выше две *дхармы*: Нирвана и Чистое Пространство. Чистое Пространство — это пространство, в кото-

ром нет возникновений мысли и, таким образом, нет моментов, нет случаев, из которых время, собственно говоря, и состоит (или «складывается»). В другом месте Буддхагхоша говорит: «Мудрый описывает мысль через *самайю*, а *самайю* через мысль». Здесь слово «описывает» очень важно, ибо сам метод подхода является описательным, дескриптивным более, чем индуктивным. Внутри этой системы описания само возникновение мысли является не метафизической сущностью, а универсальным обозначающим. В отсутствие же последнего мы оказываемся в другой вселенной, во вневременном космосе немыслимых и мысленных объектов.

Не будем при этом забывать, что во всем вышесказанном постулируются не только возникновения мыслей, но также и интервалы между ними, в которых мысль не возникает, интервалы пустоты, входящие в серии мыслей на правах «безмысленных фаз», также неделимые и отделенные друг от друга. Длительность этих интервалов варьируется от одного «*дхарма-момента*» до бесконечности. Из-за полной неопределенности времени интервала он иногда интерпретируется в терминах места (или пространства), а иногда даже описывается как один гигантский *дхарма-момент*.

Все это, однако, не более чем еще одна чисто абхадхармистская гипотеза, каких много в этой традиции. Мы еще вернемся к времени и пространству мышления в наших последних семинарах. Пока же необходимо предупредить, что — поскольку в XII мысль является ни моей, ни твоей, но безусловно предполагается уже радикально измененной в созерцании, *дхьяне*— она уже не только «очищена» от всех психологических модальностей и модификаций, но и «освобождена» от своей когнитивной функции. Возможно, именно последнее обстоятельство повлияло на то, что уже ранние абхидхармисты и Буддхагхоша выделили «восприятие» в качестве как бы «общего когнитивного оператора», превратив его в инструмент, посредством которого любое умственное состояние будет мыслиться как когнитивное, т.е. как частный способ знания. Пока мы знаем о восприятии как о втором агрегате, *скандхе* в пятеричном комплексе индивидуального существования и как о *дхарме* № 3 в нашем списке 56 *дхарм*. Буддхагхоша же в тексте XII говорит о восприятии как о категории, репрезентирующей (и, соответ-

ственно, заменяющей) весь подкласс «умственных» *дхарм*, в который входят мысль, ум, сознание, разумение, логическое мышление и т.д., и тем самым кладет его в основание знания и познания. При этом он приписывает восприятию три сложные (т.е. состоящие из двух или более *дхарм*) функции в отношении объекта восприятия: (1) дискурсивность, включающую в себя название объекта; (2) признание объекта, т.е. его отождествление с тем, что было воспринято прежде; (3) память об этом объекте. Последним, возможно, и объясняется такая странность, что память не фигурирует в качестве одной из *дхарм* нашего списка.

При всем этом, однако, самой важной чертой дхармического состава случая, *самайи*, является то обстоятельство, что здесь все умственные процессы и факторы уже превращены в места чисто пространственных, топологических конфигураций «моментов» и «точек» дхармичности. В этой связи не будет большим риском предположить, что именно в *Абхидхарме* был сделан первый в истории философии шаг к элиминации времени. Сначала мастера *Абхидхармы* редуцировали более длительные органические психические процессы к гораздо более кратким умственным процессам (так в XII Буддхагхоша говорит, что «одна дхарма телесной жизни равно по длительности 16 дхармам умственным»). Затем они редуцировали умственные процессы к моментам возникновения мысли. И наконец, они превратили последние в точки микрокосмического пространства данного случая возникновения мысли, *самайи*. Теперь нам остается заметить, что чисто дхьяническая идея бесконечности пространства (или бесконечного пространства как одного из объектов трансцендентального созерцания) должна была циркулировать в йогических отшельнических кругах еще до появления первых абхидхармистских (устных) текстов, но идея бесконечного времени не нашла своего текстуального воплощения, не говоря уже об идее «пустого» времени. Наверное, это вполне естественно в развитии философского мышления. Ибо где мышление оказывается в фокусе философствования, там не обойтись без времени. И только там, где оказываются гипостазированными состояния отсутствия мышления и сознания, становится возможной элиминация времени. Как, скажем, в случае *Нирваны* как *дхармы*, приравненной к «чистому пространству» (P. *ākāsa*, Skr. *ākāsa*).

Наконец, четыре дополнительных соображения к семинару XII.

(1) Первое. Скорее в порядке повторения — об аспекте всеобщности, не-различительности *дхармы* как центрального понятия буддийской философии. В этом смысле «дхарма» обозначает все, что возникает, все возникновение мысли, все мысли, все случаи мышления и все объекты мышления. Эпистемологически, *дхарма*, именно в этом ее значении — назовем ее *дхарма А* — есть единица любой умственной активности и вместе с тем предел любой феноменологической редукции. В конечном счете *дхарма* и ничего, кроме *дхармы*, — вот с чем мы имеем дело, включая сюда «мы» и «имеем дело», так же как и все это высказывание в целом. Однако было бы совершенно вульгарным представлять себе *дхармы* как «кирпичики», из которых состоит вселенная, ну, хотя бы в том смысле, в каком Ричард Фейнман говорил, что «все тела состоят из атомов». Ибо космос *Абхидхармы* — в отличие от космоса Эйнштейна и Фейнмана — есть космос умственный, ментальный и как таковой не знает противопоставления «умственное — не-умственное» или «мыслящее — не-мыслящее».

(2) Второе дополнительное соображение — о *дхарме* в различительном ее аспекте. В этом аспекте мы уже имели дело с несколькими классификациями *дхарм* по их разновидностям. Мы знаем, что *дхармы* бывают обусловленные и необусловленные, дурные и благие и т.д. *Дхармой* в этом аспекте — назовем ее *дхарма Б* — может быть что угодно, но она, будучи, так сказать, «универсальным предикатом», остается тем, что она есть. Так, мы говорим: «*Нирвана* — это *дхарма*, хотя бы необусловленная, но *дхарма*, или Взаимообусловленное Возникновение — это *дхарма*, обусловленная или необусловленная». Т.е. как *дхарма Б* любая идея, высказанная или невысказанная, любое высказывание, истинное или ложное, любое понятие, абстрактное или конкретное, — это *дхарма*. Мы читаем в *Дхаммападе*. «Ненависть не остановишь ненавистью, только не-ненавистью прекращается ненависть — такова вечная *дхарма*». Таким образом, здесь ненависть — дурная *дхарма*, не-ненависть — благая *дхарма*, обе они *дхармы Б*. Все высказывание в целом — благая *дхарма Б*. Но все эти три *дхармы* в то же время являются и *дхармами Б*. «Являются» они, однако, только в ограниченном смысле их позитивного логического отношения к *А* и ни в каком ином смысле.

Но разумеется, тот же «дхарма-принцип» — т.е. принцип мышления (или высказывания) о чем бы то ни было, как о дхарме **А** или **Б**, — действителен и для всех случаев отрицания. Хак, например, вместо того, чтобы сказать (или подумать) «Я не существует», абхадхармист говорит: «Не существует такой дхармы (дхармы **А**), как Я». Тогда, говоря строго абхадхармистски, не-существование (точнее, не-возникновение) чего-либо понимается в данном конкретном случае редукции дхармы **Б** к дхарме **А**. Поэтому, было бы неправильным высказывание: «Нирвана не является обусловленной дхармой **Б**», но вполне правильным высказывание: «В Абхидхарме нет такой дхармы (т.е. дхармы **А**), как Нирвана».

(3) Третье дополнительное соображение — насчет позиционного аспекта дхармы. В Абхидхарме дхарма играет роль абсолютной позиции, некоего особого угла зрения, под которым видится, рассматривается и созерцается любой возможный или реально наличествующий объект мышления, т.е. видится, рассматривается и созерцается как дхарма. Эта дхармическая позиция абсолютна, потому что Абхидхарма не допускает никакой метапозиции, с точки зрения которой эта позиция могла бы рассматриваться как частный случай какой-то другой, более общей позиции. Дхарма, мыслимая в позиционном аспекте — назовем ее «дхарма **Б**», — практически то же самое, что учение о дхармах, Абхидхарма, ибо последняя является конкретным аналитическим описанием абсолютной дхармической позиции.

(4) Четвертое дополнительное соображение совершенно иного рода, хотя оно и является продолжением и развитием идеи дхармы как абсолютной позиции. Это — итоговое соображение относительно не-антропичности абхидхармистской (а в значительной степени и всей буддийской) философии. Давайте снова обратимся к дхарме (дхарме **А**, конечно) «смерть», уже довольно подробно рассмотренной в предыдущих семинарах. В самом деле, смерть мы можем представить либо как «мою», либо как чужую, но обязательно человеческую. В то время как в Абхидхарме смерть — это либо распадение комплекса пяти агрегатов, скандх, индивидуального существования (все равно чьего), или перерыв континуума сознания. Либо, наконец, смерть редуцируется к «сознанию в момент смерти» (P. *patisandhi*). Казалось бы,

в таком случае для человека не осталось роли в привычной драме смерти. И для тебя самого, пока ты, как абсолютное большинство тебе подобных, продолжаешь себя определять как «человека вообще». Это — обо мне и о тебе, о вас. Но раз ты уже стал созерцателем и вступил в первую *дхьяну*, тем самым прервав, пусть на мгновение, континуум сознания, ситуация резко меняется. Теперь ты уже — не «ты», т.е. не твое обычное эмпирическое «Я», а твое радикально измененное йогическим созерцанием сознание. Это сознание, а не ты переходит сначала в финальное сознание смерти, а затем в последующие серии после-смертных мыслей и дальше. Оно будет длиться в неопределенном будущем дальнейших перевоплощений или невоплощенных трансцендентальных состояний как своего рода «дхармический остаток» прошлых (включая и твое настоящее) рождений, будь они человеческие, животные или божественные. В этом отношении истинный созерцатель будет сильнее отличаться от человека, чем тот от животного или бога. Я думаю, что именно из-за своего «расчеловеченья» смерти, *Абхидхарма* заслуживает прозвище «перехитрившая смерть». Абхадхармистская концепция «смерти — не-смерти» или особой не-человеческой смерти созерцателя легла в основу учения о смерти или танатологии в буддийской философии.

Однако, поскольку каждый умирает таким образом, который определяется образом его мышления (или созерцания, если он созерцатель), и поскольку его смерть является сама особым случаем его думанья или особым (промежуточным) состоянием его сознания, то смерть созерцателя будет более отличаться от любой другой смерти, чем все другие смерти отличны друг от друга, человеческие в первую очередь.

Но *Абхидхарма* является не-антропической философией также и в силу того важнейшего обстоятельства, что абхидхармистская иерархия не уделяет человеку особого места, топоса, так сказать, в пространстве дхармической классификации живых существ. Более того, и в абхидхармистской аксиологии человек не играет роли особого ценностного уровня. Еще интересней выглядит тот факт, что и в буддийской мифологической космологии «место людей» отсутствует как выделенная из общей топологии сфера. Космос заполнен Буддами и Бодхисаттвами, число которых во много раз превышает число вместе взятых всех живых существ.

Но кто же тогда были великие учителя *Абхидхармы* — все-таки люди? С точки зрения *Абхидхармы*, ответ будет: да и нет. «Да», потому что, как учителя, продолжатели и распространители традиции, они совершали человеческие действия, говорили на человеческих языках и писали, как писали другие люди. «Нет», потому что тексты, с которыми они работали, были дхьянические. произведены в *дхьяне*, имели сверх-человеческое, сверх-мирное (P. *lokuttara*) содержание и были трансцендентально познаваемы. Да и сам великий мастер *Абхидхармы* был человеком только условно, т.е. по условиям контекста его проповедования и учительства. Более того, он был философом только в силу своей не-принадлежности к людям (а не наоборот). Именно поэтому Буддхагхоша утверждает, что *Абхидхарма* — это Высшая Истина, и оттого она — не для людей, только для Будд и Благородных.

Нигде буддийский образ мышления не манифестировался с такой силой и ясностью, как в *Абхидхарме*. *Абхидхарму* я рассматриваю как философию *par excellence*. Буддийская философия, по-видимому, ведущая свое начало от философских фрагментов в сутрах Палийского Канона, обрела свою форму как философия в текстах палийской *Абхидхармы* и письменных комментариях на эти тексты. В заключение уточним само понятие «абхидхармистский». Здесь это слово употребляется в трех смыслах. Во-первых, оно значит «принадлежащий комплексу текстов, именуемому «Корзина Абхидхармы» Палийского Канона. Во-вторых, оно обозначает те фрагменты и высказывания (Будды) в сутрах, на которые позднее мастера *Абхидхармы* ссылались как на абхидхармистские. В-третьих, абхидхармистскими считались все идеи, положения и высказывания, которые, несмотря на их источник, мастера *Абхидхармы* рассматривали как правильно выведенные из первичных абхидхармистских постулатов.

ТЕКСТ XIII. СУТРЫ БОЛЬШОЙ КОЛЕСНИЦЫ
 ИЗ СОБРАНИЯ ДРАГОЦЕННОСТЕЙ¹:
 СКАЗАННОЕ БУДДОЙ О СРЕДИННОСТИ,
 О ПУСТОТЕ, О МЫСЛИ ПРОБУЖДЕНИЯ И
 О ЗАРОДЫШЕ ТАТХАГАТЫ. ФРАГМЕНТЫ

[I] ... То, что «атман есть» — это одна крайность², а то, что «атмана нет» — другая. Это, о Кашьяпа, и так понятно (всякому понимающему). Но то, что посередине, срединность — это никак не очевидно³, (ибо) бесформенно⁴ и невыразимо⁵. Срединность постигается (только) посредством рефлексивного исследования реальности дхарм⁶, которое и есть Срединный Путь⁷. Подобным же образом, о Кашьяпа, если кто скажет «мысль реальна»⁸, то это будет одной крайностью, а если скажет «мысль нереальна», то другой. Ибо в смысле Срединного Пути срединное здесь — не в мысли, не в уме, не в сознании, всего этого просто нет. Таков Срединный Путь⁹.

Опять же, Кашьяпа, в рефлексивном исследовании реальности дхарм — это не из-за Пустоты все дхармы пусты, а из-за того, что каждая дхарма пуста сама по себе. И это не по причине Беззнаковости все дхармы беззнаковы, а оттого, что каждая дхарма беззнакова сама по себе, ибо беззнаковы дхармы в силу их Дхармичности... Оттого-то, Кашьяпа, пуста и личность¹⁰, пусты и бытие и небытие, возникновение и уничтожение; пусто будущее, прошлое и настоящее. Да что там, пуста и Пустота. Ищи основание в Пустоте, не в личностях и не в бытии. Ибо непосредственно проникающий мыслью в Пустоту уже нашел в ней свое основание и поддержку. Так говорю я тебе, Кашьяпа. Те же, кто ищет в Пустоте теорию, не понимают, что Пустота — это лекарство от всех теорий, концепций и точек зрения, оттого они и не вылечатся, ибо неизлечимы¹¹.

[II] ... Сказал тогда Будде (великий) Бодхисаттва Манджушри: «Если сыновья и дочери из хороших семей захотят знать состояние Буддства, то пусть они его знают не как состояние глаза, не как состояние уха, не как состояние тела и не как состояние ума. О Будда, прославленный во всех мирах, состояние

Буддства-это не-состояние. Теперь поведай мне, что такое Полное Совершенное Пробуждение?»

Будда: «Это состояние Пустоты, ибо все понятия и идеи равны в своей пустотности. Это состояние полного отсутствия желаний, ибо три области вселенной¹² равны (в своих стремлениях и желаниях). Это состояние Беззнаковости, ибо все знаки равны. Это состояние не-действия, ибо все действия равны. И это — состояние необусловленности, потому что все обусловленные дхармы равны (в своей обусловленности)¹³».

Манджушри: «О прославленный во всех мирах, что такое состояние необусловленности?»

Будда: «Отсутствие мысли — вот что такое состояние необусловленности. Однако в какой же это равности пребывает Татхагата, в равности чему или кому?»

Манджушри: «Татхагата пребывает точно в той же равности, в какой пребывают те живые существа, которые действуют под влиянием желания, невежества и ненависти. Рассуждая дальше подобным образом, мы приходим к мысли, что если бы не было Пустоты, то кто бы мог тогда говорить о желании, невежестве и ненависти. Сказал же Будда: только потому, что есть не-возникновение, не-становление и не-действие, мы можем говорить о возникновении, становлении и действии...»

Будда: «Дхармы в их реальности не постигаются Высшей Мудростью как произведенные из Пустоты. И не созерцанием (постигаются они) как пустые: они и так пусты сами по себе¹⁴».

[III] Будда: «Таким образом, о Кашьяпа, Бодхисаттва, который рождает первую Мысль Пробуждения, уже сбросил скорлупу неведения, избавился от всех помрачений, производимых с дурными и неосознанными действиями, и разогнал крошечную тьму ложных идей и взглядов, — он, Кашьяпа, превзошел и Учеников и Пратьека-Будд¹⁵».

[IVA] Будда: «Мысль, о Кашьяпа, невозможно воспринимать ни снаружи (тела)¹⁶, ни внутри (его), ни в пространстве между телом и тем, что его окружает. Мысль бесформенна, неосознаваема, неузнаваема, невыражаема, несхватываема, неуследима. Она невидима для всех Будд. Мысль подобна майе, появляющейся в различных формах нереальности. Она как ветер, что носится то здесь, то там, его не схватишь, он везде и нигде. Мысль подобна течению реки без истока. Она как пламя све-

тильника, пламя, что горит в силу (скрытых от глаз) причин его горения. Она подобна молнии, сверкнувшей на мгновение, не имеющей своего места.

Мысль, о Кашьяпа, не достижима ни в каком, пусть самом тщательном исследовании. А что недостижимо, то непостижимо, невоспринимается. А что невоспринимается, то не может быть ни прошлым, ни настоящим, ни будущим. А то, что не может быть ни прошлым, ни настоящим, ни будущим, то находится вне времени. То же, что находится вне времени, то не есть и не не-есть. Но ни сущее, ни не-сущее — это нерожденное. Нерожденное же не имеет своей природы, свабхавы. Но не имеющее своей природы не возникает, а то, что не возникает, не прекращается, никогда не прекратится. А непрекращаемое не приходит, не уходит, не появляется, не исчезает. Не знает оно ни смерти, ни рождения. Значит, оно — без санскар. А что без санскар, то и есть Род Благородных¹⁷.

[IVB] Будда: «Сознание движется то в одну сторону, то в другую, приходит, уходит, переходит, переселяется (из одного рождения в другое). Как порыв ветра, само не имея ни цвета, ни формы, оно понуждает вещи и существа принимать различные формы. Сознание манифестирует себя в действиях, в силу факторов Взаимообусловленного Возникновения¹⁸. О нем можно судить только по конечному эффекту, производимому этими действиями. Сознание появляется в теле, как лицо появляется в зеркале. Лишенное формы, не имеющее своей сущности и природы, оно проявляется в чувствах, восприятии, идеях и понятиях. В теле сознание подобно невидимой сущности тьмы».

Будда: «...Возьмем для примера деревянную куклу, которая прыгает, танцует, движимая и управляемая невидимыми веревочками. Чьей силой она движется? Силой кукловода, конечно. Самого его мы не видим, только по его внешним действиям можем делать вывод о его существовании. Так же и тело производит все движения силой сознания, оно — кукловод, ведущий куклу тела. Когда сознание покидает тело живого существа, то в последний момент перед его смертью оно сочетается с силой памяти, и вместе они образуют семя существования для следующего рождения данного живого существа¹⁹».

[V] Царица Шримала: «О Будда, прославленный во всех мирах, всех дхарм неисчислимых, немислимых достиг Татха-

гата, дхарм, воплощающих Высшую Мудрость Освобождения, дхарм, которые в совокупности и есть Тело Дхармы. Но когда Тело Дхармы не отделено от грязи и помрачений феноменального мира, сансары, когда оно внутри этого мира, тогда оно называется Зародыш Татхагаты. Все круговращение смертей и рождений, вся сансара имеет своей основой Зародыш Татхагаты, Татхагата-гарбху. Поскольку Зародыш Татхагаты вечен, постоянен и неразрушим, начало феноменального мира сансары неустановимо, непознаваемо. О прославленный во всех мирах, ведь круговорот смертей и рождений сам означает прекращение (деятельности) органов чувств и немедленное возникновение новых органов чувств и нового восприятия. Однако Зародыш Татхагаты не возникает, не исчезает, не прекращается, не иссякает. Стало быть, он за пределами мира обусловленных дхарм, но он-то и есть основа и основание для всех обусловленных дхарм. Он поддерживает все и держит в себе все дхармы. Зародыш Татхагаты есть и Знание Татхагаты о Пустоте. Только Будды-Татхагаты знают Зародыш Татхагаты, свидетельствуют ему».

¹ «Собрание Драгоценностей» (Sk. *ratnakūta*) считается (предположительно) самым ранним сборником сутр Большой Колесницы, Махаяны. См.: *Warder A. K. Indian Buddhism. Deli, 1970, P. 356*. Входящая в этот сборник «Кашьяпа-Париварта-Сутра» является, по-видимому, наиболее философски важным сочинением ранней Махаяны в целом. Санскритская, тибетская и китайская версии этой сутры были впервые опубликованы фон Сталь-Хольштейном: *The Kāśyapa-Parivarta / Edited by baron A. von Staël-Holstein. Changhai, 1926*.

² Или «конец», «предел», см. в II.

³ Точнее, «неразлично» (Sk. *anābhāsa*).

⁴ Т.е. неощущаемо, невоспринимаемо, ибо то, что не имеет формы (Sk. *arūpa*), не может быть воспринято органами чувств.

⁵ Точнее было бы сказать «непонятно», хотя возможно также и «необъяснимо» (Sk. *avijñāptika*). Это крайне трудное эпистемологическое понятие.

⁶ Это — эпистемологическое понятие (и обозначающий его технический термин, Sk. *bhūtāpratyaveksa*), по-видимому, впервые введенное в этой сутре.

⁷ Здесь — точно в том же смысле, как он определялся в I (но в санскритской терминологии Срединный Путь — *madhyamāpratipadā*).

⁸ Skr. *bhutacitta*, может значить как «мысль о действительно существе», так и «действительно сущая мысль».

⁹ См.: The Kāśyapa-Parivarta. P. 82-86.

¹⁰ Сказанное предполагает радикальное изменение в общей ориентации восприятия. Вместо направленности на человека, на личность, оно становится направленным на пустотность самих понятий «человек», «личность».

¹¹ The Kārya-Parivarta. P. 94-97.

¹² Т.е. земля, небо и подземный мир.

¹³ Фрагменты [II] взяты из издания: A Treasury of Mahāyāna Sūtras / Transl. from Chinese by Gärma Chang. Delhi: Motilal Banarsidas, 1991. P. 123.

¹⁴ The Kāśyapa-Parivarta. P. 123.

¹⁵ Имеется в виду троичная махаянская классификация «персон» Малой Колесницы на тех, кто был учениками Будд, *шраваками*, тех, кто достиг архатства в этом рождении, *архатов*, и тех Будд, которые оставались Буддами для себя и никого не учили, *Пратьека-будд*.

¹⁶ К тому, что как бы внутри тела относятся пять агрегатов индивидуального существования, *скандх*, а также все психические и психофизиологические механизмы, связанные с чувствованием и восприятием.

¹⁷ «Род» (Skr. *gotra*) Благородных включает в себя всех, кто вступил на Путь.

¹⁸ Прямую параллель мы найдем в [IIIА], где речь идет о пылающем — в силу условий и факторов Взаимообусловленного Возникновения — пламени, которое само по себе может быть этими условиями и факторами не обусловлено.

¹⁹ A Treasury of Mahāyāna Sūtras. P. 224-227, 378-381.

СЕМИНАР XIII

БОЛЬШАЯ КОЛЕСНИЦА И ТЕМЫ
ФИЛОСОФИИ *МАХАЯНЫ* БУДДИЙСКАЯ
ФИЛОСОФИЯ И БУДДОЛОГИЯ

(о) Что делать? Переход в этом семинаре от философии Малой Колесницы, или *хинаяны*, к философии Большой Колесницы, или *махаяны* (кстати, напоминаем, что противопоставление друг другу этих колесниц было введено *post factum* учеником Нагарджуны Арьядевой в конце III века), ставит нас в позицию наблюдателей истории философии. Поэтому нам придется сначала разъяснить эту позицию «внешнего» наблюдателя. До самого последнего времени в изучении истории буддизма мы имели дело с двумя альтернативными историческими концепциями. Первая, эволюционистская, выводит все поздние и позднейшие формы религии и философии буддизма из (пока еще гипотетического) «раннего исторического буддизма», часто отождествляемого (также гипотетически) с буддизмом Малой Колесницы, т.е. с *хинаяной* (обычно называемой *тхеравада*, Учение Старейшин Сангхи). Тогда Большая Колесница, *махаяна*, оказывается происходящей из Малой Колесницы через промежуточные версии, такие как *махасангхьяка*, *сарвастивада* и т.д. Вторая концепция, преформистская, исходит позднейшего тантристского представления о том, что Будда в самом начале своей миссии проповедовал учения обеих Колесниц (да и тантризм в придачу), но различным контингентам учеников, которые впоследствии создали свои устные и письменные традиции распространения Дхармы в пространстве и продления ее во времени. Таким образом, собственно история буддизма начинается, согласно этой концепции, после одновременного изложения Буддой всех версий *Дхармы*. То же, что было до этого мифологического события, относится к до-истории, обычно к особому периоду, *кальпе*, предшествовавшему нынешнему периоду так называемой «истории».

В нашей «наблюдательной» позиции мы исходим из двух эпистемологических предпосылок, в которых предполагаем

возможность нетривиальных выводов в отношении перехода от философии Малой Колесницы к философии Большой Колесницы. Первая предпосылка нашей наблюдательной позиции является отрицательной в том смысле, что она противоречит эпистемологической концепции генезиса научного знания; концепции, нашедшей свое наиболее крайнее и четкое выражение в последних работах Эдмунда Гуссерля. Формула «сущность (всякого) научного знания — в аксиомах, образующих его генезис» отвергается нами в пользу предположения о возможности одновременного существования нескольких первичных аксиом, лежащих в основе генезиса данного научного (философского, религиозного, какого угодно) знания или даже нескольких генезисов для одного рассматриваемого нами знания. Тогда первая предпосылка будет называться предпосылка полигенезиса учения Большой Колесницы.

Вторая эпистемологическая предпосылка нашей наблюдательной позиции может быть сформулирована следующим образом. В рассмотрении любой историко-философской проблемы следует отдавать предпочтение философии как тому общему, что включает в себя историю как частный случай, а в рассмотрении философии отдавать предпочтение ее самосознанию, т.е. сумме ее мыслей о самой себе, которые и должны лечь в основание нашего философствования о данной философии. Это — предпосылка философской привилегированности: история философии — это осознание себя (данной) философией, изменяющейся во времени.

Вообще, поскольку мы не занимаемся специально хронологией буддийского философского мышления, такие слова, как «начало», «развитие», «расцвет», «упадок», являются для нас не более чем искусственно введенными и случайно выбранными точками или моментами нашего собственного философствования по поводу содержания махаянских текстов этого семинара. Сейчас эти тексты являются объектом нашего неумного философского любопытства (заметьте, здесь «философское любопытство» — это обозначение особой интенциональности). Но все-таки возможно ли с учетом сделанной выше оговорки и в свете эпистемологического постулата философской привилегированности, говорить о начале философии Большой Колесницы? Сам я по культуре, воспитанию и образованию являюсь

человеком, склонным к историко-генетической модели всего познаваемого и с трудом отхожу от нее — но только в рассмотрении другого, чужого, «не моего» философского мышления. Ничего не поделаешь, ведь великие философы Большой Колесницы ни в коей мере не были людьми, мыслящими исторически. Ибо были они людьми мыслящими традиционно. Т.е. для них генезис любой концепции четко редуцируется к условной последовательности передачи знания от учителей ученикам, а от них к их ученикам, последовательности, начало которой безнадежно утеряно в бездонном недатируемом прошлом доисторических *кальп*. Что касается нас, то мы бы могли представить себе этот редуцированный к традиции квазиисторический генезис в виде набора основных тем, к которым нас будут вновь и вновь отсылать буддийские священные (т.е. приписываемые Будде) тексты, сутры и ученые трактаты, *шастры*. Собственно говоря, последовательность таких отсылок и лежит в основе традиции как квазиисторического процесса, в то время как основные темы являются как бы точками, в которых кристаллизуется философское содержание текстов. В содержании фрагментов сутр этого семинара мы выделяем пять таких основных тем.

(1) Срединность. В Первой проповеди Будды (см. I) срединность — это позиция. Пусть необыкновенная, единственно правильная, исключительная, но все же — позиция. Во фрагменте из *Кашьяпа-Париварта-Сутры*, которым открывается этот семинар, срединность поднята на уровень трансцендентальной умопостигаемой сущности, но вместе с тем — и это совсем не противоречие, а обычный буддийский перенос (строго говоря, это и есть «метафора» в буквальном смысле слова) члена одного класса в другой на основании общего для них обоих признака — она может и быть постигнута посредством особого типа исследования, которое называется «рефлексивное исследование *дхарм*». В таком исследовании срединность в большей степени видится как то, что есть между двух противоположностей, нежели как способ познания этих противоположностей в их ошибочности и неправильности. Иначе говоря, здесь срединность превращается из квазиэпистемологической категории в онтологическую категорию недостижимой реальности всего сущего (Skr. *bhūтата*).

(2) Пустотность в XIII представлена во всех своих трех аспектах. В позитивно-синтетическом аспекте она является имманентной во всех *дхармах*: все *дхармы* пусты не потому, что они познаются или созерцаются как пустые, а потому, что каждая из них, взятая в отдельности, пуста как она есть. В своем негативном аналитическом аспекте, пустотность приближается по своему смыслу к идее универсальной лишенности, которая находит свое выражение в таких формулировках, как, скажем, «все вещи не являются самими собой», что можно понимать и в смысле «все вещи равны в том, что не являются самими собой». Равенство *дхарм* здесь вторично и производно от лишенности всех вещей их отличительных признаков. Все *дхармы* пусты, необусловленные *дхармы равны* обусловленным, а последние равны между собой в силу их лишенности каких бы то ни было признаков. Эта универсальная привативность имеет своим интереснейшим философским следствием идею о не-состоянии. Так, состояние буддства является не-состоянием, или, точнее, не-состояние и есть состояние буддства в смысле Пустотности. Аналогичным образом мы можем говорить о не-действии как о действии в смысле Пустоты и, наконец, о не-мысли как о любой необусловленной *дхарме*, синонимичной Пустотности.

В своем позитивно-аналитическом аспекте Пустота уподобляется чистому пространству. Последнее по определению не дуально, как не дуальны Нирвана, буддство и *Дхармичность* (Skr. *dharmadhātu*), хотя в отличие от них чистое пространство может делиться на стороны, сферы и т.д. Более того, Пустотность в своем позитивно-аналитическом аспекте часто называется «истинной формой реальности» — несколько загадочное название, в котором имплицирована идея одной формы одной реальности.

(3) Мысль Пробуждения (Skr. *bodhicitta*), весьма кратко описанная в Кашьяпа-Париварта-Сутре, является не только новым понятием Большой Колесницы, но и другой, особой сущностью, радикально изменившей направление всего буддийского философствования. В самом простом истолковании Мысль Пробуждения — это мысль (намерение, желание, решение) стать Буддой. В этой же сутре говорится о двух ограничительных характеристиках Мысли Пробуждения. Первая из них приписывает Мысль Пробуждения тем существам, *саттвам*,

которые уже вступили на путь достижения Полного и Абсолютного Пробуждения, т.е. Бодхисаттвам. Вторая же ограничительная характеристика заключается в том, что Мысль Пробуждения полагается первой мыслью каждого Бодхисаттвы и сама генерируется им. Отчего один из эпитетов Бодхисаттвы — это «производитель», «генератор» (Skt. *utpādika*). Чем же тогда является Мысль Пробуждения как мысль: такой же серией возникновений мыслей или «случаев» мысли, как и (все) другие мысли, рассматриваемые в их объективности? (Здесь «объективный» значит «рассматриваемый как не имеющий субъекта».) Или Мысль Пробуждения — это случай или последовательность случаев состояний сознания, приписываемых Бодхисаттве? Вопрос, я думаю, приглашает к феноменологическому ответу. Тогда моим пробным операциональным определением будет следующее: Мысль Пробуждения, согласно ранним сутрам Большой Колесницы, — это сложная интенциональность, включающая в себя и условного «субъекта», т.е. Бодхисаттву и те опять же условно принимаемые за «объективные» состояния сознания, которые могут быть этому Бодхисаттве приписаны post factum.

Но в каком отношении Мысль Пробуждения находится к мысли вообще и к возникновению мысли (в абхидхармистской трактовке)? На этот вопрос можно с уверенностью ответить следующее. Весь ход развития философской мысли Большой Колесницы отмечен напряжением, возникающим снова и снова между абхидхармистской концепцией мысли как возникновения мысли и другими («новыми») концепциями, требующими радикального пересмотра абхидхармистских аксиом.

(4) Разъяснение о мысли в *Кашьяпа-Париварта-Сутре* дает самую краткую и точную характеристику мысли и мышления во всей махаянистской литературе. Главное в этом разъяснении — то, что оно определяет основное направление в исследовании мысли и мышления ранними мыслителями Большой Колесницы. Идя по их стопам, мы не спросим у мысли: «Откуда ты?» Ибо из данного в нашей сутре разъяснения мы уже поняли, что мысль — не «откуда», а «куда», т.к. она объективно направлена из «ниоткуда» своего возникновения в «никуда» абсолютной необусловленности *Нирваны* и Рода (*готры*) Благородных. Тогда в порядке поверхностной историко-философской аналогии мы могли бы заключить, сказав, что как у Парменида (по Хай-

деггеру, во всяком случае) мысль есть мысль о бытии, так у ранних махаянистов мысль есть мысль о Пробуждении.

Во фрагментах из других сутр «Собрания Драгоценностей» проводится четкое различие между мыслью и сознанием, отсутствующее или едва намечаемое в сутрах и *Абхидхарме* Малой Колесницы. Это различие имело чрезвычайно важные последствия для поздних махаянистских школ Индии, Китая и Тибета. Я думаю, что для нас понимание этого различия может начаться с рассмотрения различия между пространством (*topos*) и местом (*locus*). Ведь как об этом уже говорилось выше, мысль находится в слабой корреляции с пространством. «Слабой» в том конкретном смысле, что она не может быть обнаружена в каком-то конкретном месте в пространстве. Иначе говоря, у мысли просто нет своего места. Тогда единственно, что может быть о ней сказано — это ее направление, ее «куда».

Однако сознание, как «то, что перевоплощается», движется в пространстве от одного тела к другому. Тело — его место, хотя при этом оно не может быть локализовано внутри тела или отождествлено с каким-либо органом последнего. Но сознание коррелируется с пространством, занимаемым телом, в максимально «сильном» порядке. Притча о куклах и кукловоде прекрасно иллюстрирует эту корреляцию. Здесь сознание — не просто «внутри тела» — сказать это было бы непросчительной тривиализацией, попробуй найди кукловода внутри куклы, смешно — но оно создает все пространство сцены, включая и аудиторию, и ландшафт.

Таким образом, сознание является сложным функционирующим целым, тогда как мысль (в ее возникновении) остается атомарным фактом или событием. Именно в своем функционировании сознание подпадает под власть Взаимообусловленного Возникновения. Мысль же не имеет никакой функции, кроме ее возникновения и исчезновения. Далее о сознании можно сказать, что в каких-то случаях оно находится вне топоса, пространства своего функционирования. В то время как мысль, движущаяся в пространстве, не имеет ни «вне», ни «внутри» в качестве своих топологических индикаторов. Поэтому даже сказать, что «сознание находится в теле», будет не более чем полуистиной, ибо — как это было сказано Буддой — сознание не «находится» в теле, а появляется, подобно лицу, появляющемуся в зеркале.

И наконец, в отличие от мысли, которая может быть кармически благой, дурной или нейтральной, сознание полагается нейтральным по преимуществу. Это приводит нас к еще одному различию между мыслью и сознанием, различию, установление которого имело весьма важные последствия для дальнейшего хода буддийской философской мысли. Посмотрите, в знаменитой строке *Дхаммапады* (см. I, 1): «Если кто-то действует и говорит с нечистой мыслью...»: «кто-то» противопоставлен «мысли» как условный субъект мышления противопоставлен мышлению. С точки зрения концепции сознания в Собрании Драгоценностей этот «кто-то» и есть сознание. Или даже: с этой точки зрения сознание и есть этот «кто-то» *Дхаммапады*. В этом можно увидеть решительный методологический отход от *Абхидхармы* Малой Колесницы с ее принципиальным не-различием между мышлением, объектом мышления и мыслящим.

В Собрании Драгоценностей сознанию приписывается, в качестве дополнительного атрибута, сила. Мы читаем, что только силой кукловода деревянная кукла прыгает, пляшет и т.д. Тело — это деревянная кукла. Но здесь притча останавливается — кто мы: мыслящие куклы или каждый из нас является одновременно куклой и кукловодом? Ответ напрашивается сам собой. Но вопрос гораздо сложнее. Ведь и кукловод, как о нем говорилось выше, может быть скрыт где-то вне наших тел или даже далеко за пределами сцены нашей жизни, сюжет которой он уже наговорил из-за занавеса. Я думаю, что именно отвечая на наш вопрос, великие мыслители Большой Колесницы и прибегли к идее силы в своем объяснении сознания. Сила сознания — это не просто сила «мудрости» (Skr. *prajñā*), которая, когда наступит время, приведет сознание к последней остановке, к Нирване. Она — и сила памяти, из-за которой (и на основе которой) сознание становится «семенем» (Skr. *bija*) следующей жизни «кукловода». Тогда в конечном счете сила сознания может рассматриваться как главная сила трансформации, радикально изменяющая мысли, тела и жизни «кукловода».

(5) Кажется, что концепция «Зародыша Татхагаты» (Skr. *tathāgata-garbha*) появляется в философских текстах Большой Колесницы как дополнительная к концепции Мысли Пробуждения. Может быть, она появляется в порядке, подобном порядку появления понятия «сознания» в его дополнительности

к понятию «мысли» в абхидхармистских текстах. Если мы рассмотрим соотношение понятий Зародыша Татхагаты и Мысли Пробуждения, абстрагируясь от возможных семантических и этимологических истолкований, и пойдем путем чисто эпистемологического сопоставления этих понятий, то не преминем заметить, что Зародыш Татхагаты представляется, по крайней мере на первый взгляд, концептом более субстантивистским, чем концепт Мысли Пробуждения. Оговариваю, что субстантивистский здесь значит не более чем «предполагающий возможность истолкования как субстанции». В таком же примерно смысле, в каком было бы возможно сказать, что *élan vital* Анри Бергсона представляется более субстантивистским, чем абсолютный дух Гегеля, или что «живое существо» Эдмунда Гуссерля более субстанциально, чем Монада Лейбница.

В Собрании Драгоценностей этот субстанциализм находит свое описание в двух основных терминах «зародыш» и «семя». (Дальнейшее развитие махаянистской философии покажет, сколь важную роль эти термины сыграли в образовании нового религиозно-философского мировоззрения, буддийского тантризма.) Начнем с понятия «семени». Семя описывается в Собрании Драгоценностей как ориентированное на будущее. Когда мы читаем, что «сознание есть семя будущей жизни его носителя», то этим предполагается, что семя является субстанцией будущего сознания. Более того, возможно предположение, что сама идея семени коррелируется с сознанием как дополнительная к последнему. «Пробное» определение, которое царица Шримала дает Зародышу Татхагаты в последних фрагментах текстов этого семинара, имеет в виду, что Зародыш Татхагаты — это понятие, ориентированное на прошлое. Это определение звучит как догматическая онтология. Зародыш Татхагаты есть не что иное, как Тело *Дхармы*, находящееся в *самсаре*, в мире обусловленных *дхарм*. Оно, так же как и *самсара*, безначально и вечно. «Поэтому-то, — продолжает царица свое объяснение, — феноменальная вселенная не знает истока или происхождения. В то же время Мудрость Татхагаты есть Высшее Знание освобождения от *самсары*, т.е. Мудрость Абсолютной Пустотности».

Отсюда не выпутаешься, не выходя за рамки наших текстов. Не напоминает ли все это современную текстам Большой Колесницы гностическую концепцию предвечной Софии — муд-

рости или гнозиса ранних христианских гностиков? Т.е. Мудрости, предшествующей тварному космосу, но одновременно являющейся планом и проектом последнего. Можем ли мы считать сказанное в этих фрагментах началом философии *Махаяны*? Отвечаю: нет, но это будет ее началом, когда много позднее философия *Махаяны* вернется к сказанному здесь как к своему источнику и своей основе.

ТЕКСТ XIV. ЗАПРЕДЕЛЬНОЕ ЗНАНИЕ.
ФРАГМЕНТЫ ИЗ ВОСЬМИТЫСЯЧНИКА¹

[о] Сказал Господь достопочтенному Субхути, старейшине²: «Объясни теперь, о Субхути, так, чтоб это стало ясным для Бодхисаттв, великих Махасаттв, как они Бодхисаттвы-Махасаттвы отправляются в Запредельное Знание!» Тогда достопочтенный Шарипутра так подумал про себя: «Будет ли достопочтенный Субхути излагать Запредельное Знание сам, только от себя и посредством своей собственной силы или (сверхъестественной) мощью Будды³ будет он излагать и объяснять Запредельное Знание?» Но достопочтенный Субхути, который уже постиг посредством мощи Будды то, что достопочтенный Шарипутра подумал про себя, сказал достопочтенному Шарипутре: «Чему бы ни учили, о Субхути, ученики Господа, все это — работа (самого) Татхагаты. Ибо в Дхарме Татхагаты ищут они себя, постигают ее истинную природу, твердо устанавливают ее в своем сознании. Оттого ничто из того, чему они учат, не противоречит истинной природе Дхармы. Да и само объяснение ими Дхармы — это не более чем выплеск объясненного Татхагатой...»

Тогда достопочтенный Субхути силой Будды⁴ вот что сказал Господу: «Если кто в разговоре о Бодхисаттве скажет «Бодхисаттва», то что это слово будет значить? Что до меня, о Господи, то я не вижу такой дхармы, как Бодхисаттва, ни дхармы, называющейся "Запредельное Знание". Но если я не знаю, ни что такое Запредельное Знание, ни что такое Бодхисаттва, то каково мне будет наставлять Бодхисаттв в Запредельном Знании? Но все же, о Господи, раз Бодхисаттва непоколебим в своем решении, бесстрашен, сердце его не дрогнет, умом он не усомнится, то такой Бодхисаттва и должен быть наставлен в Запредельном Знании. Но даже обретаясь в нем, он таким образом должен себя упражнять, чтобы никогда не появилось у него гордости за возникшую прежде Мысль Пробуждения, с которой и начался его путь Бодхисаттвы⁵. Ибо эта мысль есть не-мысль, так как (любая) мысль является чистой, просветленной и пробужденной по своей природе».

[I] Шарипутра: Но эта мысль, которая есть не-мысль, есть ли она или нет?

Субхути: Но можно ли, говоря о состоянии не-мысль, говорить о «есть» или «нет»?

Шарипутра: Нет, так невозможно говорить.

Субхути: Отсюда и невозможность говорить о не-мысли как существующей или не существующей.

Шарипутра: Что же тогда есть не-мысль?

Субхути: Это — состояние неизменяемости и неразличения.

[II] Субхути: Эта дхарма, таковость Татхагаты объясняется как не-наблюдение всех дхарм (ведь наблюдается только то, с чем что-то происходит, чему есть препятствия), а эта дхарма беспрепятственна, оттого не оставляет следов. Она — то же, что пространство. Оттого неизменяема. Оттого нет у этой дхармы ни противоположной ей другой дхармы, ни тождественной. Она — одна без другой. У нее не было причин или условий ее становления, возникновения. Она невоспроизводима в будущем и нет следов, ведущих к ней в прошлом. Значит, нет и пути, ведь его не заметишь.

[III] Шакра^{*} (и другие боги): По образу Господа рожден этот старейшина Субхути. Ибо какую бы дхарму он ни объяснял, всегда начинает с Пустоты.

Субхути: Теперь я научу тебя, о Шакра, как Бодхисаттва устанавливает себя в Запредельном Знании. Только имея в своем основании Пустоту, пребывает он в Запредельном Знании. Ни в телесной форме не основывается он, ни в чувствах, ни в восприятии, ни в воле, ни в сознании, ни в зрении, ни в слухе, ни в запахе, ни во вкусе, ни в осязаемом, ни в объектах ума. Никакой идеи не должен придерживаться Бодхисаттва. Ни идеи «это — чувство», ни идеи «это — Бодхисаттва». Так стоит он в Запредельном Знании, но ведь Бодхисаттва не имеет своего места нигде, значит, негде ему стоять. Подобно Татхагате, который нигде не стоит, ни здесь ни там, ни вместе, ни отдельно.

Господь: Глубоко сказанное тобой о Пустоте, о Субхути. Ведь Пустота — это синоним Беззнаковости, неотмеченности, бесстрастия. Синоним не-рождения, не-существования, прекращения, ухода, Нирваны. Пустота — это синоним всех дхарм (в их не-различении).

Шакра: О чем бы ни говорил Благородный Субхути, он ни к чему не прицепляется, ни за что не зацепляется, ничего не задевает в своем движении в Пустоте, как стрела, летящая в воздухе.

Господь: Это так, именно так, даже Пробуждения он не достигает, ибо в Пустоте возможно ли достижение чего-либо?

[IV] Субхути: Оттого, что он не рожден, рожден старейшина Субхути по образцу Татхагаты, таковость Субхути есть таковость Татхагаты. И так есть с самого начала, ничто не пришло, не уходило, не придет. По образу Татхагаты — значит по образу таковости Татхагаты, которая та же, что и таковость Субхути, и та же, что и таковость всех дхарм. Но эта таковость, она же есть и не-таковость, и по ее образу рожден Субхути. Тогда таковость и не-таковость есть одно без второго, одно несотворенное, неизменное — оно всегда таковое, таковость, что никогда не будет не-таковостью. И хотя кажимость дуальности можно усмотреть в идее, что Субхути является сверхъестественно (волшебство) произведен из таковости Татхагаты, то и тогда таковость осталась абсолютно той же. Ведь никак невозможно помыслить что-то или кого-то, могущего нарушить целостность, полноту и неделимость таковости. Тогда правильным будет сказать, что таковость Субхути не есть только его таковость, а не Татхагаты. Как и в случае Будды, таковость которого, когда он был Бодхисаттвой в прежних рождениях, и по достижению Полного Пробуждения — одна таковость, не две. Оттого и название «Так ушедший, Татхагата».

[V] Господь: Необратимым зовется Бодхисаттва, который навсегда отвратился от пути Учеников и Пратьекабудд и пошел по пути Всезнания⁷. Сначала он вступает в первую, вторую, третью и четвертую дхьяны и в них пребывает. Там он становится совершенным мастером дхьян, но его будущее рождение никак не определено их кармическим эффектом (т.е. прекращением кармических эффектов, происходящим в созерцании⁸). И свое следующее рождение он основывает на дхармах чувственной сферы, к ним направлено его сознание. Приходит ли он или уходит, он остается в обратном вспоминании⁹. Живя жизнью домохозяина, он, как и другие, пользуется приятными для чувств вещами, но особенно их не любит, не привязывается к ним, не жаждет их, просто их имеет. Так и живут Бодхисаттвы

жизнью домохозяев, проникнутые энергией Запредельного Знания — таков еще один признак необратимости Бодхисаттвы. «Необратимый» здесь значит, что Бодхисаттва, достигший Полного Пробуждения, уже никогда не возвратится к прежнему состоянию.

[VI] Субхути: Если Бодхисаттва достигает Полного Пробуждения, то происходит ли это вследствие первой мысли о Пробуждении или вследствие последней мысли о Пробуждении¹⁰?

Господь: Как ты думаешь, Субхути, загорается ли фитиль масляной лампы от первого момента его зажигания или от последнего, перед тем как ему вспыхнуть?

Субхути: Ни от первого, о Господи, ни от последнего, ни в какой-либо зависимости от них обоих, ни совсем независимо от них.

Господь: Но фитиль-то все ж таки загорелся, не так ли?

Субхути: Загорелся, о Господи.

Господь: Таким же образом Полное Пробуждение достигается ни первой и ни последней мыслью о Пробуждении, ни без них, ни в связи с возникновением каких бы то ни было мыслей о пробуждении, ни без связи с этим возникновением. Но оно все ж таки достигается, Полное Пробуждение, вот оно.

Субхути: Сколь глубоко и трудно для понимания Взаимообусловленное Возникновение¹¹!

Господь: Скажи, Субхути, возникнет ли вновь во второй мысли первая мысль, тотчас же прекратившаяся после своего первого возникновения?

Субхути: Не возникнет, о Господи.

Господь: Но мысль, которая уже возникла, не обречена ли она по самой своей природе на прекращение?

Субхути: Обречена, о Господи.

Господь: Но если что-то по своей природе обречено на прекращение, то может ли оно быть уничтожено?

Субхути: Не может, о Господи.

Господь: Тогда мысль, которая еще не возникла, обречена ли она по своей природе на прекращение?

Субхути: Нет, о Господи, ибо то, что еще не возникло, не может быть прекращено.

Господь: Но если какая-нибудь дхарма уже прекращена по своей собственной природе, то может ли она (опять) прекратиться?

Субхути: Не может, о Господи.

Господь: Может ли прекратиться истинная природа всех дхарм?

Субхути: Не может, о Господи.

Господь: Есть ли мысль в Таковости?

Субхути: Нет, о Господи.

Господь: Есть ли мысль то же, что и Таковость?

Субхути: Нет, о Господи.

Господь: Есть ли мысль что-либо иное, чем Таковость?

Субхути: Нет, о Господи.

Господь: Бодхисаттва, движущийся в Таковости, идет ли он в ней вглубь?

Субхути: Нигде он не движется, ибо нет в нем мысли о том, что он совершает, ни где он проходит.

Господь: Но где-то должен он быть, когда он — в Запредельном Знании?

Субхути: Тогда он — в Высшей Реальности.

Господь: В чем? Отмечена ли она, обозначена?

Субхути: Нет там никакого знака¹², о Господи.

[VII] Шарипутра: Никаких усилий не совершает Бодхисаттва, чтобы в данном своем рождении достичь состояния покидания, оставления всех знаков. В том-то и состоит Великое Умение Пользования Средствами, что и зная знаки и понимая их смыслы, Бодхисаттва всецело предан Беззнаковости, т.е. такой дхарме, где не возникает и никогда не возникал знак¹³. Так в Запредельном Знании культивирует он три выхода в Освобождение: Пустоту, Беззнаковость и Бесстрашие. Не так ли? Думает об этом Бодхисаттва и днем и ночью во сне. Ибо не говорил ли нам Господь, что сон и бодрствование по существу одно и то же? И если кто совершает во сне действие, благое или дурное, то не добавятся ли его последствия к кармической сумме совершающего?

Субхути: Поскольку Господь сказал, что в конечном счете все дхармы подобны сну, то никакое действие, совершенное во сне, ничего не изменит в «кармическом балансе» совершающего. Однако же, с эмпирической точки зрения, здесь будут кармические последствия, если, проснувшись, он подумает об увиденном сне, в каком он, скажем, убил кого-то, и сознательно производит мысль о желании убить.

Шарипутра: Но тогда и в случае Будды, каждая мысль, будь то наяву или во сне, тоже может возыметь кармические последствия?

Субхути: Никак не может, о Шарипутра, ибо Татхагата уже покинул все рефлексии и отказался от всякого различения мыслей (и дхарм).

[VIII] Субхути: Ни действие, ни мысль не могут возникнуть в пространстве сами по себе, ни пространство не может их произвести из себя самого. Действие или мысль могут возникнуть, только если у них будет объективная опора, т.е. опора в том или ином объекте. Так, опорой всех интеллектуальных действий являются объекты ума, т.е. дхарма-объекты, каковыми являются видимые, слышимые, мыслимые и т.д. вещи. Таким же образом, волевые импульсы¹⁴ возникают с опорой на объекты.

Шарипутра: Господь говорил, что все объективные опоры являются отдельными, никак не соотнесенными ни с каким субъектом. Как же тогда может возникнуть волевой импульс, имеющий только объективную опору?

Субхути: Волевой импульс возникает с объективной опорой на то, что на самом деле (и сейчас) не существует, с опорой на знак чего-то. Таким же образом сансары, которые проявляются в волевых импульсах, обусловлены неведением¹⁵. Таким же самым образом (возникают) и другие факторы Взаимообусловленного Возникновения, вплоть до старости и смерти, обусловленных рождением.

[IX] Субхути: Но как же тогда мысль, сама подобная иллюзии, мыслит Полное Пробуждение?

Господь: Видишь ли ты в мысли, подобной иллюзии, отдельную вещь, реальную, о Субхути?

Субхути: Нет, о Господи.

Господь: Видишь ли ты иллюзию как отдельную реальную вещь?

Субхути: Нет, о Господи.

Господь: Тогда, может быть, ты видишь... такую дхарму, которая знает Полное Пробуждение, которая сама есть не что иное, чем мысль об иллюзии?

Субхути: Нет, о Господи, не вижу. На какую дхарму мог бы я указать и сказать, «вот она, она есть» или «вот она, ее нет»? Ведь дхарме, которая абсолютно отделена (от чего угодно другого),

невозможно приписать «она есть» или «ее нет», существование или несуществование. Абсолютно отделенная дхарма не знает Полного Пробуждения, ибо она не имеет существования. Как же тогда Бодхисаттва, пребывающий в абсолютно отделенном Запредельном Знании, может знать Полное Пробуждение, разве можно абсолютно отделенное познать через абсолютно отделенное?

Господь: Именно так, о Субхути, именно потому, что Запредельное Знание является абсолютно отделенным, через него и познается абсолютно отделенное Полное Пробуждение. Но если у Бодхисаттвы возникнет мысль, «Запредельное Знание абсолютно отделено», тогда это уже и не Запредельное Знание. Таким образом, совершенно ясно, что именно через Запредельное Знание Бодхисаттва знает Полное Пробуждение. Отделенное не познается через отделенное. Тем не менее Бодхисаттва знает Полное Пробуждение, которое он не мог бы знать иначе, чем через Запредельное Знание.

[X] И вот наступил момент, когда Господь вернул в себя обратно свою чудодейственную магическую силу¹⁶. И тотчас же исчезли произведенные ею Татхагата Акшобхья¹⁷ и другие Бодхисаттвы, Ученики и Будды этого Поля Будды¹⁸. Все они исчезли, перестали быть видимыми для собравшихся вокруг Господа. Сказал тогда Господь Ананде: «Смотри, Ананда, подобно тому, как сейчас исчезли произведенные (моей чудодейственной силой) видения, так же и дхармы не видимы не-дхармами. Так же и дхармы не видят и не знают не-дхарм. Ибо все дхармы по самой своей природе невидимы, непознаваемы и неспособны к какому-либо действию. Все дхармы не-активны, а оттого и непостижимы, так же абсолютно пассивны, как пространство. Все дхармы немислимы и непредставимы, как непредставимы иллюзорные существа¹⁹. Дхармы невозможно найти, обнаружить, ибо они находятся не только в состоянии бездействия, но и в состоянии несуществования²⁰».

[XI] Господь: И еще, Субхути, Бодхисаттва, приближающийся к Запредельному Знанию, должен знать такие семь вещей:

(1) Приближающемуся к Запредельному Знанию не следует привязываться к дхармам, приникать к ним, быть связанным с ними.

(2) Приближающемуся к Запредельному Знанию не следует заниматься различениями дхарм, их чертами и особенностями.

(3) Надо помнить, что все дхармы не имеют происхождения, источника.

(4) Твердо знать, что все дхармы неизменяемы и самотождественны.

(5) Помнить, что все разговоры о дхармах не имеют к самим дхармам никакого отношения. Все это — только слова и чисто условное выражение «того, что само не есть дхармы». Все дхармы — за пределами слов и языка.

(6) Знать, что, дхармы не рождаются и не исчезают. Их рождение — абсолютно.

(7) Знать, что поскольку Таковость везде одна, все дхармы уже достигли Нирваны.

[XII] Тогда Дхармодгата сказал: «Ясно, что Татхагаты ниоткуда не приходят и никуда не уходят. Ибо Таковость недвижна, а Татхагата есть Таковость. Невозникновение не приходит и не уходит, а Татхагата есть не-возникновение. Может ли кто помыслить о пределе реального? Да ведь Татхагата является таким пределом. Им же являются Пустота, Беззнаковость и полная остановка в сфере пространства¹. Но Татхагата никак не вне этих дхарм, он в них. Таковость этих дхарм и Таковость Татхагаты — это та же одна Таковость, не две, не три. Таковость не бывает всякой или разной, в ней нет делений и различий».

¹ Все фрагменты взяты из книги: The Astāsāhasrikā Prajñāpāramitā, The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Slokas / Translated by Edward Conze, Calcutta, 1958. Это — буквальный, слово в слово, перевод с буддийского санскрита. Конзе сказал, что эта сутра была предназначена для выучивания наизусть и повторения вслух, а ее перевод предназначен для чтения. Заметьте, что этимологически *prajñāpāramitā* значит «ушедшее за пределы Мудрости (или Высшего Знания)». Последнее следует понимать как технический термин.

² «Старейшина» (P. *thera*, Skr. *sthavira*) — это член монашеской общины *сангхи*, созданной Буддой и его первыми учениками. В «Сутрах Запредельного Знания» Субхути фигурирует как главный собеседник Будды. Есть предположения, что Субхути по своему социальному статусу оставался домохозяином.

³ «Своя собственная (сверхъестественная) сила» — это личная сила Субхути, имманентная его статусу Благородной Личности (Skr. *ārya-pudgala*), сила, производящая трансформации в виде и облике объектов и живых существ. Мощь Будды (Skr. *buddhānubhāva*) является трансцендентной, не постигаемой умом и изменяющей космический процесс.

⁴ Это значит, что здесь Будда своей мощью создает не только всю ситуацию диалога, но также мысли и намерения его участников.

⁵ «Мысль о Пробуждении» (Skr. *bodhicitta*) — центральное Понятие философии Большой Колесницы в принципе не анализируема и «атомарна», ибо является пределом единичности и целостности.

⁶ Букв. «искусный», «умелый» — один из эпитетов царя богов Индры.

⁷ «Всезнание» (Skr. *sarvajñātā*) предполагает мгновенное, синхронное знание всех вещей, фактов и событий.

⁸ Из наших предшествующих семинаров мы уже знаем, что во время пребывания созерцателя в одной из *дхьян* все его кармические факторы находятся в состоянии латентности, неспособности произвести кармический эффект в будущем рождении. Более того, созерцатель даже может сам ими управлять. Но поскольку он уже принял решение остаться в этом мире, чтобы привести все существа к Нирване, то он сознательно не уничтожает все свои кармические факторы.

⁹ Точнее, «сознательно себя обратно вспоминающий» (Skr. *smṛtimat*).

¹⁰ При этом следует помнить, что Полное, Абсолютное Пробуждение (Skr. *samyaksambodhi*) имеет здесь еще и более технический смысл последней стадии Пробуждения.

¹¹ Это — прямая отсылка к абхидхармистским аксиомам, но с типичным для школы Запредельного Знания намерением их переистолкования.

¹² Знак здесь служит общим признаком нормального, не-бодхисатвического восприятия вещей (*дхарм*) и фактов.

¹³ «Беззнаковость» (Skr. *alaksanātā*) здесь означает весьма высокую степень в движении к Запредельному Знанию.

¹⁴ Можно переводить как «волевое действие» (Skr. *chandas*). Имеется в виду активное действие, направленное на определенный объект.

¹⁵ Т.е. *санскары*, обусловленные неведением, — опять отсылка к Взаимообусловленному Возникновению.

¹⁶ См. здесь прим. 3.

¹⁷ *Акиобхья* — один из пяти Татхагат Сферы Трансформации (см. XIII). Он пребывает в своем Поле Будды (Skr. *buddha-ksetra*), в котором все вещи, существа и события созданы его магической силой. Таким образом, строго буддологически говоря, Поле Будды — это сфера действия магической силы данного Будды.

¹⁸ Т.е. того Поля Будды, в котором происходит этот диалог.

¹⁹ «Иллюзорные люди» — это человеческие существа, сотворенные из ума или сознания великих йогов, Бодхисаттв и Татхагат (см. в XII).

²⁰ «Состояние не-существования» — это полное отсутствие разума и сознания в живом существе.

²¹ «Остановка в сфере пространства» может означать (это не более чем еще одна буддологическая гипотеза) затухание всех флюктуаций, вызванных находящимся в пространстве сознанием.

СЕМИНАР XIV

ЗАПРЕДЕЛЬНОЕ ЗНАНИЕ КАК ПУТЬ БОДХИСАТТВ И КАК ОСОБАЯ (ОТДЕЛЬНАЯ) ФИЛОСОФИЯ

(о) Не исключено, что условно хронологически (т.е. в отношении внутренней хронологии школ и текстов Большой Колесницы) Запредельное Знание было наиболее ранней школой Большой Колесницы и что тексты этой школы были самыми древними письменными текстами буддизма вообще. Восемьдесятничник, фрагменты из которого мы только что прочли, представляет собой компактное, хотя и не очень систематическое изложение учения о Запредельном Знании. Полная версия этого изложения представлена «Стотысячником», более краткие версии содержатся в «Алмазной Сутре» и «Сердцевинной Сутре» (также переведенных на английский Эдвардом Конзе).

Запредельное Знание не противопоставлено никакому другому знанию Оно запредельно в буквальном смысле, как «ушедшее (Skt. *ita*) по ту сторону (Skt. *pāram*) высшего знания». Или можно сказать: оно находится в ином месте, чем то, где находится высшее знание, либо, что еще точнее, само оно является этим иным местом. Строго буддистически рассуждая, Запредельное Знание вообще никак не соотносится со знанием вообще (из чего следует, что оно не является эпистемологической категорией). В этом оно отличается от Мысли Пробуждения, к которой — как мы об этом уже знаем из предыдущего семинара — в конечном счете сводится любая мысль и которой в конечном счете является мысль вообще.

Я думаю, что введение Запредельного Знания в качестве онтологической сущности, дополнительной к Мысли о Пробуждении, означало радикальную смену аспекта в философствовании буддизма Большой Колесницы. Пространственный характер (или даже «природа») Запредельного Знания имеет своим онтологическим (а не логическим, эпистемологическим) следствием, во-первых, не-процессуальность знания (чем ставится под вопрос классическая буддийская концепция Пути) и, во-вторых, топологическое смещение знания в отношении к

условному субъекту Запредельного Знания, т.е. к Бодхисаттве. На бездне примеров из Сутр Запредельного Знания мы видим, что оно не апроприруется Бодхисаттвой как свое. Не оно в Бодхисаттве или у Бодхисаттвы, а Бодхисаттва в нем «пребывает», «передвигается», либо «достигает» его как определенное место. Но перейдем к нашему тексту как к тексту инструкции в Запредельном Знании, тексту обучения ему.

Когда Эдвард Конзе в предисловии к своему переводу «Восьмитысячника» говорит, что этот текст был написан для его повторения и запоминания наизусть тогдашними читателями, а его перевод — для чтения нынешними читателями, то этим он уже наметил три уровня прагматики «Восьмитысячника», т.е. три уровня объективного отношения этого текста и его читателей (или слушателей). А именно: (1) уровень тех, кто подобно мне и вам может только читать или слушать этот текст; (2) уровень тех, кто знает и практикует буддизм Большой Колесницы и для кого йогическое выучивание наизусть и повторение этого текста являются одной из сторон их религиозной практики и йогического совершенствования; (3) уровень Бодхисаттв, описанных в тексте как инструкторы и инструктируемые в Запредельном Знании. Попытаемся теперь двигаться, в нашем понимании прагматики Восьмитысячника, от третьего уровня, точнее, от объективного отношения между инструктирующими и инструктируемыми Бодхисаттвами.

Это, однако, станет возможным только при условии, что мы искусственно сконструируем какой-то другой, трансцендентальный уровень прагматики нашего текста. Такой уровень, с точки зрения которого будет вообще невозможна ни чистая прагматика, ни чистая теория, уровень, на котором все сплавляется в едином Запредельном Знании. Это — уровень Будды, Господа. Заметим, что во фрагменте [0] Будда призывает Субхути обучать Бодхисаттв, как тем следует продвигаться в Запредельном Знании, а не сам их обучает. Этим предполагается отсутствие иерархии обучения Запредельному Знанию, но зато вводится другая иерархия, иерархия сверхъестественной силы или мощи. Оказывается, что одно дело — это собственная сверхъестественная сила Субхути, посредством которой он излагает Запредельное Знание, а совсем другое дело — это магическая мощь Будды, которой Господь создает всю ситуацию

диалога в целом, включая ее участников, ландшафт и все такое прочее. Более того, только этой мощью присутствующие Бодхисаттвы слушают Субхути и задают ему вопросы. Тогда, я думаю, будет иметь смысл предположение, что субъект Запредельного Знания — это субъект той или иной сверхъестественной силы или мощи. Впоследствии эти силы и мощи нашли свою мифологическую манифестацию в виде особых «умственных тел», созданных Бодхисаттвами в состоянии трансцендентального *самадхи* и особенно в виде «Божественных супругов» Бодхисаттв, *шакти*, сыгравших весьма важную роль в буддийском тантризме.

(1) Но что такое Бодхисаттва? На этот вопрос, дебютный в почти любой философской дискуссии в ранней *махаяне*, абхидхармистским ответом было бы: Бодхисаттва — это *дхарма*, одна из *дхарм*, точнее, *дхарма*, обозначенная словом «бодхисаттва». Но здесь-то и начинается эпистемологическая критика этого понятия с точки зрения уже давно сформулированной в *Абхидхарме* узко эмпирицистской позиции: «Какая такая дхарма, — говорит Субхути, — не вижу я такой дхармы, Бодхисаттва — это не более чем название, слово, звукосочетание, а не то, что этим словом обозначается, то, что невидимо, неслышано, непредставляемо, невоспринимаемо и т.д.» Я думаю, что этот дуализм, «*дхарма/ее* условное обозначение», является основной чертой эпистемологии Запредельного Знания. Но дальше, в том же фрагменте, Субхути спрашивает с деланным недоумением еще «не исправившегося» философского реалиста: «Но если так, то кого же тогда я буду наставлять в Запредельном Знании, если и последнее есть не более чем название — никого буду наставлять ни в чем?» Но каков бы ни был ответ, он уже не поставит в тупик Бодхисаттву, утвердившегося в Запредельном Знании, который сам исходит из дуализма «невидимая, немислимая и т.д. *дхарма/видимое, слышимое, мыслимое* и т.д. слово, ее обозначающее». Такой Бодхисаттва не озаботится проблемой, есть ли *дхарма* «Бодхисаттва» или нет. Тем не менее из «Восьмитысячника» все-таки следует, что (вне зависимости, есть он или его нет) он — *дхарма*, которая есть или которой нет.

(2) Итак, переход от идеи Бодхисаттвы ко второй важнейшей идее буддизма Большой Колесницы — Мысли Пробуждения производится посредством редукции последней к мысли (образом, по сути дела аналогичным тому, каким в предыдущем

семинаре мысль была редуцирована к Мысли Пробуждения). Однако в сутре делается ход напрямик к онтологии Запредельного Знания, вводится понятие (состояния) не-мысли, которая не может ни существовать (возникать), ни не-существовать. Таким образом, проблема существования сводится (почти так же, как в классической *Абхидхарме*) к существованию или не-существованию мысли. Последнее, я думаю, почти не встречается в истории древней философии (ведь и Парменид говорил, что мышление есть мышление о бытии, но никогда бы не сказал, что бытие есть мышление о бытии). Ведь в большинстве известных философских учений существование или не-существование приписывается объектам мысли, а не самой мысли. Исключением является, пожалуй, только буддийская школа *виджнянавада-йогачара* (в которой мысли как раз и приписывается не-существование). В «Восьмитысячнике» это именно не-мысль полагается таким состоянием, в котором нет ни «есть», ни «нет» в отношении чего бы то ни было. Я думаю, что введение не-мысли здесь не обычный для Запредельного Знания прием, а, скорее, предел редукции, более чем на две тысячи лет предваривший идею Эдмунда Гуссерля о чистом сознании как пределе феноменологической редукции.

(3) Третья, основная идея *Махаяны*, нашедшая свое переистолкование, в «Восьмитысячнике», — это «Таковость». Как и при рассмотрении Пустоты, первым вопросом будет: «Чья Таковость или Таковость чего?» Только ответив на эти вопросы, мы будем иметь право спросить: «Что такое Таковость?» Тогда ответом на первый вопрос будет: «Таковость Татхагаты и таковость Субхути (тоже потенциального Татхагаты)». Ответить на второй будет гораздо труднее потому, что ко времени создания Восьмитысячника (сколь бы гипотетичной ни была его датировка) Таковость уже давно приобрела квази-онтологический статус. В переистолковании Таковости в философии Запредельного Знания не ставится под вопрос ее онтологический статус, но явно наблюдается тенденция к релятивизации этого статуса. Попробуем теперь рассмотреть несколько наиболее интересных подобных случаев в «Восьмитысячнике».

а) Чья бы ни была Таковость — это Таковость Будды-Татхагаты, и (как и его Таковость) он не появляется и не приходит.

Поэтому рожденные по образу Таковости Татхагаты (а таким был рожден и Субхути) не являются рожденными.

б) Таковость Татхагаты и Таковость всех *дхарм* — это одна и та же Таковость и вот в каком смысле: и Татхагата и все *дхармы* являются нерожденными (здесь можно видеть тенденцию к отождествлению *дхарм* вообще с живыми существами), несотворенными и беззнаковыми. Последнее означает принципиальную неотмеченность Таковости, которая не даст отличить Таковость от не-Таковости. Таким образом, Таковость и не-Таковость — не две различные *дхармы*, а одна, каковой являются Таковости Будды и Субхути. Значит, Таковость не-дуальна. Поэтому, в частности, когда нам кажется, что Будда и Субхути — два разных существа, то это — иллюзия, произведенная магической мощью Будды, в то время как на самом деле у обоих одна и та же Таковость.

с) В «Восьмитысячнике» вводится особое и весьма сложное понятие упорядоченности или гармонизации (Skr. *vynha*), исходящих из Таковости Господа. Все факты и события вселенной, будь то «рождение» Субхути или Полное Пробуждение Будды, происходят только в соответствии с уже имеющим место универсальным устройством, в котором манифестируется Таковость Татхагаты. Не будет, мне кажется, слишком рискованной гипотезой предположить, что в школе Запредельного Знания возник целый «пучок» особых онтологических понятий, явно производных от понятия Татхагаты, — таких как «Поле Будды», «Устроение» (кстати, ближе всего по смыслу к понятию космоса в досократической греческой философии) и «Гармонизация Поля», в которых можно видеть своего рода иную, «мистическую» космологию буддизма, уже в значительной степени отличную от дхьянической космологии, прямо идущей от непосредственного йогического опыта созерцателей. Наше краткое рассуждение о Татхагате и Таковости в «Восьмитысячнике» заключаю предположением о том, что в этой «извечной» онтологической сущности мастера Запредельного Знания видели выход из философского (и мифологического!) дуализма.

(4) Само собой разумеется, что эпистемологически Пустота остается главной (а часто и единственной) позицией и исходной точкой зрения для Бодхисаттвы — что бы он ни познавал, рассматривал или обсуждал. Но вместе с тем она является,

так сказать, и универсальной отсылкой. Ведь о чем бы Субхути ни рассуждал, он «отсылает» себя и собеседника к Пустоте. Фактически мы можем считать «Восьмитысячник» первым, пусть не-систематическим и фрагментарным, изложением учения о Пустотности, позднее систематически разработанного в школе *Мадхьямика*, где оно и получило свое название «теория пустоты» (Sk. *sūnyavāda*).

Мы знаем, что онтологически все *дхармы* пусты, т.е. лишены каких-либо признаков, атрибутов или имеющих в них объектов, а понятие *дхармы* оказывается лишенным какого-либо мыслимого позитивного содержания. Таков негативный аспект онтологии *дхарм*. Но — и это важнейший момент в учении о Пустоте — нет одной, какой-то общей для всего Пустоты. Пустоты как универсального атрибута. Пустота всегда — конкретная пустота определенного «чего-то». Тогда сказать «все есть пустота» будет таким же философским вульгаризмом, как сказать «пустота — это все». Но сказать, что «все дхармы пусты», будет философски вполне корректно, ибо «все дхармы» — это, с точки зрения Пустоты, один определенный объект. Отсюда и следует множественность пустот, так сказать.

В аспекте позитивной онтологии Пустота является пределом всего, что есть, и всего, чего нет, и таким образом она — то же самое, что Таковость и Нирвана. Последним только подчеркивается то обстоятельство, что Пустота в философии Большой Колесницы была введена как буддологическая категория, а никак не категория натурфилософии или эмпирицистской философии. Рассматриваемая вне буддологического контекста, Пустота неизбежно окажется тривиализированной и фальсифицированной. А в то же время она является предметом Запредельного Знания, подобно тому как *дхарма* является предметом философии *Абхидхармы*.

(5) Теперь вернемся к понятию Бодхисаттвы. Последний приобретает в «Восьмитысячнике» черты, которыми он не наделялся в других сутрах, например в «Ланкаватаре». Главная из этих черт состоит в том, что, хотя он и ведет нормальную жизнь домохозяина, пребывающего в чувственной сфере существования (Sk. *kāmadhātu*), он при этом неустанно прокладывает себе путь через сферу Запредельного Знания. Что же он тогда за личность, этот Бодхисаттва? Такой, казалось бы, эле-

ментарный вопрос уже повергает нас в такие дебри философских тонкостей и буддологических сложностей, из которых так просто не выпутаешься. Уже само слово «личность» требует особого разъяснения, хотя бы кратко.

Личность (Skr. *pudgala, purusa*) — это живое существо (Skr. *sattva*), которое либо уже стало Бодхисаттвой, либо его «прошрое» было «обратным образом» трансформировано магической мощью Татхагаты или сверхъестественной силой Запредельного Знания и превращено в основу бодхисаттства к «настоящему» времени. Но что значит «было» в этом определении, означает ли это, что все прежние влияния и помрачения уже изжиты или исчерпаны? Вопрос приводит нас к второй черте Бодхисаттвы в «Восьмитысячнике»: Бодхисаттва — это созерцатель, который в силу вступления в *дхьяны* и пребывания в них полностью нейтрализовал свою карму, лишил ее силы давать кармический эффект и тем самым обрел «сейчас» способность сам определять свои будущие рождения.

И наконец, третьей чертой Бодхисаттвы является необратимость его пробужденности: Бодхисаттва, продвигающийся в Запредельном Знании к Полному Пробуждению, не может ни повернуть вспять, ни изменить направления и курса своего продвижения. Ничто не может помешать ему в его продвижении — ни космические события, ни сложности и трудности его мирской жизни. Ибо теперь сила Запредельного Знания будет сама высшим объективным фактором.

(6) Однако, как явствует уже из нашего вводного фрагмента, сначала мы рассматриваем Бодхисаттву как *дхарму*, как особую, но все же лишь одну из множества вещей, состояний и существ. *Дхарму*, которая (как в принципе и всякая другая) не отождествима, не воспринимаема, не мыслима, словом, которой нет. Личность — это вторая сторона Бодхисаттвы, рассмотрение которой возвращает нас к теме буддийской антропологии. Ибо к «человеку-аскету» и «человеку-созерцателю» сутры Запредельного Знания добавляют «человека-Бодхисаттву». Хотя здесь не обойтись без оговорки, что строго буддологически, Бодхисаттва может быть не только человеком, но богом, богиней или даже духом.

Поэтому будет правильнее сказать «личность может быть Бодхисаттвой», чем — «Бодхисаттва это личность», ибо послед-

нее превратило бы бодхисаттство в одно из «человеческих условий», лишив его трансцендентности. Значит, личность — это еще не Бодхисаттва, не Благородная Личность (Skr. *āryapudgala*).

Вот почему школе Запредельного Знания пришлось включить в свою политегическую квазиантропологическую классификацию существ, *camtv* и такой таксон, как «человек» или «человекоподобное существо» (Skr. *purusa*). Тогда операциональным определением «личности» будет: живое существо, мыслимое в его возможности быть (или стать) Бодхисатвой. Главное слово здесь — «мыслимое». Получается, что личность — это модус мышления, а не бытия или существования.

(7) Мысль Пробуждения, первое основное понятие философии Большой Колесницы, анализируется в «Восьмитысячнике» в порядке ответа на вопрос: как «начинающий» Бодхисаттва идет от своей (первой) Мысли Пробуждения к достижению Полного Пробуждения? Напомним, что любое «как?» в буддийском философском контексте будет иметь своим ответом: «Согласно порядку Взаимообусловленного Возникновения, этому закону универсальной причинности, вездесущему и неизменному». Однако мы уже знаем из семинара IV, что классическая формула «после чего-то значит вследствие чего-то» (Lat. *post hoc is propter hoc*) так же неприменима к Взаимообусловленному Возникновению, как и обратная ей формула «вследствие чего-то значим после чего-то». Здесь причинность абсолютна, но время, отделяющее следствие от причины, относительно настоящему моменту, в который все это и происходит одновременно. Что же касается времени процесса возникновения Мысли Пробуждения, то оно ставится в «Восьмитысячнике» под сомнение как, впрочем, и сам процесс. Так, когда Субхути говорит: «Глубоко, трудно для понимания Взаимообусловленное Возникновение», то уже это предполагает релятивизацию Взаимообусловленного Возникновения посредством полного отбрасывания времени. Возникновение Мысли Пробуждения — это мгновенное событие, которое соотносится в обратном порядке с Запредельным Знанием, ибо последнее как бы «всегда есть» в настоящем, для которого Мысль Пробуждения остается фактом прошлого, будущего или какого угодно другого времени.

(8) Понятие «объективной опоры» (Skr. *āsrāyā*) обретает в «Восьмитысячнике» общий философский смысл. Я думаю, что

Эдвард Конзе в своем переводе этой сутры употребляет слово «объективный» в качестве понятия, обозначающего отноше- ние данного феномена, *дхармы* к другой *дхарме*. Без последней *дхармы* первая не могла бы возникнуть, но она всегда предполагается уже возникшей, когда Субхути говорит, что «пространство не производит мысли или действия из самого себя, без объективной опоры». Это может быть понято в том смысле, что пространство, будучи необусловленной *дхармой*, ни из чего само не возникает и не обуславливает ничего, что не является пространством. Пространство никоим образом не относится ни к какой мыслимой *дхарме* и, таким образом, не имеет объективной опоры и не может служить таковой. Но все обусловленные *дхармы* возникают, только если имеют объективную опору. Так, все действия интеллекта совершаются с объективной опорой на органы чувств.

В то же время объективная опора описывается в сутре обязательно как *дхарма* отдельная, изолированная от *дхармы*, которая на нее опирается. Т.е., философски выражаясь, отношение этих *дхарм* не является отношением присущности. В этом смысле объективная опора напоминает знак в его отношении к обозначаемому, в трактовке современной лингвистики. Но одновременно можно было бы рассматривать отношение объективной опоры к тому, что на нее опирается, как своего рода чистое (бессодержательное) отношение, т.е. актуально не существующее. Заметим при этом, что «объективно опирающееся» и «обусловленное» (в смысле Взаимообусловленного Возникновения) — это две совершенно разные вещи (*дхармы*), хотя отношение первой ко второй представляется отношением дополнительности. В общем, я полагаю, что введение понятия объективной опоры можно рассматривать как попытку создать какую-то другую, отличную от абхидхармистской теорию мысли. исходящую в своей аксиоматике из Запредельного Знания.

(9) Я предполагаю, что первым шагом в этой попытке явилось обращение к рефлексивному опыту, отсылки к которому мы видим во фрагменте [VII], где речь идет о мышлении во сне. Здесь на вопрос о том, может ли дурная мысль (Skr. *akusalacitta*), возникающая во сне, иметь дурные кармические последствия, дается феноменально интересный философски ответ: да, может, но только в случае, если, проснувшись, человек

вспомнит эту мысль и осознает ее как дурную. Таким образом здесь утверждается, что только вторичная, т.е. отрефлексируванная мысль может иметь кармический эффект. Эффект же неотрефлексированной мысли обычно остается кармически неопределенным (Sk. *avakṛta*). Таким образом, рефлексия становится сама кармическим фактором, не менее важным, чем качество поступка, мысли или речи. Более того, она выступает как особое состояние сознания, в отношении к которому сон является промежуточным состоянием сознания. А мы уже знаем, что во сне, как и в других промежуточных состояниях (включая и трансцендентальное состояние *самадхи*) кармический эффект обычно ослаблен или приостановлен.

Роль рефлексии особенно подчеркивается, когда речь идет о Бодхисаттвах, пролагающих себе путь в Запредельное Знание. Здесь это роль опять же (как и в примере со сном) отрицательная: Бодхисаттва не должен себя осознавать ни продвигающимся в Запредельном Знании, ни даже вообще Бодхисаттвой. Но почему же? Да потому, что в таком осознании его мысль оказывается направленной на самого себя как субъекта мышления, т.е. на «субъекта», на «мыслящего», на свое Пробуждение. А в конечном счете опять же на «Я». Здесь совершенно очевидно, как и в примере со сном, что этим осознанием Бодхисаттва неминуемо притягивает к себе кармический эффект своих мыслей и тем самым вновь ввергает себя в круг смертей и рождений.

(10) Я думаю, что в теории мышления, намеченной в «Восьмитысячнике», снова становится важным, если не решающим, принцип изолированности отдельной мысли, о котором мы знаем из предшествующих семинаров. Однако в сутрах Запредельного Знания этот принцип усиливается до такой степени, что это наводит на следующую мысль: каждые две отдельные мысли (или не-мысли, если уж на то пошло) возникают в двух отдельных мирах, никоим образом не соотносимых друг с другом. Интересно, что одним из возможных эпистемологических выводов из этого «абсолютного» разделения будет отделение знания от объекта знания. Но как одно отдельное от всего может знать (другое) отделенное от всего? Вопрос уже предполагает какую-то парадоксальную негативную эпистемологию. Утверждать, что все феномены, *дхармы*, не познаваемы, будет

тривиальностью, которую великие учителя Запредельного Знания никогда себе не позволяли. Другое дело — переформулировать принцип изоляции следующим образом. Все феномены, *дхармы*, понимаемые как изолированные друг от друга мысли, являются непознаваемыми и не-познающими, ибо здесь нет ни не-изолированного знающего, ни не-изолированного объекта знания. Однако такое высказывание будет иметь смысл только с точки зрения Запредельного Знания, которое само ушло столь далеко за пределы знания вообще, что не может быть объектом никакой мысли, изолированной или не-изолированной.

СЕМИНАР ПЯТНАДЦАТЫЙ

ТЕКСТ XV. НАЧАЛА ФИЛОСОФИИ МАДХЬЯМИКИ. НАГАРДЖУНА, ЧАНДРАКИРТИ И КОНЗЕ¹

[I] «Дхармы не возникают ни по причине самих себя, ни по причине другого, ни каким бы то ни было иным образом»².

[II. a] «То, что возникает в порядке обусловленности (чем-нибудь другим), то само по себе есть ничто. То же, что существует в силу своей (собственной) природы, беспричинно и не обусловлено. Все дхармы обусловлены. Обусловленное же не имеет своего существования. Относительность не-абсолютной природы вещей (дхарм) и есть их Пустота»³.

[II. b] ... Таковость называется также «дхармичностью» всех дхарм, их «существом» или «природой». Она имеет одну форму для всего, она не возникает и не исчезает, не увеличивает-ся. Она и есть Пустота всего сущего, его внутренняя сущность⁴, одна без какой-либо другой»⁵.

[II. c] «Таким образом, в Мадхьямике термин "свое бытие" или "своя природа" употребляется в трех смыслах. Во-первых, как особое свойство вещи или явления, каковым, например, жар является для огня; во-вторых, как существенная черта вещи (дхармы), какой, скажем, для дхармы знания является "осознавать что-либо"; в-третьих, свабхава — это термин противопоставления своего бытия другому бытию, которым свое бытие никак не обусловлено»⁶.

[III. d] «Определение своебытия, свабхавы — исходный пункт философии Мадхьямики, первоначало философствования, являющееся следствием созерцания Взаимообусловленно-го Возникновения»⁷.

[III. e] «Тетралемма Нагарджуны⁸ — это метод мышления, но уровень абстракции, подразумеваемый этим методом, никоим образом не соответствует желаниям, интересам и интеллектуальным способностям «человека с улицы» и вообще обыкновенного нормального человека. Только уже посвященные в мудрость Запредельного Знания будут способны употреблять тетралемму, исходя из Пустоты как не-позиции. Но и

Пустота — это только инструмент, «лестница в бесконечность». По лестнице поднимаются, а не рассуждают по ее поводу. Запредельное Знание выступает как субъективное дополнение к объективности Пустоты»⁹.

¹ Приведенные для этого семинара фрагменты взяты из следующих книг: *Mulamadhyamaka-karikas with Candrakirti's Prasannapada* / Ed. by la Vallee Poussin. St. Petersburg, 1903—1913; T.R.V. Murti. *The Central Philosophy of Buddhism*. London, 1955; *Conze E. Buddhist Thought In India*. London, 1962.

² Перевод Эдварда Конзе в: *Conze E. Buddhist Thought in India*. P. 241.

³ Murti. P. 129.

⁴ "Внутренняя" - по-видимому имеется в виду несоотнесенность данной *дхармы* ни с чем вне ее.

⁵ Murti. P. 187.

⁶ Conze. P. 244.

⁷ Ibid. P. 241.

⁸ «Тетралемма» — четверичное утверждение, что А не есть В; А не есть не-В; А не есть ни В, ни не-В; причинная связь между А и В отсутствует.

⁹ Ibid. P. 245.

СЕМИНАР XV

**МАДХЬЯМИКА КАК ФИЛОСОФИЯ
ФИЛОСОФИИ. ВЗАИМООБУСЛОВЛЕННОЕ
ВОЗНИКНОВЕНИЕ, СВАБХАВА И ПУСТОТА**

(о) Общее объяснение в этом семинаре будет резко отличаться от всех предшествующих тем, так как здесь я рассуждаю из своего современного философского контекста и оттого должен осознавать мое философствование наряду с тем, о котором идет рассуждение — не пытаюсь целиком становиться на точку зрения последнего. Такой подход оправдан самим характером философии *Мадхьямики*. Такой же, я думаю, подход применял Мартин Хайдеггер в своих «Семинарах о Мышлении», рассуждая о философии Парменида. Ибо при абстрактном подходе, не берущем в расчет самого рассуждающего, *Мадхьямика* в своих основных положениях может показаться начинающему абракадаброй. Притом, конечно, что сам я — тоже начинающий, каким будет любой, философ или не философ, кто сейчас начинает думать о *Мадхьямике*, даже если он уже думал о ней сто раз. Однако раз я уже заявил, что исхожу из современного философского контекста, то этим уже обязал (а точнее — связал) себя обращаться с этим контекстом как с объектом моей философской рефлексии. Ну а «современный» — что это такое? В моем философском рассмотрении современный значит то, как я сейчас думаю о своем думаний и о других думаниях, но тоже сейчас. «Современность» в обычном словоупотреблении — это историческая абстракция (чтобы не сказать «аберрация»), обращение с которой в философии должно быть крайне осторожным. Сомневаюсь, чтобы понятие современности присутствовало в буддизме Большой Колесницы. Ну а философия, как мы будем справляться с этим странным понятием?

Начнем со смысла нашего слова «философия» в его применении к *Мадхьямике*, а точнее, со смысла, в котором мы будем понимать слово «Мадхьямика». Самое интересное в *Мадхьямике* — это то, что она философствует не о *дхармах*, как *Абхидхармах*, но о *дхармах*, ставших объектами другой философской

рефлексии, и о понятиях и терминах, в которых такая рефлексия совершается. Иначе говоря, *Мадхьямика* — это философствование, имеющее своим объектом философию *Абхидхармы*. Вот почему знаменитая тетралемма Нагарджуны: [(1) S. есть P; (2) S. не есть P; (3) S. не есть ни P., ни не-P.; (4) S. и P. не знают причинной связи] является, по существу, не чем иным, как истолкованием Взаимообусловленного Возникновения.

(1) Название этой философии — *Мадхьямика* — означает «срединный» (от Skt. *mādhyā*, «средний»), ибо она является философией срединности по преимуществу. Срединности не была чужда и древнегреческая философия, вспомним хотя бы «золотую середину» у Аристотеля. Как мы знаем из первого семинара, в провозглашенном Буддой Благородном Пути благородство было синонимом срединности (кстати, не будем забывать, что Будда и Сократ вполне могли быть современниками). Срединность в палийских сутрах является все же в основном этической чертой правильного поведения и мышления аскета, хотя она уже в Первой Проповеди превращается в некую общую позицию, выражающую радикальную смену угла зрения аскета. Затем в трактатах Запредельного Знания эта позиция становится трансцендентальной. Но только в *Мадхьямике* срединность выступает как абсолютная не-позиция, выводимая из абсолюта Пустоты. С точки зрения этой не-позиции срединное значит не просто что «S не есть P, ни не-P», но что оно как бы извечно находится между (либо совсем в стороне от) «есть» и «нет». Но не будем забывать, что рефлексия над тем, что находится не между S и P, а между «есть» и «нет» имеет свою долгую историю в Древней Индии. Так мы читаем в «Бхагавадгите»: «граница между тем, что на самом деле есть, и тем, чего нет, настолько тонка и неуловима, что лишь Мудрые могут ее различить».

Теперь допустим, в смысле только что сказанного о «есть», что причинность вообще — не «есть», а что-то другое, например, «видится», «слышится», «созерцается», «рассматривается». Тогда «не есть» четвертого члена тетралеммы может значить либо что причинность здесь не обсуждается, а как бы «подвешивается», берется в скобки, либо что понятию «есть» приписывается какой-то другой, особый смысл, который в тексте не эксплици-

руется. В этом случае, «не есть» может означать исключение причинности из класса объектов (*дхарм*), предикатом которых будет как существование, так и не-существование. Такое исключение — тоже своего рода «вход» в срединность.

- (2) Взаимообусловленное Возникновение, рассуждая строго буддистически, — это не аксиоматически введенная истина, подобная четырем Благородным Истинам, а универсальное состояние всех феноменов, *дхарм*, как они есть на самом деле. Точнее, все они находятся в этом состоянии в каждый момент и в каждой точке пространства. Тетралеμμα Нагарджуны не отменяет Взаимообусловленное Возникновение, но философствует о нем, как если бы оно было чисто философской концепцией, попавшей в поле Запредельного Знания (а не становится ли философией все, попавшее в поле Запредельного Знания?). Тогда тетралеμμα Нагарджуны может мыслиться и пониматься как обратная формулировка Взаимообусловленного Возникновения. В смысле тетралеммы последнее утрачивает свою фактичность, его всеприменяемость также ставится под вопрос. Но философское значение такого переистолкования в том, что в нем объекты (вещи, лица, события, мысли) превращаются из объектов не-философского (обыденного, научного, религиозного) мышления в объекты мышления философского, т.е. в объекты философии *Мадхьямики*, в которой это превращение достигается обратным путем, путем отсылки к Пустоте.

(3) Понятие Пустоты — камень преткновения для трех поколений буддологов и историков философии XX века. Оно безумно трудно, ибо чтобы разбираться в этом понятии, нынешнему философу придется отказаться от практически всех привычных альтернатив европейского философского и научного мышления. Таких прежде всего, как «монизм/дуализм», «частное/общее», «мысль (или сознание)/материя (или тело)», «теория/практика». Пока же, только как первый шаг в понимании этой центральной категории *Мадхьямики* (другое самоназвание которой «учение о Пустоте», Skt. *Sūnyavāda*), заметим, что (как это было сформулировано Эдвардом Конзе полвека назад) в текстах этой школы Пустота почти всегда фигурирует как бы постфактум. То есть после факта предикации субъекта суждения S его предика-

том Р — иначе говоря, в качестве обратной отсылки, о которой говорилось выше. Таким образом, философствование не начинается с Пустоты, но она «держится в уме», чтобы философствование продолжалось.

Вторым шагом в нашем понимании Пустоты будет ее рассмотрение в ее двухаспектности. Первый аспект раскрывается в вопросах: «какая Пустота?», «Пустота чего?» и в ответах: «Пустота всех феноменов, *дхарм*. Пустота *скандх*», «Пустота Пустоты». Представить Пустоту в ее втором аспекте трудно до невозможности, для меня по крайней мере. Не более чем намек на содержание Пустоты в этом аспекте можно найти в вопросах: «*дхарма*— где?», «все это — где?», ответом на которые будет: «в Пустоте». Но последнее косвенно предполагает и точку зрения, т.е. Пустоту как позицию-не-позицию, о которой я только что говорил. Как можно видеть, Пустота в этом аспекте приобретает и какие-то черты идеального, ничем не заполненного пространства, *акаши* (в *Абхидхарме* единственной, кроме Нирваны, необусловленной *дхармы*).

Таким образом, в первом своем аспекте, негативно-различительном. Пустота — это состояние лишенности данной *дхармой* ее отличительных признаков, т.е. того, что только и делает эту *дхарму данной*, отличной от других. Во втором же своем аспекте, квазионтологическом, Пустота — это состояние, которое как бы «есть», но только как место, в котором все мыслится лишенным своих признаков. Такое состояние тоже является состоянием чего-то, какой-то *дхармы*, но в разговоре о последней мы уже сделали обратную отсылку к этому ее (и чего угодно другого) состоянию, Пустоте, а сама *дхарма* уже исчезла из нашего мышления и разговора.

Здесь, конечно, велик соблазн — равно для буддийских тибетских мистиков-тантристов XII века н.э. и для наших современников — считать, что Пустота в этом аспекте скрывает какое-то неизречимое «нечто», которое не только «есть», но и может служить причиной возникновения (или не-возникновения) других «бытий». Или такое абсолютное нечто, какое не негативируется и даже не релятивизируется Пустотой в первом ее аспекте. Возможно, такая тенденция имела, латентно, в самой *Мадхьямике*, но ее трудно проследить в текстах Нагарджуны и его первых учеников и комментаторов.

(4) Сейчас едва ли возможно установить, каким ветром понятие (и термин) «своебытия», *свабхавы* в его буддийском значении, было заброшено в учение Запредельного Знания, а оттуда в *Мадхьямику*? Был ли это ветер, возникший от «возмущений в пространстве» (который упоминался в семинаре IX) или «ветер *дхармы*» (Skt. *dharmavega*), о котором говорится в Алмазной Сутре Запредельного Знания? Так или иначе, но именно *свабхава* оказалась исходным пунктом философствования в *Мадхьямике*, фигурируя всегда *ante factum* того или иного утверждения. Если речь идет о своебытии, *свабхаве*, то о каком бытии здесь идет речь; бытие ли это всего, или чего-то одного, или любой вещи, *дхармы*, взятой в отдельности? Эдвард Конзе считает, что понятие своебытия, *свабхавы*, ведет свое начало от древнеиндийской традиции *Упанишад*, в которых бытие являлось, в первую очередь, не «бытием вообще», а каким-то особенным, странным бытием в каждом феномене того, что извечно предшествовало бытию или небытию этого феномена, так же как и бытию или небытию всего. Имеется в виду бытие или небытие, как два универсальных состояния вселенной. Тогда, возвращаясь к фрагменту [П. с] нашего текста, заметим: в смысле *Мадхьямики*, есть ли данный (конкретный) огонь или его нет — это никак не изменит того факта, горит ли он или не горит; жар остается своебытием, *свабхавой* факта или вещи (*дхармы*), называемой «огонь». Я думаю, что безусловное вытеснение бытия своебытием в философии *Мадхьямики* восходит к абхидхармистской идее о том, что *дхармы* не существуют или не-существуют, а возникают или не-возникают. Замечательно, в этой связи, что понятие «своебытие», *свабхава* иногда замещается понятиями «свой знак» (Skt. *svalaksana*) и «своя форма» (Skt. *svarupa*) (причем последнее не случайно ассоциируется с формой или идеей Платона). Но главное для нас в своебытии данной *дхармы* — это то, что оно не есть бытие (Skt. *bhava*) *дхармы*, возникающее в порядке Взаимообусловленного Возникновения, но ее особость, объективированная как своего рода «первосущность». Именно таким образом понимаемая *свабхава* может созерцаться как воображаемый внешний объект. Такие термины, как «форма», «знак», «мета», подчеркивают ее, опять же воображаемую, зрительность. Внешняя объектность *свабхавы* тут же исчезает, как только мы переходим к ее квазионтологичес-

кому аспекту.. В этом аспекте *свабхава* непредставима, одна *дхарма* не противопоставлена другой, не соотнесена с другой никаким образом, а отдельная для каждой *дхармы свабхава* становится собственным бытием всех *дхарм*.

(5) Как «свое бытие всего», *свабхава* тождественна Пустоте, которая не является *дхармой* и у которой поэтому нет своего бытия, т.е. *свабхавы* в различительном аспекте. Однако если мы включим Пустоту во «всё», то будет возможно говорить о Пустоте Пустоты как об одном из конкретных видов Пустоты, об одной из «пустот» — в каком случае у последней будет мыслимой ее *свабхава*. Я думаю, что только в рассуждении о своем бытии как Пустоте понятие другого приобретает в ранних текстах Большой Колесницы философский смысл. В современной философии «другой» давно превратился в популярное обозначение чего-то, что не есть «Я», лишённого какого-либо конкретного содержания. Самый элементарный анализ контекстов употребления понятия «другой» показывает, что оно в конечном счете обозначает чисто субъективное (т.е. устанавливаемое только в субъективном порядке) отношение двух индивидуальных сознаний (включая сюда и случай индивидуального бессознательного). В *Мадхьямике* же — поскольку все сознательные субъекты также являются *дхармами*, возникающими в порядке Взаимообусловленного Возникновения, — «другой» обозначает то единственное, что противопоставлено «своему» как высшая объективность Таковости, которая и есть Пустота, причем противопоставлено как «сумма» отдельных субъективностей. Именно в этом смысле следует понимать слова Эдварда Конзе о том, что Запредельное Знание — это субъективное дополнение к объективности Пустоты. Отсюда следует, что даже если мы («мы» здесь обозначает низший уровень субъективности) достигнем какого-то минимального понимания Запредельного Знания (что будем условно считать пределом достижимого на низшем уровне субъективности), то все равно останемся в этом феноменальном мире, в *сансаре*, по причине прежде всего нашей безнадежной субъективности. Только полностью поняв это, мы сможем начать понимать самые элементарные истины философии *Мадхьямики* в их истинном смысле. Так, например, самая избитая в ее тривиальном понимании истина, что «*Нирвана* и *сансара* — это одно и то же», будет пе-

реосмыслена в смысле, что «различие между *Нирваной* и *сансарой* само является пустым, т.е. субъективным в его отношении к высшей объективности Пустоты». Это нелегко понять, но следует вспомнить, что Пустота была вторично введена в *Мадхьямику* из сутр Запредельного Знания, введена как своебытие, *свабхава* всех *дхарм* (включая и себя самое), но тут же стала «трансцендентальным порогом», через который не переступит нога человека с улицы или профессора университета. Но почему же? Да просто потому, что идея Пустоты как «своебытия» всего не релятивизирует, а практически упраздняет укорененное в нас понятие бытия (и связанное с ним понятие небытия тоже). Введением же *свабхавы Мадхьямики* открыла дверь самым радикальным изменениям в философском мышлении. Историко-философски *Мадхьямику* можно поместить где-то между гегелевским онтологическим абсолютизмом и берклианским крайним эмпиризмом.

(6) В заключение попробуем себе вообразить ситуацию мышления, в которой могли бы оказаться первые из великих учителей *Мадхьямики* (Нагарджуна, Арьядева и другие, до Чандракирти). Представим себе, как они начинают размышлять об идеях, таких, скажем, как срединность, Таковость и Пустота, уже предоставленных в их распоряжение ранними сутрами Большой Колесницы и особенно сутрами Запредельного Знания. Эти идеи сами по себе не были началом философии *Мадхьямики*. Они становились таким началом, только став особыми объектами совсем иного философского мышления учителей этой школы. Именно такую ситуацию я имел в виду, когда в заключение к семинару XIII сказал об этих идеях, что они будут началом *Мадхьямики*. Они-то и образовали философское пространство нашей воображаемой ситуации мышления. В то же время само наличие этих идей можно рассматривать как начальную, точнее, «нулевую» фазу реконструируемой нами ситуации мышления. Затем в первой фазе мыслители мыслят о невозможности познать Истину посредством мышления, потому что мышление, употребляемое нами в познании Истины, неправильно, тривиально и субъективно. Но прежде всего наше мышление объективно неадекватно познаваемой истине, — это и есть основное во второй фазе. Затем мыслители приходят к заключению, что Истина доступна только Высшему Знанию,

которое имеет своей основой не мышление, а особую интуицию. И наконец, в третьей фазе эти мыслители, как бы в порядке «эпистемологического отступления» будут заниматься радикальной трансформацией своего обыденного мышления Запредельным Знанием, только посредством которого и становится возможным постижение Истины Срединности, Истины Таковости и Истины Пустоты. Мне представляется, что такого рода эпистемологическое отступление поможет нам понять, почему первые из великих учителей *Мадхьямики* философствовали столь странным, казалось бы, образом, необычным не только для нас, но и для учителей других школ буддизма Большой Колесницы.

СЕМИНАР ШЕСТНАДЦАТЫЙ

ТЕКСТ XVI. УЧЕНИЕ О СОЗНАНИИ-ВМЕСТИЛИЩЕ. ОСТАТОЧНОЕ СОЗНАНИЕ ДВА ПЕРВОНАЧАЛЬНЫХ ТЕКСТА

[1]' (1) Тогда Бодхисаттва Вишаламати спросил Господа: «Господь говорил сейчас о Бодхисаттвах, искушенных в тайнах мысли, ума и сознания. Почему должны существовать такие Бодхисаттвы и отчего Господь таким образом их обозначил?» Так отвечал ему Господь: «Ты ведь спрашиваешь об этом Татхагату ради благоденствия всех живых существ, из сострадания ко всему миру со всеми его людьми и богами. Теперь я открою тебе знание тайн мысли, ума и сознания». В этом мире шести видов перерождений² одни существа зачаты в лоне тварей, рожденных из яйца, другие — в лоне тварей, рожденных из последа, а иные. — в лоне иллюзорных созданий³. Когда в любом из этих существ возникает мысль⁴, то уже в своем возникновении она содержит все (свои) семена⁵. Две вещи присваивает себе⁶ эта мысль. Во-первых, она присваивает себе тело с его материальными органами⁷, а во-вторых, все отпечатки или умственные следы⁸ объектов мышления, слов⁹, названий, имен и идей. Оба эти присвоения происходят только в материальных мирах, им нет места в мирах нематериальных¹⁰.

(2) Оттого эта возникшая мысль сначала получила название «присваивающего сознания», а затем стала называться «остаточное сознание», а также «сознание-вместилище» или алаяя-виджняна, ибо сознание здесь сочетается с телом¹¹. Кроме того, это сознание называется «мысль», поскольку оно аккумулируется формой, звуком, запахом, вкусом и тем, что осязается¹².

(3) Все шесть особых сознаний — от зрительного до умственного — в своем возникновении основаны на остаточном сознании или сознании-вместилище, алаяя-виджняне. Так же как каждое чувственное восприятие происходит одновременно с соответствующим данному органу чувства особым сознанием, и так же как пять особых чувственных сознаний одновременно с шестым, умственным, так же эти шесть сознаний, вместе взятые, происходят одновременно с седьмым, т.е. с ос-

таточным сознанием или сознанием-вместилищем, алаяя-виджняной¹³.

(4) Последнее можно сравнить с потоком воды в реке. Если уже имеется условие для возникновения одной данной волны в потоке, то эта одна данная волна возникает немедленно. То же самое, если это будет две, три, много, сколько угодно волн. Все они возникнут в моменты возникновений своих условий. Но вода в реке не иссякнет, и не будет перерыва в потоке воды в реке¹⁴. Или сравним алаяя-виджняну с поверхностью зеркала. Если уже имеется условие для появления в зеркале одного данного образа, то он тут же и появится. Так же и с любым количеством образов. Но это ничего не изменит ни в поверхности зеркала, ни в способности зеркала отражать. Таким же образом ничего не может измениться в сознании-вместилище, в алаяя-виджняне. Если будет условие для возникновения одного из шести сознаний, основанных на алаяя-виджняне, то это сознание, скажем зрительное, возникнет в тот же момент вместе с пятью другими¹⁵.

(5) Бодхисаттвы, опирающиеся на Знание Дхармы¹⁶ и искушенные в тайнах мысли, ума и сознания, все это знают. Однако Бодхисаттвы, которые внутренне, лично¹⁷, каждый для себя видят присваивающее сознание и сознание—вместилище, эти Бодхисаттвы знают Абсолют¹⁸. Это их Татхагата назвал «искушенными в тайнах мысли, ума и сознания». По этому же случаю Господь произнес строки: «Глубоко и тонко сознание—вместилище, бурным потоком оно стремится, неся с собой все семена мыслей, чувств, слов и образов¹⁹. Но боясь, что простаки примут алаяя-виджняну за душу, дух, атман, я не открыл им ее тайны»²⁰.

[II]²¹ (1) «Когда созерцатель вступает в трансцендентальное состояние абсолютного прекращения (активности дхарм)²², его ум и умственные факторы²³ перестают действовать. Но почему же тогда и его сознание не уходит из тела? Да потому, что его седьмое сознание, сознание-вместилище, остается в материальных органах чувств (продолжающих функционировать)²⁴, остаточное сознание уже абсорбировало семена мыслей, идей и чувств будущего сознания²⁵, которым еще предстоит возникнуть по выходе созерцателя из трансцендентального состояния абсолютного прекращения²⁶»²⁷.

(2) «Когда во время совокупления родителей плотская страсть достигает высшей точки и происходит извержение семени, то капля спермы отца сливается в лоне матери с каплей ее крови. Смешиваясь, они образуют тонкую пленку, затем превращающуюся в комочек, подобный тем, которые образуются из тонкой жировой пленки охлажденного молока. Тогда, в это сгущение спермы и крови втягивается сознание-вместилище, содержащее в себе все семена, находящиеся в состоянии конечного (или «результатирующего») созревания. Это сознание и апроприрует, присваивает себе «материальную основу» существования будущего живого существа. Но как же оно втягивается в тот комочек, это сознание? А вот как. Существо, находящееся в промежуточном состоянии²⁸, мыслит (пусть примитивно, неправильно²⁹) об этом комочке из спермы и крови (он теперь объект его мышления) и тут же прекращает существовать³⁰. В тот же самый момент, по причине сознания-вместилища, содержащего все семена, возникает еще один комочек из спермы с кровью, подобный первому, но, в отличие от него, вобравший в себя и элементы тонкой материи, из которых состоят органы чувств, в то время как сперма и кровь состоят из элементов грубой материи³¹. Этот второй комочек, снабженный одним органом чувства³², уже представляет собой тело (будущего) живого существа. Можно сказать, что в этой фазе ум (или сознание) восстанавливает себе новую основу существования, и возникает связка, пратисандхи предшествующего сознания с последующим. Сама фаза называется калала³³».

¹ Samdhinirmocana-Sutra, V. Здесь использовано издание: Samdhinirmocana-Sûtra (L'Explication des Mistères) / Texte Tibétain édité par Etienne Lamotte. Louvain; Paris, 1935. P. 54-586, 183-187. Сутра была написана, по-видимому, в IV веке н.э. Буквальный перевод названия «Развязывание (или распутывание) узлов», хотя, может быть, лучше было бы перевести как «Раскрытие Скрытых Интенций». Здесь — отсылка к идее школы *йогачара-виджнянавада* (да и буддизма в целом) о существовании вещей, тайных самих по себе, объективно. То есть тайных не потому, что кто-то хочет держать их в тайне, но потому, что по самому своему характеру они не могут быть поняты непосвященными.

² Т.е. феноменальный мир, в котором каждое живое (обладающее по крайней мере одним органом чувств) существо, *самтв* может после этого своего настоящего рождения переродиться, следуя к одному из шести «мест назначения» (P. и Skr. *gati*): (1) человеческие существа, (2) боги, (3) животные, (4) духи, (5) существа, обитающие в различных адах и (6) асуры.

³ «Иллюзорные создания» (Skr. *uparāduka*) — это существа, сотворенные сверхъестественной силой (ума) Будд, Бодхисаттв, великих йогов или богов, а также особые существа, возникающие во снах, *дхьянах*, трансцендентальных *самадхи* и иных промежуточных состояниях сознания.

⁴ «Когда мысль возникает в живом существе» — это чисто абхидхармистское выражение имеет в виду некоторое абстрактное возникновение мысли, как первичной в отношении к живому существу, ибо последнее является не более чем местом возникновения данной (или любой другой) мысли. Сама же мысль — безначальна по определению.

⁵ «Мысль, содержащая все семена» (Skr. *Sarvabijaka-citta*). Здесь «семя» (Skr. *bija*) — это термин, обозначающий любую мысль, умственную черту или склонность, находящуюся в еще не созревшем, не производящем (кармического) эффекта, не результирующем, латентном состоянии в данный момент.

⁶ «Себе присваивает», иначе говоря, «делает своим», более того, «интегрирует», «превращает в себя самое» (Skr. *upātta*). Только мысль или сознание обладают силой присваивать вещи. Этой силой не обладают сами вещи, которые инертны по своей природе.

⁷ В строго абхидхармистском смысле органы чувств считаются материальными, поскольку они обладают формой (Skr. *ripa*), в то время как ум, сознание, да и сами чувства (без органов) считаются бесформенными (Skr. *arūpa*).

⁸ «Умственные следы», или «отпечатки» (обычно Skr. *vāsanā*), бывают трех родов: отпечатки «объектов мысли» (Skr. *nimittā*), отпечатки «имен» (Skr. *nāma*) и отпечатки «идей» (Skr. *vikalpa*). В целом следы и отпечатки полагаются разновидностью семени (см. здесь прим. 5)

⁹ Здесь слово никак не синонимично имени и часто соответствует по смыслу следу или отпечатку объекта, то, что на современном научном жаргоне называется «дискурс» или «дискурсивность», соответствует буддийской триаде: «слово» (или «знак»), «имя» и «высказывание».

¹⁰ «Материальными мирами» считаются «чувственный мир» (P. и Skr. *kāmadhātū*) и «мир формы» (P. и Skr. *rūpadhātū*). «Не-материальный мир» — это мир «не-формы» (P. и Skr. *arupadhātū*).

¹¹ «Сочетается с телом» должно пониматься буквально, в том смысле, что только в виде «тела» (Skr. *kāya*) «форма» (Skr. *rūpa*, здесь — «объект

зрения») может сочетаться с сознанием более или менее стойким образом.

¹² Заметим, что в противоположность телу и форме мысль здесь фигурирует как своего рода пассивный комбинирующий и аккумулирующий фактор. Это обстоятельство кажется довольно загадочным, оно наводит на мысль о том, что сознание-вместилище также может быть как пассивным, так и активным. Весь этот пассаж содержит указание не только на то, что остаточное сознание может в конечном счете быть сведено к одной мысли, но что оно и есть одна мысль.

¹³ Одновременны в двух смыслах: «возникающие одновременно» и «где есть одно, там есть и другое» (в случае исключения времени из рассмотрения сознаний).

¹⁴ Это сравнение не имеет в виду континуума мысли, но и в остаточном сознании, и в континууме мысли мы неизбежно столкнемся с необходимостью введения особого внутреннего времени, которого не может быть в отдельной мгновенно возникающей мысли. Но допускает ли гипотеза о внутреннем времени одновременность каких-либо (или всех) событий? Обсуждая эту проблему, Ламберт Шмитхаузен приходит к следующему выводу: «Если считать сознание—вместилище чем-то имеющим длительность, то придется допустить одновременное возникновение этого сознания с еще по крайней мере двумя сознаниями. Но с точки зрения *Абхидхармы* и это будет весьма проблематичным, ибо в большинстве абхидхармистских школ считалось, что несколько сознаний или мыслей не могут возникать одновременно в одном и том же континууме сознания»: Schmithausten L. *Alayavijnāna: On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy*. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 1987. P. 45.

¹⁵ Сравнение с зеркалом подразумевает статичность, не-длительность чисто пространственного образа сознания-вместилища.

¹⁶ «Знание *Дхармы*» — возможно, имеется в виду *Абхидхарма*.

¹⁷ «Внутренний», «личный» (Sk. *adhyātma, pratyeka*) возможно имеет в виду и личную, «свою» точку зрения, не обязательно совпадающую с общепринятой буддийской (или с точкой зрения данной школы).

¹⁸ «Абсолют» (Sk. *paramārtha*) — здесь конкретный смысл неясен.

¹⁹ См. здесь прим. 5.

²⁰ Ибо это может увести их еще дальше от истины.

²¹ *Yogācārabhūmi*. Санскритский текст: *Yogācārabhūmi of Asanga* / Edited by V. Battacharya, University of Calcutta Press, 1957. Русский перевод сделан с текста «Основной Главы» из этой шастры, взятого из упомянутой книги Ламберта Шмитхаузена (*Schmithausen L. Op. cit. P. 18*). Асанга, основатель школы йогачара-виджнянавада, жил, по всей ве-

роятности, в IV веке н.э. Согласно позднейшим источникам, он родился в Гандхаре в Северо-Западной Индии в семье брахмана из клана Каушика. Согласно большинству тибетских и китайских текстов, он был братом великого Васубандху, другого философа той же школы.

²² «Абсолютное Прекращение» (Sk. *nirodha-samāpatti*) — полное прекращение мышления и любой активности сознания. Предел индивидуального достижения в буддийской йоге (см. также прим. 26).

²³ «Умственные факторы» (Sk. *caitasika*) — технический термин, обозначающий также бесформенные или не-материальные *дхармы*.

²⁴ Материальные в биологическом, физиологическом смысле.

²⁵ «Будущее сознание» (Sk. *pravṛti-vijñāna*). Это довольно загадочное место, недостаточно объясненное в комментариях. Оно может навести на мысль об «обратном» направлении времени в дхьянических состояниях (см. XIII) и особенно в трансцендентальном Абсолютном Прекращении.

²⁶ «Основное различие между смертью и Абсолютным Прекращением заключается в том, что в последнем — "жизненная сила" (Sk. *āyus*), еще не полностью иссякла... и сознание еще не покинуло тело» (Schmithausen. Op. cit. P. 18).

²⁷ Говоря о введении понятия «сознание-вместилище» в этом пассаже как о радикальном шаге в буддийском философствовании, Шмитхаузен подчеркивает, что единственным путем объяснения того факта, что йог, погруженный в состояние Абсолютного Прекращения, не прекращает жить, будет заявить: «Сознание, не покинувшее тело в момент этого погружения, — это другое, особое сознание, которое (по-скольку органы чувств уже отключены) либо является какой-то необычной формой «сознания ума» (Sk. *manovijñāna*), либо будет совсем иной разновидностью сознания, принципиально отличной от остальных шести» (Schmithausen. Op. cit. P. 19).

²⁸ «Существо промежуточного состояния» (Sk. *antara-bhāva-sattva*). В этом пассаже содержится ядро традиционной буддийской концепции состояния «промежутка» между двумя существованиями живого существа. Комментатор подчеркивает, что в действительности «будущее» совокупление отца с матерью само еще не произошло, но уже видится (воображается) существом промежуточного состояния. Последнее при этом чувствует страсть к матери (если оно мужского пола) или к отцу (если оно женского пола) и ненависть к родителю того же пола, что и оно само.

²⁹ В этом пассаже подчеркивается, что вообще все, что человек видит в промежуточном состоянии, ошибочно и фиктивно.

³⁰ То есть прекращает существовать как данное лицо, поименованное таким-то и таким-то образом.

³¹ «Грубая материя» — это четыре Великих элемента (Sk. *mahābhūta*), из которых состоят органы чувств (то есть земля, вода, огонь и воздух).

³² Орган осязания считается тем минимумом чувственного восприятия, который и отличает живое существо, *самтеу* от неживого. Максимумом тогда будут все шесть органов.

³³ «Состояние *калалы*» (Skr. *kalalāvasthā*) — это понятие и термин виджнянавадинской эзотерики. *Колола* означает прото-эмбриональную материю. «Состояние» здесь — это такое состояние сознания, которое синхронно коагуляции смеси спермы с кровью в «комке» (о котором говорится в [II, (2)]). Сознание-вместилище слипается с *калалой* и будет разделять судьбу последней. Суммируя все сказанное о *калале*, Шмитхаузен говорит (*Schmithausen*. Op. cit. P. 467): «Сразу же после своей смерти живое существо создает новую основу своего индивидуального существования в следующем порядке: сначала, в материнском лоне, образуется сознание-связка, *пратисандхи*, являющееся результатом созревания ... и обусловленное (особым) кармическим сознанием (Skr. *karmopagavijnāna*) предшествующего рождения. Этим вызывается образование и рост «сознания вместе с телом» (Skr. *nāmarūpa*) в матке посредством последующих фаз *калалы*. Только благодаря сознанию, материя (состоящая из семени и крови) в материнском лоне приобретает «имя» (Skr. *nama*), т.е. ум и умственные факторы, и вызывает как бы конденсацию материи в *калалу*, которая и есть *намарупа*» (*Schmithausen*. Op. cit. P. 467-468).

СЕМИНАР XVI

АЛАЙЯ-ВИДЖНЯНА, СОЗНАНИЕ- ВМЕСТИЛИЩЕ, ИЛИ ОСТАТОЧНОЕ СОЗНАНИЕ, - НО ЧТО ЭТО ЗА ВЕЩЬ?

(О) Название этого семинара — не случайно. Ведь в самом деле, в *алайя-виджняне* — давайте так пока и обозначим этот «предмет» нашего (моего, во всяком случае) неумного философского любопытства — мы имеем дело не с «чистой идеей» какого-то еще там сознания, а с чем-то «почти материальным», психофизиологическим, если не биофизическим, наподобие, скажем, совсем не фантастического геномасегадняшней генетики. Тем самым мы оказываемся на пороге натурфилософии (как она трактовалась Лейбницем, Ньютоном и немного позднее Дарвином), что, разумеется, предполагает и изменение в эпистемологии нашего подхода. Начнем с эпистемологического различия двух понятий, *алайя-виджняны* и континуума мысли. Второе из них, как об этом было сказано в IX, не может рассматриваться как что-то, в смысле отличия от чего-то другого или от чего угодно, тогда как первое и было введено великими учителями *йогачары* именно как «ничто, отличное от X ... или возникающее, когда Y». Ключевое слово в этой формуле — «когда». То есть когда в живом существе, *самтвенет* никакого сознания, тогда и только тогда в нем есть (именно уже есть, а не возникает) сознание-вместилище, *алайя-виджняна*. *Алайя-виджняна* здесь вводится не в постулятивно-аксиоматическом порядке, а в порядке вывода из абсолютного для любой и всей буддийской философии первичного (часто не высказываемого, а подразумеваемого) постулата о живых (т.е. обладающих по крайней мере одним органом чувства) существах, *самтвах*. Тогда эпистемологически *алайя-виджняна* в обоих наших текстах является а posteriori синтетической категорией, типично различительным понятием, вторичным и по преимуществу эмпирическим.

Эмпирика, с которой мы имеем дело в школе *йогачара-виджнянавада*, одна, это — эмпирика непосредственного наблюдения и созерцания феноменов, возникающих в четырех созерцани-

ях, *дхьянах*, и в трансцендентальных сосредоточениях сознания, в *самадхи*. В отношении *алайя-виджняны* особую, если не главную, роль в этой эмпирике будут играть «чувства», «эмоции» (Sk. *vedana*). Но почему же чувства, а не, скажем, ощущения или восприятие? Прежде всего потому, что именно из эмоциональной сферы (как сферы «чисто психологический», так сказать) буддийская философия взяла свое оценочное измерение по оси «приятное—не-приятное—ни приятное—ни не-приятное», дополняющее этическое-кармическое измерение по оси «благое—не-благое—ни благое—ни не-благое». Первые учителя *йогачары-виджнянавады* считали, что эмоционально-мотивированная сфера психики входит в подоснову всей сознательной жизни живого существа вместе с шестью органами чувств и соответствующими им шестью сознаниями. Более того, чувства и эмоции могут как бы в обратном порядке служить индикаторами самого наличия восприятия, т.е. через них происходит наблюдение реакций и рефлексов на внешние и внутренние раздражители. Здесь, конечно, речь идет в первую очередь о наблюдении из трансцендентального состояния Абсолютного Прекращения, на эмпирике которого и основывалась вся философия этой школы.

Таким образом, начиная с настоящего момента, мы будем одновременно иметь дело с двумя рядами феноменов. В первый ряд, мыслительный, будут входить основные феномены ума, мысли и сознания, минимальными единицами, «атомами» которых являются *дхармы* («моменты мысли»). Второй ряд, условно говоря, психологический, будет включать все психические факторы и состояния, эмпирически воспринимаемые по субъективной оценочной шкале как положительные, отрицательные и безразличные, но они же, как *дхармы* вообще, мыслятся как благие, дурные и неопределенные. При этом, однако, такое «параллельное» существование этих двух рядов феноменов (так же как и их одновременное наблюдение йогом-созерцателем) возможно только поскольку эти феномены возникают в одном и том же месте, т.е. в данном наблюдаемом живом существе, *самтве*. А из этого опять же следует переориентировка с времени на место, с привычной (и с точки зрения современных научных теорий) смены хронологии феноменов на их топологию. Но тогда мы, пытающиеся разобраться в ре-

зультатах в основном созерцательной работы учителей нашей школы, оказываемся лицом к лицу со сложнейшей проблемой: хорошо, все временные факторы, функции и модальности нашей психики устранены, словом, устранена психология, о которой только что говорилось. Остается одна задача: определить, что же после этого остается в месте, которое в этом невиданном по дерзости и силе воображения философском эксперименте было «очищено» от психологии, кроме самого этого места, разумеется, т.е. живого существа, *самтвы*? Но ведь это место и то, что в нем остается, становятся как бы одним объектом, т.е. одним, но объективированным как другое. В этой связи можно вспомнить блестящее топологическое определение Жака Лакана: «Реальное... — это то, что всегда находится в том же месте». Только в нашем случае это и место реального, которое само будет рассматриваться как реальное.

Как это ясно описано в обоих наших текстах, мастера *йогачары*, наблюдая психику и сознание в трансцендентальном состоянии Абсолютного Прекращения, установили два факта. Первый факт — в этом состоянии полностью уничтожаются все эмоции, мотивации и шесть органов чувств с их соответствующими сознаниями. Иначе говоря, прекращается вся психическая и умственная жизнь. Второй факт, что при этом созерцатель, пребывающий в состоянии Абсолютного Прекращения, продолжает жить. Именно таким, чисто Абсолютным образом мастера *йогачары* пришли к концепции о том, что должно существовать какое-то другое, особое сознание, способное выдержать не только самые радикальные трансформации, вызванные Абсолютным Прекращением, но и все спонтанно возникающие трансформации (*Skr. parināma*) психического и физического характера.

И наконец, в своем наблюдении дхьянических и нормальных состояний сознания мастера *йогачары* обнаружили и описали особый ряд состояний, получивших название «промежуточных состояний» (*Skr. antarabhāva*). Главным признаком этих состояний является редукция или приостановление психических функций и модальностей вплоть до полного их устранения. Это также побудило мастеров *йогачары* к попыткам найти и сформулировать новую теорию, которая могла бы объяснить эти состояния. Так, возможно, и увидело свет это «особое», или «дополнительное», сознание, описанное в своих основных чер-

тах, в текстах настоящего семинара. По существу, три основных первоначальных названия этого сознания — «апроприрующее сознание» (Skt. *ādāna-vijñāna*), «мысль как все семена» (Skt. *sanva-bijaka citta*) и «сознание-вместилище» (Skt. *ālaya-vijñāna*) — отражают три основных аспекта этого важнейшего для *йогачары* и для буддийской философии в целом понятия *алайя-виджняны*.

(1) В своем первом аспекте, который я называю «динамическим центростремительным», *алайя-виджняна* апроприрует все, что не есть сознание; и в первую очередь — «новое» тело живого существа в момент возникновения «сознания-связки», о котором говорилось выше. Здесь мы имеем дело фактически с биологической апроприацией, когда и тонкая, и грубая материи, составляющие тело с его органами чувств, уже «абсорбированы» *алайя-виджняной*. Здесь крайне интересным моментом является различие между апроприрующим сознанием и апроприруемым не-сознанием, точнее, между сознанием, которое сейчас апроприрует, и не-сознанием, которое вот-вот будет апроприровано. Последнее в самый момент апроприации еще принадлежит неопределенному будущему именно «еще», ибо «стрела времени» в этот момент направлена из будущего времени апроприрующего сознания к настоящему времени апроприрования.

(2) Во втором своем аспекте, «статическом центробежном», *алайя-виджняна* представляет собой сумму всех кармически заряженных мыслей, чувств и ощущений живого существа, называемых «семена». «Семена» — это не сущности, не вещи, а латентные факторы, скорее даже тенденции, которые могут производить кармический эффект (как материальный, так и сознательный или психический) в будущем. Два слова в этом определении особенно важны: «могут» и «будущее», неопределенное в отношении «когда» это случится. Если следовать за Шмитхаузенем, получается, что поскольку *йогачара* отвергла идею школы *сарвастивады о* (реальности) *дхарм* прошлого и будущего, идею, из которой следовало, что последующее созревание «кармических семян» имеет своей непосредственной причиной прошлое действие, прошлую *карму*, то возникла необходимость найти какие-то другие, особые силы или факторы, как бы «спящие», не действующие в промежутке между

прошлым и будущим, т.е. все семена. Тогда, с точки зрения сознания как суммы всех семян, «стрела времени» должна быть направлена из прошлого в будущее. Но почему я сейчас назвал это будущее «неопределенным»? В ответе на этот вопрос нам придется опять, в который раз, вернуться к теме времени в буддийской философии.

Когда Бертран Рассел говорил, что мы не можем указать на само время, но можем указать лишь на событие, случившееся в это (или другое) время, то он сформулировал проблему времени точно так, как это бы сделал какой-нибудь учитель *Абхидхармы*, живший за две тысячи лет до него. Единственным различием между позициями Рассела и Буддхагхоши будет то, что для последнего «время вообще» есть осознание чего-то как времени. Более того, то, что для Рассела было событием, для Буддхагхоши было вечным и вездесущим событием мышления (или сознания). Слово «будущее» в нашем рассуждении о *йога-чаре* имеет два смысла. Во-первых, оно обозначает все события, являющиеся результатом кармических факторов и тенденций (т.е. «семян»), события, еще не актуализированные к настоящему времени. Во-вторых, оно обозначает время их актуализации, т.е. время, в котором данное событие произойдет или могло бы произойти. Однако, рассуждая таким образом, нам следует учесть и время, в течение которого происходит как бы «созревание» (Р. и Skr. *vipāka*) кармически латентных семян, которые и станут событиями и фактами будущего. Иначе говоря, учесть временной интервал между возникновением семени и актуализации этого семени в, так сказать, «результатирующем» событии. Но поскольку все семена являются по определению безначальными, это «время, в течение которого...» оказывается в принципе неопределенным, каким, по существу, будет и время возникновения семени. Тогда можно было бы заключить этот разговор о времени, просто сказав, что сознание хотя и соотносится с временем, но само — безвременно («бездонно во времени», как говорили абхидхармисты).

(3) В своем третьем аспекте, синтетическом, *алайя-виджняна*— это буквально предел синтеза, ибо она «вмещает в себя все, что есть», а оттого и означает «сознание-вместилище». Следовательно, она по преимуществу соотносится с понятием и феноменом живого существа, *саттвы*, А это вынуждает нас к

рассуждениям о таких предметах, которые никак не укладываются в рамки не только буддизма Большой Колесницы, но буддизма вообще. Более того, как мы видим в том пассаже нашего текста, где речь идет о *калале*, трактовка *калалы* мастерами *виджняनावоды* живо напоминает аналогичные по предмету (скажем, предмету эмбриологии) трактовки в европейских натур-философиях XVII и XVIII веков. По Шмитхаузену получается, что *алайя-виджняна*, сознание-вместилище (во всяком случае, в ортодоксальной трактовке школы *виджнянавада-йогачара*), имеется у каждого живого существа, *самтвы*. В связи с этим напомним, что минимумом сознания живого существа является один орган чувств (скажем, поверхность тела, как орган осязания), а максимумом сознания будет комплекс шести органов чувств вместе с соответствующими им специальными сознаниями, в первую очередь «сознанием ума» (Skr. *manovijñāna*).

Теперь вернемся к названию нашего семинара и спросим: если сознание-вместилище есть вещь, то что же это за вещь? Я думаю, что ответить на этот вопрос мы сможем, только исходя из четырех объективных фундаментальных концепций, установленных нашими предшественниками — мастерами *йогачары-виджнянавады*, на этот вопрос уже отвечавшими. Вот эти четыре концепции.

I. Концепция сознания (или мысли) как того, что осознает (или мыслит) или может осознавать свои объекты, а также самое себя в качестве одного из своих объектов.

II. Концепция не-сознания (заметьте, никак не «подсознания»!) или материи как того, что не осознает и не может осознавать ни объектов, ни самое себя. Подчеркиваю, что эта концепция никак не противоречит первой, но является дополнительной к ней, поскольку не-сознание (или не-мысль) полагается одной из разновидностей сознания, точнее, одним из подклассов класса объектов сознания.

III. Концепция живого существа, *самтвы*, которое является индивидуальной и, по определению, пространственной единицей сознания.

IV. Концепция *кармы*. В школе *йогачара-виджнянавады* дается следующее определение *кармы*. *Карма* — это сила воздействия одних мыслей (действий, слов и т.д.), благих, не-благих или нейтральных, на другие мысли (действия, слова и т.д.) и места, где эти другие мысли возникают (такие, как живые суще-

ства, люди, боги, духи и т.д.). Таким образом, эти другие сами оказываются результатами первых. Возможно, что именно в этой школе была предпринята первая попытка превратить почти общиндийскую полуэтическую, полумифологическую идею *кармы* в фундаментальную категорию философской теории сознания. В основе последней была заложена аксиома о том, что мысль (или сознание) в момент, предшествующий ее возникновению в том или ином живом существе, является кармически нейтральной (столь же нейтральной, как материя или погода) и становится кармически заряженной только в последующий момент (когда она уже локализована) и тем самым способной произвести будущий кармический эффект.

В этой связи будет своевременным заметить, что слово «будущий» здесь значит «могущий случиться в будущем месте возникновения данной мысли или данного сознания, месте, которым будет являться и будущее существование (Skr. *bhāva*) данного живого существа». И эти вот кармически заряженные, но еще не произведшие своего «будущего» кармического эффекта мысли и являются «семенами» (Skr. *bija*), составляющими содержание *алайя-виджняны*. Они-то и являются как бы «единицами кармы» в этой школе. И наконец, поскольку сознание-вместилище содержит в себе все кармически заряженные семена, благие, не-благие и нейтральные, то само оно абсолютно нейтрально кармически.

Теперь совершим маленький экскурс в феноменологию *кармы*. В самом деле, хотя, как нам это известно из предыдущих параграфов, стрела времени для сознания-вместилища всех семян направлена из прошлого в будущее, вся «кармическая картина» *алайя-виджняны* будет выглядеть совершенно иначе, если мы примем во внимание следующее обстоятельство. Только с точки зрения уже результирующего кармического эффекта будет возможен какой-либо разговор о семенах как носителях кармического заряда или даже о *карме* вообще. Вспомним, ведь когда мы рассуждали о времени в связи с возникновением мысли, мы были вынуждены принять идею абсолютного настоящего как единственную возможность мыслить о прошлых мыслях (*дхармах*). Так и сейчас, говоря о концепции *кармы* в *йогачаре*, мы оказываемся вынужденными принять идею абсолютного будущего.

Сосредоточимся теперь на наиболее философски интересных моментах *алайя-виджняны*, понимаемых в свете только что изложенных четырех объективных концепций.

А. Сознание-вместилище объективно (то есть при наблюдении со стороны опытным йогом-созерцателем) представляет собой индивидуальный субстрат каждого живого существа, включая и существа, не имеющие так называемого «шестого сознания», сознания ума, и, таким образом, не могущие быть для себя субъектами никакого сознания или мышления. Отсюда, собственно, и наше «объективно», ибо субъективность здесь исключается в силу уже рассмотренной нами выше концепции не-мысли или не-сознания. Именно как субстрат, сознание-вместилище, в отличие от любого другого сознания (так же как и от отдельной атомарной мысли), является длительным: длительным прежде всего в пространстве, в котором оно образует своего рода подпространство, в котором невозможно найти точку, где бы ни находилось то же самое сознание-вместилище. Но оно обладает также и временной длительностью, т.е. когда имеется сознание-вместилище — как, например, во время трансцендентальной медитации или во время, непосредственно предшествующее моменту смерти, — тогда невозможно быть даже единому мигу, в котором данное сознание-вместилище не было бы присутствующим; по контрасту, скажем, с описанным выше потоком или континуумом мысли, который прерывается трансцендентальными созерцаниями и другими промежуточными состояниями. Это означает и гомогенность *алайя-виджняны* в любой точке занимаемого ею пространства и в любом моменте ее временной длительности.

На этом витке нашего размышления над концепцией *алайя-виджняны* мы снова сталкиваемся с излюбленной у буддийских философов «игрой со временем». Время *алайя-виджняны* безначально, ибо в ней буквально ничего не происходит. Ни событий, ни перемен, ни случаев — только в смысле каковых мы, согласно Васубандху или сэру Артуру Эддингтону, могли бы говорить о времени вообще. Более того, «бездонное прошлое» и «открытое будущее» делает воображаемое время *алайя-виджняны* неопределенным и в отношении измерения в его единицах длительности событий и интервалов между ними. Опять-таки, будущее — хотя и не определенное относительно времени, ког-

да могут произойти события, результирующие из семян, — все равно уже есть в этих семенах. Но и здесь будет необходима оговорка. Потому что, хотя будущее «открыто», но, говоря об одной данной *алайя-виджняне*, ее микrokосмическое время закончится в Нирване вместе с завершением данного кармического процесса, а космическое время закончится, когда будут нирванизированы все живые существа *саттвы* и прекратится *сансара*. На этом и основана идея космического абсолютного будущего в *йогацаре*, в то время как абсолютное прошлое остается невозможным для этой школы. Здесь абсолютное будущее играет такую же роль, какую в классической *Абхидхарме* играет абсолютное настоящее.

В. Будучи длительным, непрерывным и гомогенным, сознание-вместилище связывает последний момент мысли живого существа до его смерти или до одного из пяти других промежуточных состояний, таких, скажем, как Абсолютное Прекращение или Высшее Трансцендентальное *Самадхи*, с первым моментом после смерти или после выхода из другого промежуточного состояния. Разумеется, о последних можно говорить только в случае человеческих или божественных рождений, то есть только в случае, когда живое существо имеет шестой орган чувств, ум. Ведь лишь они могут, во-первых, себя осознавать, а во-вторых, генерировать йогические, медитативные состояния *дхьяны* и *самадхи*, в которых все шесть сознаний элиминируются. Таким же образом *алайя-виджняна* служит средой, связывающей кармический фактор (причину) в одном рождении с кармическим эффектом (следствием) в другом рождении (Skr. *bhāva*) данного живого существа. Но напоминаю, что ни кармические факторы, кармически заряженные семена, ни *карма* вообще (в смысле приведенного в этом семинаре операционального определения) не могут мыслить или осознавать.

С. Только благодаря *алайя-виджняне* живое существо в его данном существовании связано с одной материальной формой, определяемой *маткой* (Skr. *yonī*), с одним образом, ходом (Skr. *gati*) существования, и пребывает в одной *сфере* (Skr. *dhātu*) существования. И в какой бы сфере или форме данному существу ни предстояло обрести новое рождение, *алайя-виджняна* (та же) будет основой его существования.

Д. Возвращаясь к тому, что было сказано в начале семинара об эмпирицистском походе к *алайя-виджняне*, можно высказать предположение, что уже в ранней *йогачара-виджнянаваде* концепция сознания-вместилища существовала в двух версиях. В первой, почти натурфилософской, *алайя-виджняна* непосредственно выводилась из установленного в опыте трансцендентального созерцания факта отсутствия (точнее, может быть, устранения) остальных сознаний (шестого, сознания ума, конечно, в первую очередь), наблюдаемого в таких промежуточных состояниях (Skr. *antarabhāva*), как момент смерти, глубокий сон, глубокий обморок, первичное состояние эмбриона, непосредственно следующее за зачатием, и состояние не-восприятия, генерированное сверхъестественными (или полубожественными) существами. Нет *алайя-виджняны* только в *Нирване*, поскольку в последней нет и *скандх*. В своей второй, универсалистской версии, сознание-вместилище является тем, что испытывает перерождения, и тем, что содержит семена всех мыслей (*дхарм*). Из этого возможен вывод: оно является всем, что есть, всем миром. Это, однако, нуждается в эпистемологическом разъяснении. «Всё» значит «все дхармы», а «весь мир» значит «все живые существа». Получается, что тогда неизбежен такой вывод: все есть или все, что есть, — это только сознание (Skr. *vijnāpti-mātra*). Однако, чье сознание? Какое сознание? Дело ведь в том, что индивидуальное живое существо не может познать свое сознание-вместилище, свою *алайя-виджняну* посредством своего «шестого сознания», то есть «сознания ума» (Skr. *tanovijnāna*), потому что в момент (или в месте), где *алайя-виджняна* могла бы быть познана сознанием ума, последнее уже прекращено, отключено в смерти, трансцендентальной медитации или в любом другом промежуточном состоянии, оттого и великие учителя *йогачары* могли воспринимать, познавать *алайя-виджняну*, сознание-вместилище только как что-то остающееся в их трансцендентальной медитации, когда все остальные когнитивные процессы и модальности остановлены или прекращены. Отсюда и название — остаточное сознание. Оттого-то Будда, который знал, что у него нет сознания-вместилища (именно потому, что он знал о его отсутствии), открыл своим ученикам, *йогачаринам*, что это ничто, что-то. остающееся «в остатке» их трансцендентальной медитации, и есть сознание-вместилище, оста-

точное сознание, *алайя-виджняна*. Отсюда следует, что *алайя-виджняна* может познаваться либо посредством вывода и обобщения эмпирических данных практики трансцендентальной медитации, либо посредством наблюдения внешним наблюдателем всех живых существ, который сам живым существом не является, ибо у него нет ни одного из пяти агрегатов индивидуального существования, *скандх*. Только для такого внешнего наблюдателя, то есть для Будды-Татхагаты, *алайя-виджняна* является объектом. Но является ли она объектом для самой себя?

Е. Ответом может быть только — конечно не является. Ибо, рассуждая строго абхидхармистски, *алайя-виджняна* лишена самосознания (Skr. *svasamvedana*), хотя она и является сознанием (сдьмыми, так сказать), и как таковое по определению имеет свой объект. Но в отличие от других шести сознаний, ее объект всегда как бы «здесь» и всегда тот же самый, неизменный. Хотя и не-вечный (поскольку и он исчезнет в Нирване), этот объект является длящейся в бесконечности непрерывной серией моментов-мыслей о «Я» (Skr. *ahamkāra*) и о «Я есть» (Skr. *asmimāna*). В этом смысле *алайя-виджняна* могла бы рассматриваться как такая серия мысли о мысли, как если бы вторая мысль была самим «Я» в каждый момент этой серии. Иначе говоря, *алайя-виджняна* могла бы рассматриваться как безначальная ошибка, иллюзия непробужденного сознания. Только неустанным упражнением в созерцании и наращиванием своей йогической энергии сможет созерцатель достичь сверхъестественное знание (Skr. *lokotara-jñāna*) и постигнуть Абсолютную Реальность (Skr. *dharmadhātu*), за чем последует прекращение *алайя-виджняны*.

Ф. Мы знаем из предыдущих семинаров, что три «вечных» термина буддийской философии — мысль, ум и сознание — являются синонимами или квазисинонимами. Однако в виджнянавадинской версии *Абхидхармы* они представляют три различные временные стороны именно «ума»: «мысль» (Skr. *citta*) относится к моментам ума в настоящее время, «ум» (Skr. *manas*) к моментам прошедшего времени ума, а «сознание» (Skr. *vijñāna*) — к его будущим моментам. Эта временная троичность нашла свое отражение и в том факте, что сознание-вместилище в *йогачаре* оказывается по преимуществу ориентированным на будущее. Возможно, это звучит слишком категорично и не согласуется

с духом и стилем буддийской «игры со временем». Так, по мнению Ламберта Шмитхаузена, когда настоящее сознание-вместилище, являющееся результатом прошлой кармы, иссякает, то отпечатки, следы, «послевкусие» (Skr. *vāsanā*) еще полностью не проявившейся прошлой кармы вместе со словами основных ложных идей (таких как дуальность «добра и зла» или дуальность «объекта и субъекта») генерирует сознание-вместилище. Но это утверждение нисколько не упрощает дело, оно ставит нас перед сложнейшим вопросом: что тогда порождает что, время — карму или карма — время? Из предшествующих семинаров мы знаем, что в классической *Абхидхарме* есть только одно время, время настоящего мгновения мысли. Но мы уже знаем, что в *йогачаре* время — это время созревания (Skr. *vipāka*) кармы, то есть время промежутка между данной предположительно кармически заряженной мыслью и какой-то прошлой, также предположительно кармически заряженной мыслью, еще полностью не результировавшей в настоящем времени. И тут хочется так ответить на поставленный выше вопрос: пожалуй, все-таки это время порождает карму, а не карма время, что, впрочем, никак не согласуется с классической абхидхармистской аксиомой о порождении времени мышлением и не вполне согласуется с дополнительной к ней аксиомой о времени как самодостаточном и независимом от того, временем чего оно является. Можно предположить, что именно в *йогачаре* впервые в человеческой истории была высказана идея о времени как первичном в отношении того, временем чего оно является.

Говоря о времени, следует добавить, что не может быть никаких временных интервалов между семенами в данном сознании-вместилище, потому что все, что в ней есть, абсолютно синхронно — в отличие от континуума мысли. В то же время вполне возможно предположить, что исторически идея континуума-сознания оказалась отправным моментом в формировании концепции сознания-вместилища, которое можно рассматривать как «синхронизированный» континуум мысли.

Г. Если исходить из изначального абхидхармистского определения мышления как того, что мыслит об объекте, и сознания как того, что осознает объект, то, в качестве сознания, сознание-вместилище, *алайя-виджняна*, окажется в позиции, промежуточной между сознанием и не-сознанием (материей, простран-

ством, *кармой* и так далее). Я думаю, что в понимании такой промежуточности *алайя-виджняны* нам может помочь одна из самых устойчивых концепций европейской философии XVII—XVIII веков — концепция саморефлексирующего субъекта, нашедшая свое привычное лингвистическое выражение в таких словах, как «Я», «Кто-то», «Кто-нибудь», «человек» и так далее, и ставшая (зачастую спонтанно, неотрефлексированно) основой для нашего мышления о мышлении и сознании. Эта концепция четко контрастирует с абхидхармистской и особенно йогачаринской концепцией сознания, которое может оказаться осознающим (или не-осознающим) тот или иной объект, включая и самое себя. Говоря о промежуточности *алайя-виджняны*, можно было бы добавить, что она не может рассматриваться в качестве саморефлексирующего субъекта еще и по причине своей крайне слабой энергетичности, фоновости, так сказать. К ней более всего подходит английский термин *background-consciousness*, сознание-основа. Подходит, во-первых, потому, что оно существует в безначальном прошлом живого существа, и, во-вторых, потому, что продолжается в живом существе до конца *сансары*.

Н. Теперь вновь попытаемся ответить на вопрос в названии семинара: что это за вещь такая, *алайя-виджняна*? Не концепт, не понятие, а именно вещь. В мире есть бесконечное число живых существ, у каждого из которых есть своя *алайя-виджняна*, которая определяет индивидуальность каждого живого существа. Почему же тогда не считать «сознание-вместилище» и «живое существо» синонимами?

Во-первых, потому, что живое существо является не только объектом, но и вещью, ограниченной во времени и пространстве. Живое существо, *самтва*, существует во внешнем времени и в терминах его физической длительности и «исторической» хронологии. Другими словами, живое существо существует во времени своих изменений, обусловленных в порядке Взаимообусловленного Возникновения. *Алайя-виджняна* — одна и та же, та же самая; то есть тот же самый вневременной объект. Объект в смысле объект мышления, созерцания, внешнего наблюдения, наконец. Такой же вневременной объект, как и Взаимообусловленное Возникновение, так же как и последнее, не являющееся *дхармой* в терминологическом смысле этого слова (см. X).

Во-вторых, мы знаем, что живое существо находится в теле, рамками которого оно отделено от других живых существ, оно конечно. *Алаяя-виджняна* находится в живом существе, но само не имеет формы («тела внутри живого тела»). Вообще говоря, с буддистской точки зрения, пространство есть пространство живых существ, пробужденных и не пробужденных, *самтв* и Бодхисаттв. Но сознание-вместилище не имеет пространственных границ во «внешнем» пространстве, а его «внутреннее» пространство бесконечно во всех направлениях и таким образом (здесь «таким образом» — это метафорический оборот) содержит в себе все живые существа прошлого, настоящего и будущего. В связи с этим напоминаю, что в *Абхидхарме* пространство, как и *Нирвана*, является необусловленной *дхармой*.

Наконец, в-третьих, живое существо — это вещь, поскольку в принципе оно себя не осознает — это так, по крайней мере в тех случаях, когда оно лишено сознания ума. В *йогачаре*, как, впрочем, и во многих брахманистских философских школах, вещь является объект, который не может себя осознавать, то есть не может быть «рефлексирующим субъектом». Об *алайя-виджняне* можно мыслить, что она в принципе способна осознавать себя — пусть сколь угодно слабо, не энергетично, как относящуюся к данному живому существу и в этом смысле может рассматриваться как условный (потенциальный, латентный) рефлексирующий субъект, которому, опять же только условно, могут быть приписаны все действительные и возможные состояния сознания и модификации психики данного живого существа. Более того, в общефилософском смысле *алайя-виджняна* может представляться чем-то вроде универсальной медирующей среды: она медирует между сознательным и не-сознательным в живом существе, соединяет сознательные состояния в сериях мыслей, прерванных смертью и другими промежуточными состояниями, определяет форму и характер отношения сознания и ума к материи, психологии к физиологии и биологии во всяком данном живом существе. В этой связи будет возможным такое операциональное (и конечно, частичное) определение: сознание-вместилище или *алайя-виджняна* — это то, что в одном месте связывает одно сознание с другим, в другом месте связывает сознание с не-сознанием, а в третьем месте связывает одно не-сознание с другим. Притом что «место» — это живое существо.

Я думаю, что концепция *алайя-виджняны* — это наистраннейшая философская странность во всей буддийской философии. Это подчеркивается еще тем, что и в учении *йогачары* она занимает несколько обособленное место. Ведь ее едва ли можно вывести из общего принципа этой школы: «все это — только сознание» (точнее будет сказать, что все осознаваемое есть только сознание). И она уж никак не выводима из религиозно-философской теории Большой Колесницы в целом. Я думаю, все, что в этой концепции есть нового и интересного, является новым опытом переосмысления и переработки основных положений *Абхидхармы*.

ТЕКСТ XVII. ЛАНКАВАТАРА-СУТРА

[о] Так я слышал. Тогда Господь пребывал во дворце Ланки... на вершине горы Малайя, над великим океаном. Он был с великим собранием монахов и неисчислимым множеством Бодхисаттв, пришедших из различных полей Будд. Бодхисаттвы-махасаттвы, возглавляемые Бодхисаттвой Махамати, все искушенные в тайнах различных трансцендентальных самадхи и обретшие помазанье из рук всех Будд. Таковы были эти Бодхисаттвы-махасаттвы, в совершенстве постигшие ту истину, что объективный мир, ими зримый, есть не что иное, как манифестация их же сознания¹.

... Господь улыбнулся и сказал: «Истину эту Татхагаты прошлого обсуждали в своих беседах, истину, постижимую Благородным Знанием¹, в его сокровенных глубинах. Теперь я, ради блага Раваны, верховного властителя якш⁴, возведу эту истину. Действием сверхъестественной силы Будды Равана услышал слова Господа. Господь же, взглянув на волны океана и на завихрения мысли и ума у тех, кто собрался вокруг него, стал размышлять о волнах, поднимаемых в сознании-вместилище могучим ветром объективности⁵, ветром, который вносит возбуждение в возникающие семь сознаний⁶. Так размышлял он, погруженный в самадхи, когда Равана стал его просить, чтоб он, ради просветления богов и людей, поведал им эту сутру, восхваляемую Буддами прошлого, и открыл собравшимся тайны глубин сознания, пока не поведенные ни в одном учении.

[1] Сказал Господь: «Три состояния различаются в сознаниях: сознание как развивающееся, меняющееся; сознание как производящее эффект, как причина последствий; сознание как остающееся тем, что оно есть по своей первичной природе.

В восьми сознаниях⁷ различаются две функции: восприятие и различение объектов. Эти функции питаются таинственной энергией привычки⁸, аккумулированной посредством ошибочных действий разума за все безначальное прошлое. Однако же, о Махамати, прекращением шести сознаний мы называем прекращение сознания-вместилища и прекращение притока энер-

гии привычки. А это и есть, о Махамати, устранение аспекта формы из всех сознаний.

Известно, что, кроме пяти сознаний органов чувств, есть еще шестое — сознание ума. Посредством шестого сознания производятся все индивидуальные черты и особенности. В шестом сознании лежит происхождение физического тела. Но в этих шести сознаниях нет мысли о том, что они вырастают из своей привязанности к умственным различениям и определениям, то есть к проекциям ума на мир объектов, принимаемым ошибочно за сам этот мир. Поскольку сознания продолжают свое функционирование, не осознавая своего функционирования, то даже йоги, находящиеся в трансцендентальном самадхи Абсолютного Прекращения, не в состоянии осознавать постоянное действие тончайшей энергии привычки в самих себе».

И сказал еще Господь: «Сознание ума — это основа и причина как пяти сознаний органов чувств и ума, так и сознания-вместилища. Ум развивается вместе с идеей "Я" и прирастает к ней как к своему постоянному объекту⁹. У самого же ума нет ничего своего: ни знака, ни отметины. Таким образом, когда сознание ума устранено, то этим устраняются все другие сознания. Оттого и было сказано: "Я вхожу в Нирвану, когда прекращается сознание, вырастающее из различений"¹⁰.

И еще: «Ум, произведенный интеллектуальными различениями, сам — чистая кажимость. Мысль — это танцор. Опять же ум — это шут, сознание ума вместе с пятью сознаниями органов чувств создает сцену "объективного" мира».

[II] «Вот четыре причины, о Махамати, по которым возникает сознание зрения. Первая — привязанность к внешнему миру; вторая — привязанность к форме и в силу энергии привычки; третья — действие внутренней природы, свабхавы, заложенной в сознании; четвертая — склонность к восприятию разнообразия форм явлений. Эти-то четыре причины и ведут к возмущениям и завихрениям в сознании-вместилище.

Мира, как мы его воспринимаем, просто нет. Многообразие вещей и явлений порождается умом».

[III] Трансцендентальные самадхи, Абсолютное Прекращение и все четыре созерцания, дхьяны не обретаются в том, что мы называем только мысль или только сознание, ибо там нет ничего, кроме самих мысли или сознания. Ведь только там, где

есть освобождение от дуализмов «обуславливающее/обуславливаемое», «то, что зависит/то, от чего зависит», только там есть «ничего кроме мысли», «ничего, кроме сознания». Отсюда — мое Учение о сознании, полностью исключающее существование и не-существование, сконструированные интеллектом.

Таковость, Пустота, Высшая Область Дхармы — вот что такое мысль и сознание без чего-либо другого. Да еще и сверхъестественные тела, сотворенные волей и умом¹¹, они тоже принадлежат «только мысли» и «только сознанию». Всякая множественность объектов и различительных свойств порождена умом и сознанием как таковыми, ничего другого как такового нет. Оттого мое высшее трансцендентальное Знание не признает ни Большой Колесницы, ни Малой, ни каких-либо иных истин, школ или учений, противопоставляющих себя другим.

Весь мир — это чистая интеллектуальная конструкция ума, не постигшего себя как конструктора, а мир как сконструированный. Только ум, освобожденный от всех условий и не опирающийся на мысль о себе, не пребывает более в теле, достигает самадхи майи из которого создает любые умственные тела и тела воли.

[IV] Будда сказал: «Когда те, кто рожден Буддой, постигнут, что весь мир — это ум и сознание, они возобладают телом трансформации. Это такое тело, никакие действия которого не производят кармического эффекта, но которое имеет сверхъестественные свойства и способности. Подобно мысли, оно беспрепятственно движется по всей вселенной, а также может перемещаться во времени силой обратного вспоминания как в прошлое, так и в будущее. Будда, сотворивший из своего ума такое тело, является Буддой Трансформации, но одновременно он существует и как Будда Дхармичности. Только как Будда Трансформации достигает он непостижимую Трансформационную Смерть, никому, кроме Будд, недоступную. Что же до Будд-Татхагат, то они — не Будды Трансформации, но и не не-Будды Трансформации».

[V]

Господь: «Совершенное Знание, о Махамати, вот в чем сущность Зародыша Татхагаты».

Махамати: «Господь же описал Зародыш Татхагаты как Свет. Он обладает тридцатью двумя превосходными знаками (тела

Будды), но скрыт в теле каждого живого существа подобно драгоценному камню, завернутому в грязную тряпку...»

Господь: «Зародыш Татхагаты — это Пустота, Нирвана и Абсолютный Предел Сущего. Он содержит в себе добро и зло и производит все формы существования. Подобно актеру, он принимает бесконечные обличья, сам оставаясь без "Я" и какой-либо самости».

Господь: «Понимаемый как сознание-вместилище, Зародыш Татхагаты развивается вместе с семью сознаниями, которые мгновенны, ибо имеют своей причиной энергию привычки. Они подвержены нечистым притокам кармической энергии и не переходят из рождения в рождение живого существа, только Зародыш Татхагаты переносится с последним, оставаясь причиной всего зла и страдания, так же как и причиной Нирваны. Извечно чистая мысль — вот что такое Зародыш Татхагаты. Он — высшее благо, ошибочно привязанное к "Я" и "Себе". Он свободен от ограничений и неограниченности».

[VI]

Будда сказал: «Те, кто видят вещи, как эти вещи виделись до того и как они виделись и видятся (всеми) другими, — те не видят Будду, даже преодолев в своем уме привычку различительности и оперирования противоположностями. Но только мир начинает восприниматься как он есть, происходит Переворот Ума». Услышав эти слова, повелитель Ланки тут же достиг Пробуждения и пережил Переворот Ума¹², постигнув ту истину, что мир, как он есть, это только мгновенная проекция его собственного ума. Тогда Будда сказал: «Покончить со всем словесным потоком, отбросить все, сказанное тобой и другими, отшвырнуть прочь все идеи и понятия, связанные с "Я" и "Собой" — в этом и состоит Переворот Ума». И еще: «Ведь Нирвана — это сознание-вместилище, в котором уже случился Переворот Ума посредством Запредельного Знания». Когда же Бодхисаттва Махамати спросил: «Что же это такое, Переворот Ума, не есть ли он состояние без-образности, испытываемое Бодхисаттвами?», Господь отвечал: «Те же, о Махамати, кто страшится страданий, не понимая, что страдания возникают из иллюзорного противопоставления рождения смерти, кто стремится к Нирване, вообразив ее себе как полное уничтожение органов чувств и объектов чувств, те не осознают, что Нирвана и есть

сознание-вместилище, в котором произошел Переворот Ума». И еще: «Бодхисаттвы, достигшие восьмой ступени, испытывают Переворот Ума, вырвутся за пределы мысли, ума и сознания и перевернут всю систему психики и сознания. Это ведь и есть состояние, где нет ни порождения, ни уничтожения, которое Я называю Нирваной». Потом он сказал: «Пусть кармические силы еще действуют, но когда двойственность различительного — мыслящего в понятиях и словах — устранена посредством Запредельного Знания и Переворот Ума уже сотряс сознание-вместилище, тогда Бодхисаттва пребывает во Дворце Лотоса, порожденном в сокровенных глубинах майи». И наконец: «Когда сознание ума перевернуто, сама мысль становится Буддой». Затем Господь заключил так: «Для перевернувшего свой ум, для глядящего вспять и испытывавшего Переворот Ума, для опирающегося на Запредельное Знание, для него нет нужды ни в законах и правилах логики, ни даже в тетралемме. Он — мой сын».

[VII]

Господь сказал: «...Теперь, о Махамати, поведай-ка Бодхисаттвам-махасаттвам о трех свабхавах. Первая свабхава — это ложная различительность, на основании которой создаются конструкции мысли, которые нереальны, ибо привязаны к имени и кажимости вещей, к их внешним признакам, индивидуальным и родовым. Вторая свабхава — это знание релятивности, соотносительности всех вещей, но все же основанное на кармически питаемой интуиции их дуализма "субъект/объект". Третья свабхава — это Совершенное Знание, которое и есть сущность Зародыша Татхагаты и знание Таковости. К этому остается добавить, что все просто мыслящие идиоты и невежи льнут к первой свабхаве, ибо привычно мыслят о вещах и явлениях как существующих либо не-существующих. Даже приверженные ко второй свабхаве не могут избавиться от дуализма "существование/не-существование"¹³ и от противопоставления одного многому. Только мудрецы знают, что иллюзия, майя, каковой являются все явления и вещи, не является ни одной для всех феноменов, ни разной для каждого из них в отдельности».

«Соответственно трем свабхавам, есть и две условные истины, и одна абсолютная. И еще, о Махамати. "Природа мира объектов" — одна, она и есть "только мысль" и не знает дуализ-

ма "есть/нет" или "одно/многое". Наши же понятия природы, свабхавы и истины относятся ко второй свабхаве, паратантре.

[VIII]

Господь сказал: «Нет, о Махамати, это мой Зародыш Татхагаты, каковой должно знать как абсолют, как Предел Реальности. Не-рождение, говорите вы? Есть еще и другое нерожденное, недостижимое, непознаваемое, что, хотя и нерожденное, родилось до вселенной. Оно — сущность всего. Но помните, нет и не было начала перерождений».

[IX]

Господь сказал: «Не-дуальность, о Мохамати, значит, что все противоположности относительны. Черное и белое, есть и нет, Нирвана и сансара не имеют ни своего самостоятельного существования, ни не-существования. Там, где нет самсары, не может быть и Нирваны, ибо условия существования не являются взаимоисключающими по самой своей природе. Сознание подвержено рождению и прекращению, а знание не-подвержено им. Сознание отмечено дуализмом "формы/не-формы", "бытия/не-бытия". Благородное Знание трансцендентно. Не приходит оно и не уходит, подобно отражению луны в воде».

[X]

Господь сказал: «Карма аккумулируется мыслью и познается различительным знанием. Само знание различается и не различается с тем, что оно знает. Оно не выразимо и не-невыразимо. А что невыразимо, то не рождено. А что не рождено, то неуничтожимо и подобно пространству, которое не может быть ни причиной, ни следствием чего-либо, то есть служит другим именем для Татхагаты, когда его Тело Дхармы обретает форму Тела Ума, нерожденного».

[XI]

Господь сказал: «Рождение и смерть следуют друг за другом без интервалов и перерывов, но это — не для идиотов. Различительное знание следует через смерть и рождения по путям шести сознаний. Неведение является причиной. Но умы и сознания возникают везде еще до того, как возникает форма (тело), и являются местом для среднего существования¹⁴.

[XII]

И в конце Господь сказал: «Все сознания мгновенны, потому что возникают из кармических следов и под влиянием при-

токов. Но они не перерождаются, только Зародыш Татхагаты переходит из рождения в рождение и является причиной Нирваны, страдания и удовольствия».

[XIII]

Господь сказал: «Пять Татхагат или пять Тел Трансформации не являются настоящими Буддами-Татхагатами. Они не подвержены карме в своем возникновении. Нет в них буддства или татхагатства, но нет его и вне их. Они не учат Дхарме ради блага всех живых существ. Ибо Высшая Истина Тела Дхармы принадлежит Абсолютному Пределу. И нет там ни Малой Колесницы, ни Большой, ни Нирваны, ни Будды, ни Бодхисаттв».

¹ Эта сутра здесь представлена в выдержках, взятых из издания: The Lankāvatāra-Sūtra (a Mahāyāna text) / Transl. from the original Sanskrit text by Daisetz Teitaro Suzuki (London, 1932). Delhi: Motilal Banarsidas, 1999.

² Букв. «Игры\ забавы сознания (Skr. *vikṛtita*). Речь идет об игре сверхъестественных сил, генерированных в сознании мастеров йоги по достижении ими высших (трансцендентальных) ступеней *самадхи*. С I в. н. э. слово «игра» становится особым термином философии и религии Большой Колесницы. Оно означает сверхъестественное, божественное творение вещей, существ и событий из «умственной материи» сознания будд и божеств.

³ Это — «особое знание» (Skr. *ārya prajñā*), доступное только Бодхисаттвам, достигшим восьмой ступени.

⁴ *Якши* — зловередные демонические существа древнеиндийской мифологии.

⁵ Точный терминологический смысл этого выражения мне непонятен. Возможно, он близок к понятию «ветер дхармы» (Skr. *dharmavega*). Я думаю, что *дхарма* в этом тексте по абхидхармистской традиции остается философским обозначением возможного «предела объективности» в умозрении.

⁶ То есть пять сознаний органов чувств, сознание ума и сознание-вместилище, *алайя-виджняна*.

⁷ Здесь, по-видимому, к семи сознаниям добавлен «ум» (Skr. *manas*).

⁸ Здесь речь идет о накапливающихся «слабых» кармических импульсах, привычных данному индивидуальному сознанию.

⁹ Здесь подчеркивается, что «тело ума» есть, строго говоря, искусственно созданное умом «тело» (Skr. *manomāyakāya*), а не реальное физическое тело, обиталище «нормального сознания».

¹⁰ Здесь — указание на полное отсутствие самосознания и рефлексии в трансцендентальном *самадхи*.

¹¹ Это «тела трансформации» — специфический термин для *Ланкаватары*, отражающий сдвиги гностического характера в философии *виджнянавада-йогачары* позднейшего, постабхидхармистского периода.

¹² Технически «Переворот Ума» — это радикальная трансформация сознания-вместилища, необратимо изменяющая всю психику созерцателя.

¹³ Это может означать как то, что промежутки между смертями и рождениями «пусты», так и то, что сама идея существования/несуществования в *Ланкаватаре* полагается необъяснимой и лежащей вне сферы восприятия.

¹⁴ Возможно, что термин «среднее существование» здесь обозначает существование в промежуточном существовании (Sk. *antarabhāva*), см. в предыдущих семинарах.

СЕМИНАР XVII

ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЕ
 ЙОГАЧАРА-ВИДЖНЯНАВАДЫ И
 ПЕРЕИЗОБРЕТЕНИЕ ВСЕЛЕННОЙ

(о) Удивительный текст. Не будем забывать: он писался не для нас, даже уже имеющих какое-то представление о *виджнянаваде*, а для тех, кто, зная основные положения этой школы, исходил из другого, нежели наше, представления о том, что такое понимание текста. Нам, конечно, хочется перевести философский калейдоскоп *Ланкаватары* с его, казалось бы, полной произвольностью уместных актов воли и представления (прямо по Шопенгауэру) в плоскость наших современных представлений о мире и нас самих, этот мир себе представляющих. Именно в плоскость, в двухмерную поверхность системы мышления, уже отграниченной от того, что этим мышлением мыслимо (и от других систем мышления тоже).

На первый взгляд, бесспорно, этот текст хаотичен, фрагментарен, в нем нет никакой системы. Но, спросим, что же нам в нем систематизировать? Ответом будет: две совершенно различные вещи. Во-первых, учение школы *виджнянавада-йогачара*. Во-вторых, предмет йогачаринской философии, то есть сознание. Последнее можно было бы систематизировать несколькими различными (а иногда и взаимоисключающими) способами. Так, в сутре говорится, что она исследует глубины глубин сознания посредством Благородной Мудрости (Skr. *āryaprajñā*). Сознание в сутре — не первичная категория в нашем понимании и объяснении нас самих и вселенной, но универсальный объект, только в отношении которого (и в смысле которого) могут пониматься и мыслиться все другие объекты. В то же время — и это уже совсем другой способ — сознание в нашей сутре предстает как универсальный предикат всех мыслимых и мыслящих объектов (включая мысль, ум и сознание). Эти два чисто эпистемологических способа связаны с двумя аспектами сознания как предмета исследования. В своем аспекте универсальной объектности сознание изучается дифференциальной виджня-

навадой, а в аспекте универсального предиката оно является предметом не-дифференциальной виджнянавады.

(1) Начнем с вопроса. Какие существуют сознания? Ответ: пять сознаний органов чувств, сознание ума и сознание-вместилище, *алайя-виджняна*. В сознании ума различается так называемый «объективный мир». В сознании ума обретает свое происхождение и тело — так говорится в сутре. Но тут же добавляется, что у ума нет своего тела. Вот здесь-то мы и сталкиваемся с «топологическим парадоксом» в рассмотрении сознания-вместилища. Ведь, с одной стороны, утверждается, что это сознание имеет тело живого существа как свое «естественное» место. Но, с другой стороны, само это сознание трактуется как универсальное место «всего, что есть», «всей вселенной», как какая-то «сверхкосмическая поверхность», «мировой океан», «поток существования». Ибо все, что возникает, возникает в *алайя-виджняне*, то есть возникает как факт ума. Но все возникает в *алайя-виджняне* не оттого, что оно (это «всё») ментально, а, напротив, оно ментально оттого, что возникает в *алайя-виджняне*. И совсем уж виджнянавадинское заключение: как пространство, *алайя-виджняна* не может быть ни существующим, ни не-существующим. Оно также не может себя осознавать (что в предыдущем семинаре объяснялось как следствие его чрезвычайной слабости, «фоновости»). Таким образом, в дифференциальной *виджнянаваде* объектный аспект *алайя-виджняны* является и ее пространственным аспектом. Сутра, однако, не ставит на этом точку. В ней видно стремление переопределить сознание-вместилище как пространство и пространство как сознание-вместилище. Эта космологическая картина дополняется тем, что пространство становится «местом» возмущений, завихрений и флюктуации сознания или даже самими возмущениями, завихрениями и флюктуациями, ибо сознание находится под воздействием двух ветров: «ветра *дхармы*» (Skr. *dharma-vega*) и «ветра *вещности*» (Skr. *visaya-vega*). Ни точный смысл, ни происхождение последних выяснить пока не удалось. Кроме того, в сутре «вместилище» (Skr. *ālaya*) объясняется и отдельно от сознания, как своего рода пустой контейнер, представляющий собой чистую потенциальность сознания и даже полагающийся высшим сознанием-вместилищем. Сказанное становится еще более фантастичным, когда мы узнаем, что

все возмущения, завихрения и флюктуации сознания-вместилища не отделены временем ни друг от друга, ни от сознания-вместилища в целом, ибо последнее остается вечно спокойным и не возбужденным. Господствует абсолютная синхронность. Генезис каждого отдельного сознания вытеснен в его безначальное прошлое, генезис того, чего не было момент назад, но что есть сейчас (в созерцании и трансцендентальном *самадхи* мастеров виджнянавадинской йоги). Не будем забывать, что «генезис» здесь практически синонимичен «возникновению мысли» классической палийской *Абхидхармы* и по бессодержательности, номинальности, формальности вполне сопоставим с бытием в новой европейской философии.

Теперь спросим: будет ли правильным на основании абхидхармистской аксиомы о возникновении мысли допустить возможность не-возникновения мысли? Вопрос трудный; классический абхидхармист ответит, что это невозможно. Но с точки зрения дифференциальной теории сознания возникновение и не-возникновение мысли будут синхронны, хотя, может быть, отделены друг от друга в пространстве, а тогда почему бы и не случиться возникновению в какой-то точке космоса сознания? Но почему же все-таки сознания, умы и мысли оказываются различными в чистом вневременном пространстве сознания? Этому, согласно *Ланкаватаре*, есть две причины; точнее, за это ответственны два постоянно действующих фактора.

Первый фактор — принцип работы, действия, направления (интенциональности) самого сознания, различительного по своей природе. Начиная с различения сознания и осознаваемого, сознание создает и воссоздает «свой» мир различных вещей и явлений, мир перемешанных друг с другом и противопоставленных друг другу идей, вещей и явлений, «мешанину» (Skt. *prapañca*) сотворенного и несотворенного, осознанного и неосознанного, в которой сознание не может навести порядок, ибо оно само такое же, основанное на ложной различительности, само часть созданной им же вселенной беспорядка.

Второй фактор является действующим на каждое отдельное (индивидуальное) сознание в каждый момент функционирования данного сознания. Или, точнее, он и есть все то прошлое, которое актуализируется в сознании, он — энергия актуализации прошлого. В *Ланкаватаре* этот фактор отождествляется с

кармой. *Карма* имеет два аспекта. В своем статическом аспекте она — это сумма «отпечатков», «следов», оставленных в сознании воздействующим на него миром. В этом она родственна «памяти» (здесь Skr. *smerana*). В своем динамическом аспекте *карма* — это те же отпечатки и следы прошлых действий, но обладающие латентным стремлением к «переносу» сознания в новые рождения (и тела). Заметим при этом (о чем шла речь и в предыдущем семинаре), что в случае трансцендентального *самадхи* Абсолютного Прекращения, в котором созерцающий достигает пределов индивидуального сознания, прекращается и действие кармы в ее динамическом аспекте.

Теперь важнейший эпистемологический момент. 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).

(2) Переворот Сознания — это интереснейший феномен на границе философии и психологии, предмет особого внимания дифференциальной *виджняпавады*. С одной стороны — это предел того, что может случиться с индивидуальным сознанием, и предел трансформации сознания, за которым оно уже не может оставаться самим собой. С другой стороны, поскольку этот переворот происходит в сознании-вместилище живых существ, его основной эффект оказывается направлен на ум и сознание ума. Заметим также, что Переворот Сознания не просто «случается» безличным образом в *алайя-виджняне*, но четко сводится к интенциональности йога или Бодхисаттвы, который сознательно индуцирует его в «своей» *алайя-виджняне*. Добавим, что такой йог или Бодхисаттва пока еще остается в своем теле и подвержен эффектам (пусть значительно ослабленным) *кармы*. Но его ум и сознание ума радикально изменились. Полностью сломлен сам режим различительной работы сознания, устранен, невозможен более и страх смерти, происходящий из противопоставления смерти жизни. Иссякло стремление к *Нирване* как противопоставленной *Сансаре*. Из ума полностью исчезли мысли, идеи и слово «всех», «других», все, «прежде данное» и «прежде высказанное» тобой самим и другими. Так твоя мысль становится Буддой.

Я готов предположить, что идея Переворота Сознания является как бы «йогическим рефлексом» на гораздо более фундаментальную философскую (чтобы не сказать космологическую) идею об одной вселенной сознания. Можно попытаться представить себе эту вселенную как спонтанно работающую, саморегулирующую систему, как гигантский «космический автомат» со встроенными в него механизмами корректировки, остановки и перемены направления работы. Эти механизмы могут остановить иллюзорную эволюцию космической системы, направив «стрелу времени» от конца к началу, от будущего к настоящему. Без этих механизмов вселенная уже давно бы иссякла, выдохлась и перестала существовать. Это, конечно, не более чем гипотеза, лишь слабо поддержанная данными конкретных текстов. Однако эта вселенная, хотя и одна, согласно дифференциальной *виджнянаваде*, «обязана» быть двойной. Ибо, с одной стороны, она — внешний мир, как бы «окутывающий» сознание-вместилище, мир оболочки (Skr. *bhājana-bka*). Но с другой стороны, "эта вселенная существует только как сумма различительных репрезентаций *алайя-виджняны*, энергетически питаемых *кармой*. Что же касается гипотетического «иссякания» одной вселенной, то опять же возможно предположение, что имеется в виду какая-то определенно не-кармическая энергия или сила, которая держит вместе, не давая им расходиться, оба мира: так называемый «внешний», то есть мир иллюзорных проекций и репрезентаций сознания извне, и «внутренний» мир *алайя-виджняны*, понимаемой как одна и та же алайя-виджняна всегда и везде. Возможно, что великий Переворот Сознания, производимый мастерами йоги в *алайя-виджняне*, так же как и другие, менее радикальные изменения, производимые, скажем, в трансцендентальных *самадхи*, вызывают остановки в естественном эволюционном процессе и тем самым приостанавливают спонтанный расход космической энергии.

(3) Теперь перейдем к Телу Трансформации, или Телу, сотворенному умом (Skr. *tapotāya-kāya*) в *Ланкаватара-Сутре*. Они имеют огромное философское значение в дифференциальной *виджнянаваде*. Такое тело может сотворить великий йог, Бодхисаттва восьмой ступени, или Будда во время их нахождения в *самадхи* Абсолютного Прекращения (отчего такое тело часто называется «Тело *Самадхи*»). В сутре описываются три факто-

ра, действующие при сотворении такого тела. Первым фактором является очищение сознания-вместилища от всех иллюзорных различений, уже произведенное посредством трансцендентального *самадхи*, очищение, сделавшее ум гибким и пластичным и устранившее все завихрения и флюктуации сознания (в данный момент). Именно эта гибкость и пластичность ума превращает его в материал, удобный для произведения из него любой формы, тела, человеческого или божественного. Вторым фактором является полная не-кармичность Тел Ума, ибо ни сами они не генерированы *кармой*, ни какое-либо их действие не имеет кармического эффекта. Третий фактор в сотворении этих тел — это Трансцендентальная Мудрость, достигаемая только на восьмой ступени бодхисаттства.

Определения Тела Ума или Тела Трансформации нет ни в самой *Ланкаватаре*, ни в книге Д.Т. Судзуки, посвященной исследованию этой сутры. Тело Ума неопределимо в обычном смысле определения. Вопрос: «Что такое Тело Ума?», с точки зрения дифференциальной *виджнянавады*, бессмыслен, спросить следовало бы об уме, а не о теле, и ответом будет что-то вроде: «Тело Ума — это такой ум, который ...» и так далее. Я бы предложил следующее весьма примерное определение: Тело Ума — это ум Будды, Бодхисаттвы или великого йога, настолько трансформированный в Запредельном Знании и в Великом Перевороте, что он может принимать любую мыслимую или мыслящую форму. Здесь трансформация изменяет всю природу не только ума, но и тела живого существа, и только опытный созерцатель во время пребывания в трансцендентальном *самадхи* сможет, видя какое-нибудь тело, сказать, «настоящее» ли оно или тело трансформации.

Тела ума никак не взаимодействуют ни с какими другими телами, живыми или неживыми. Поэтому они могут беспрепятственно перемещаться в пространстве и во времени (последнее — по причине обратного вспоминания, см. в VIII). Только по причине полного отсутствия для них любых препятствий они могут распространять *Дхарму* в любой сфере вселенной и помогать освобождению от страдания любым живым существам. Все Будды и Бодхисаттвы обладают сверхъестественной способностью мгновенного порождения дхармического импульса — эффектом которого явится умственное сотворение любого тела.

Отсюда следует, что каждый Будда или Бодхисаттва в каждый данный момент может существовать в одном из трех тел: в своем «натуральном» теле, в теле Ума или в Теле *Дхармы*.

Феномен Тела Ума радикально изменяет всю систему буддийской (и какой угодно другой) космологии, полностью отменяя традиционный философский и теологический дуализм сотворенного и сотворяющего, не говоря уже о дуализме естественного и искусственного. Гностическое противопоставление креатуры плероме здесь также теряет смысл, поскольку полностью исключается возможность конкретно отождествить «творца» сотворенного. Антропологически введение Тела Ума уже разбивает единство понятия не только человека или лица, но и личности, поскольку вульгарная фундаментальная оппозиция «человек/не-человек» нейтрализуется введением особого «третьего» контингента Тел Ума, человечность которого принципиально не установаима.

(4) Переход от дифференциальной *виджнянавады* к не-дифференциальной, то есть от сознания как универсального объекта к сознанию как универсальному предикату, крайне труден. Он нас вынуждает на время отвлечься от онтологических постулатов относительно сознания и переключить наше внимание на причудливую эпистемологию *Ланкаватары*, объектом которой является одно Знание, которое знает всё. Это — самое неспециализированное из всех возможных знаний. Здесь знающий — это тот, чьим единственным стремлением в этой его жизни является достижение Полного Пробуждения. Нам же придется пока забыть о трансцендентальной медитации и сосредоточиться на двух чисто абстрактных, платонических концепциях — концепции «Ничего, кроме сознания (мысли, ума и так далее)» и концепции Зародыша Татхагаты. Но это — только первый шаг в нашем переходе к не-дифференциальной *виджнянаваде*. Вторым будет наше понимание того, что сознание — этот «объект всех объектов» в дифференциальной *виджнянаваде*, объект, включающий в себя и всех актуальных и потенциальных субъектов сознания — в недифференциальной *виджнянаваде* не может быть субъектом. Ибо идея о сознании как универсальном предикате предполагает полную объективацию любого субъекта и полную потерю им всего, что связано с «Я», «Я мыслю» или «Я осознаю». Так мастера *виджнянавады* около

VI в. н.э. отменили до сих пор господствующего в европейской философии привилегированного субъекта рефлексии.

Теперь для облегчения нашего (хотя бы приблизительного) понимания сознания в его аспекте универсального предиката попробуем ввести понятие «возможного» или «виртуального» субъекта рефлексии. Этот субъект будет эпистемологически близок к сознанию-вместилищу, трактуемому как возможный субъект сознания, хотя такая трактовка была принята далеко не всеми виджнянавадинскими философами. Еще радикальнее такой субъект будет условным обозначением пустого места, оставленного в *алайя-виджняне* после ее полной «перетряски» Переворотом Ума. Ибо, следуя за сутрой, ум не есть то, что мыслит, сознание — не то, что осознает, все, что есть, — это мышление, которое познано как абсолютное отсутствие мыслящего.

Но ведь это не есть основание для довольно распространенного философски вульгарного мнения, что *виджнянавада* — это субъективный идеализм, солипсизм. Ведь отсутствие субъекта мышления здесь — эпистемологически является тавтологией отсутствия объекта. Ибо формула «Все — только сознание, нет ничего, кроме сознания» не должна пониматься в смысле «только сознание есть, ничего, кроме него, не есть». Ибо ее реальный философский смысл должен читаться: «все осознаваемое, все мыслимое существует только как осознаваемое и мыслимое, только в сознании и мышлении, а не само по себе». И уж если давать этому общую эпистемологическую оценку, то в этом гораздо больше абсолютного релятивизма, чем абсолютного субъективизма или солипсизма. Ибо такому же релятивистскому снятию, такой же де-абсолютизации и де-субъективизации подлежат *Нирвана* и пространство.

В связи с только что сказанным спросим, нарушая все правила виджнянавадинской игры: «Что такое ум, что такое мышление?», или, перефразируя Хайдеггера, что называется «мышлением»? На это я отвечаю, стараясь придерживаться духа, а не слова *Ланкаватара-сутры*: ум — это чисто символический термин. Символический в том смысле, что он репрезентирует всё, все вещи, явления и события, все то, чем сам он не является, но чему он приписывается в качестве универсального предиката. Тогда можно было бы и сказать, что когда что-то (скажем,

мир, вселенная) мыслится как несуществующее, то оно «не существует» только в том смысле, в каком о нем говорится, что «он — это только мысль, ничего, кроме мысли» и ни в каком ином смысле.

Хотя не-дифференциальная *виджнянавада* в своих основных предпосылках остается верной *Абхидхарме*, между ними есть весьма существенные различия. Так в *Дхаммападе* (см. в VII) мы читаем, что «все *дхармы* умственны, сотворены умом, умом направлены». Притом что *дхармы* и ум здесь принадлежат одному уровню реальности, на котором формулировки «*дхарма* как ум» и «ум как *дхарма*» будут равноценны. В не-дифференциальной *виджнянаваде*, где «все *дхармы* — это только ум и ничего кроме ума», положение «только ум и ничего, кроме ума» равно себе и само является только умом и ничем, кроме ума. Последнее высказывание может быть произнесено (или мыслимо) только с точки зрения какой-то привилегированной исключительной позиции, которая релятивизирует все другие позиции (включая даже позиции Будд и Бодхисаттв). Это, конечно, не помешало авторам *Ланкаватары* отождествить Высшую Истину с истиной «только ума». Так что, возможно, Д.Т. Судзуки был прав, утверждая, что теория «только ума» не принимает во внимание индивидуальные умы и сознания, подчиняющиеся закону причинности Взаимообусловленного Возникновения, ибо эта теория выходит за пределы фундаментального дуализма «существование/не-существование».

(5) Зародыш Татхагаты — это буддологическое дополнение к концепции *алайя-виджняны*, концепции по преимуществу онтологической. Эта двойственность Зародыша Татхагаты сильно затрудняет его понимание как самостоятельной философской концепции. В сутре описываются следующие моменты этой концепции.

А. Зародыш Татхагаты есть во всех живых существах. Он — жизнь их жизни, сознание их сознания, сама сущность этих существ (оттого он «называется» *алайя-виджняной* в сутре).

В. Он — то единственное, что переходит в будущее существование данного живого существа, ибо все другое в сознании живого существа — мгновенно (так как кармически обусловлено), а Зародыш Татхагаты не-кармичен.

С. Буддологически он является основой индивидуального Татхагаты в каждом живом существе, своего рода «внутренним телом» во всяком натуральном теле. Телом, даже обладающим тридцатью двумя признаками тела Будды.

Д. Эпистемологически он несет в себе Запредельное Знание, только ждущее своей манифестации по достижении данным живым существом Полного Пробуждения.

Е. Космологически он — первопричина не только зла и добра, знания и неведения, *Нирваны* и *сансары*, но всего, что «есть», всей вселенной. Как первопричина, Зародыш Татхагаты исключается из любой причинности и не подлежит порядку Взаимообусловленного Возникновения. В этом он противопоставляется сознанию. Он — само отрицание природы и хода космической эволюции.

В *Лашаватара-сутре* Зародыш Татхагаты представляется как априорно синтетическая категория. В своей первоначальности и вездесущности он довольно близок к Святому Духу и другим теологемам раннего христианского гностицизма. Я думаю, что концепция Зародыша Татхагаты была возможна только в том «эпистемологическом вакууме», каким являлась Индия I – III вв. н.э. Возможно, что тот же «острый недостаток» эпистемологии объясняет введение сутрой таких понятий, как Предел Реального. Ведь «реальное» в этом понятии — это то, что познается, а предел — это не только предел познаваемости, но и, в первую очередь, предел, за которым о вещи невозможно говорить как о существующей или не-существующей, и она в силу этого непознаваема, ибо не-обнаруживаема.

(6) Учение о трех *свабхавах* представляется искусственным эпистемологическим добавлением к никак не систематизированной онтологии сутры (Д.Т. Судзуки называл последнюю «методологическим хаосом»). Хотя, разумеется, сутра здесь остается традиционной формой письменного текстотворчества Большой Колесницы (как, скажем, трактат в средневековой европейской схоластике или комментарий в раннем протестантстве). Возможно, что в силу необычайной устойчивости древнеиндийской комментаторской традиции столь поздняя буддийская сутра, как *Ланкаватара*, по самой своей интенциональности должна быть несистематичной, оставляя систематизирование будущим (а иногда и современным) авторам тракта-

тов, шаштр и комментаторам. В Ланкаватаре ясно просматривается как тенденция к универсализации и унификации сознания, так и противоположная ей тенденция к плюрализации сознания, что делает крайне трудным эпистемологическую систематизацию содержания сутры. В самом деле, как отождествить одно из сознаний с одним субъектом знания, с единственным истинно знающим? В сутре такое отождествление возможно только посредством высших дхьянических состояний, трансцендентальных *самадхи*, в которых само понятие объекта знания в его отличии от другого объекта, как и от субъекта знания, теряет свою эпистемологическую определенность.

Учение о трех *свабхавах* служит своего рода эпистемологическим ядром в *виджнянаваде*. *Свабхава* здесь — это технический термин, обозначающий уровень знания, соответствующий одной из трех истин. Но в то же время *свабхава* — это некая начальная точка движения в не-дифференциальной *виджнянаваде*, завершающегося достижением Высшей Истины (Skr. *parinispanna*). Отсюда — несколько неожиданное определение третьей *свабхавы*: третья *свабхава* — это такое мышление, которое знает, что природа «объективного мира» (мира хаоса и мешанины) одна, то есть одно сознание и ничего, кроме сознания. Здесь мы имеем дело с элементарной эпистемологической подстановкой: три *свабхавы* в конечном счете являются тремя позициями, определяемыми опять же сознанием живого существа, а не знанием, приписываемым ему философом-наблюдателем.

С точки зрения первой *свабхавы*, третья *свабхава* — это не только нормальное мышление, не-йогическое и не-рефлексирующее, но и нормальное естественное функционирование сознания-вместилища, *алайя-виджняны*. В нормальном обычном мышлении проявляются две основные тенденции. Первая — это думать, как думают другие. Вторая — это думать, как ты сам думал раньше, за мгновение до нынешнего твоего мышления. Тогда условная вульгарная истина — это истина, понятная и приемлемая для более чем одного мыслящего в данный момент.

Вторая *свабхава*, называемая *паратантра*, является одним из наиболее трудно понимаемых концептов *виджнянавады*. На основе только нашей сутры можно было бы считать *паратантру*

особым знанием, коррелирующим друг с другом данные знания, полученные на уровне первой *свабхавы*, и соотносящим эти эмпирические данные с абстрактными формами мышления, такими, скажем, как «причинность», «обусловленность», «карма» и так далее. Попросту говоря, вторая *свабхава*— это уровень мышления, на котором вещи, события и факты редуцируются к отношениям, уровень абсолютного релятивизма, обретшего свое символическое обозначение в слове *майя*. Или так: это — иллюзия, иллюзия всего, включая иллюзорность формулы «все — только сознание», иллюзорность Высшей Истины, да и иллюзорность самой *майи*.

Но что это за учение? Сама сутра проговаривается, называя его «одиноким учением», «учением, взращиваемым в одиночестве» (Skr. *vivikta-dharma*). Но не лежит ли эта «одинокость», изолированность в интенциональности самой сутры? Я думаю, что в этих словах символически выражена сущность *виджнянавады*, одной из основных черт которой является изоляция (возможно, самая радикальная в истории философии), почти полный отрыв знания, познания и средств познания от ума, мышления и сознания. Последние уже как бы «забыли», что являются естественной основой первых. Ибо не только Высшее Знание, принадлежащее уровню третьей *свабхавы*, но и знание *паратантры* — по определению не-естественны. Сами мы в нашем мышлении живем в сфере изоляции, изоляции *паратантры* от Высшей Истины, в своего рода «космическом вакууме», который непознаваем как «природное». Ибо природа вещей не в них самих и не в познании, их познающем, но в особом Высшем Знании, которое виджнянавадинский мастер йоги отождествляет с *паратантрой*, второй *свабхавой*. Последняя же, как об этом уже было сказано, редуцирует все феномены мира к отношению, которое само не имеет ни своей природы (Skr. *svabhāva*), ни какой-либо вещественности (Skr. *vastuta*).

(7) Учение *виджнянавады*, как оно изложено в *Ланкаватаре*, содержит три совершенно новых теоретических момента, радикально изменивших характер и направление всей школы и во многом предопределивших ее последующее развитие. Во-первых, это — переосмысление концепции сознания-вместилища. Это сознание перестало трактоваться как инертная, более

или менее устойчивая квазипсихическая «масса» индивидуального сознания, заполненная едва различимыми в их отличии друг от друга отдельными мыслями (иными словами, что-то вроде крайне слабого «фонового сознания»). В *Ланкаватаре* оно становится субстратом всех возможных трансформаций, даже таких, которые могут исключить само сознание-вместилище из нормального хода событий во вселенной, более того, могут изменить сам этот ход событий, весь порядок вещей. Во-вторых, отождествляя сознание-вместилище с Зародышем Татхагаты, сутра сообщает этому сознанию высший онтологический статус и тем самым полностью его де-психологизирует. Собственно говоря, ведь именно в качестве инструмента тотальной депсихологизации сутра и использует феномен «обратного разрыва» или «переворота», *паравритти*. В-третьих, сутра существенно расширяет учение о Буддах, буддологию Большой Колесницы за счет включения в класс Будд или буддоподобных существ так называемые «Умственные Тела», «Тела Трансформации» или «Тела *Самадхи*». Очевидно, концепция этих «сделанных» или «искусственных» тел восходит к идее «трех тел Будды» в Малой Колеснице. В дифференциальной *виджнянаваде* прямым следствием этой концепции стала идея «тройственной вселенной» — вселенной, состоящей из «мира мысли», «мира мыслимых вещей» и «мира вещей, произведенных пробужденной или радикально йогический трансформированной мыслью». Несколько более подробно такая вселенная описывается в терминах «трех сфер космоса».

Первая — сфера абсолютной объективности *Дхармы*, соответствующая Телу *Дхармы* (первое тело Будды). Это тело находится вне мыслимой вселенной и исключено из космических процессов, с которыми оно может быть соотносено только посредством высших трансцендентальных сосредоточений сознания и созерцаний. Из опыта этих созерцаний существование Тела *Дхармы* выводится косвенно, чисто логическим путем, ибо само это тело, строго абхидхармически говоря, нигде не находится. Иными словами, сфера абсолютной объективности *Дхармы* или Тело *Дхармы* — есть все Будды, мыслимые как один Будда, одно буддство. одна таковость. одна дхармичность. И это целокупное Одно не есть ни субъект, ни объект какого-либо знания, пусть самого высшего. Последнее обстоятельство, од-

нако, не дает нам права считать *виджнянаваду* системой «объективного идеализма» гегелевского типа. Ведь *виджнянавада*, изменяя религиозную, буддологическую основу концепции «трех тел Будды» (возникшую в рамках Малой Колесницы), радикально переосмыслило ее. Искусственно, йогически генерированные Тела Ума были произведены не из пассивного инертного материала «естественного ума», но из ума, йогически трансформированного трансцендентальным созерцанием мастеров, которые находятся на пороге Полного Пробуждения.

Вторая сфера, или сфера трансформации, соответствующая телу Преображения Будды (Skr. *sambhoga-kāya*), может быть названа и «сферой репрезентации», поскольку в ней представлено содержание всего знания, достигнутого в созерцании и сосредоточении сознания, *самадхи*, всех трансформированных умов и сознаний. В этой сфере (и только в ней) ум, сознание созерцателя превращается в созерцаемый объект. Будду, совершенного бодхисаттву или в иные буддоподобные сущности. Таким образом, здесь репрезентируются в виде зрительных, слуховых и эйдетических образов ума все отношения различных уровней состояний сознания. В этом она соответствует второй *свабхаве*, *паратантре*. Пробным определением сферы трансформации тогда будет такое: сфера трансформации состоит из созданных умом тел Будд-Татхагат, бодхисаттв и всех существ, мест, ландшафтов и прочих вещей, генерированных в трансцендентальных созерцаниях и сосредоточениях сознания. Эта сфера имеет свою иерархию, на вершине которой находятся пять Татхагат, манифестирующих пять аспектов Тела Будды, и, соответственно, пять Трансцендентальных Знаний. Может ли эта сфера мыслиться как «параллельный космос», то есть как космос феноменов, параллельных чувственному и умопостигаемому космосу феноменов и событий, доступных нашему (не трансформированному йогическим созерцанием) сознанию? Только в том смысле, что (по крайней мере теоретически) все феномены и события вселенной могут быть найдены в этой сфере в виде уже произведенных йогических репрезентаций. Впрочем, можно предположить и что сфера трансформации каким-то непостижимым и загадочным образом сама является генерированной (или индуцированной) абсолютной объективностью Тела *Дхармы* или первой сферы. Это возмож-

но лишь с точки зрения какой-то уже совсем гипотетической позиции, *внешней* по отношению к сфере трансформации, то есть с позиции Тела *Дхармы*.

Третья сфера, или «сфера внешнего мира» (Skr. *bhājanaloka*), — мир вещей, событий и фактов, мыслимых нормальным, не-трансформированным мышлением, — более или менее соответствует «физическому Телу Будды» (Skr. *nirmāna-kāya*). Но неизбежен вопрос: чему, собственно, *внешен* этот *внешний мир* и что значит «*внешний*» в терминологии *виджнянавады*? В дифференциальной *виджнянаваде* слово «*внешний*» употребляется в чисто эпистемологическом смысле: «А есть внешний к В» значит, что А является объектом знания (сознания, ума и так далее) В. Таким образом, мир называется «*внешним*» только в том смысле, что он противопоставлен сознанию-вместилищу как объект последнего. Но в не-дифференциальной *виджнянаваде* *внешний мир* приобретает онтологический смысл и тогда «А есть внешний В» будет означать, что А существует в другом измерении космоса В и не может соотноситься с В никаким мыслимым образом.

Теперь три буддологические оговорки. Первая — что сфера абсолютной объективности Тела Будды может быть постигнута из сферы внешнего мира только через сферу трансформации. Вторая — что Будды-Татхагаты могут по желанию генерировать посредством своей сверхъестественной дхармической силы любые объекты внешнего мира непосредственно, то есть не через сферу трансформации. Третья — что с точки зрения концепции «только сознания» в не-дифференциальной *виджнянаваде* *внешний мир*, будучи по определению ошибочным, поскольку он мыслим непросветленной мыслью, является не просто иллюзией, но иллюзией иллюзии, коренящейся в полной ошибочности, нереальности «условной истины» (Skr. *samvrtti-satya*). Но можно ли сказать, что *майя* — одна и та же, или их много и они различны? С точки зрения дифференциальной *виджнянавады* (и сознания-вместилища как ее основы), их столько же, сколько мыслимых объектов, мышлений или сознаний. В этом смысле можно говорить об их множественности так же, как мы говорим о множественности Пустоты в сутрах Запредельного Знания. Но даже рассматривая *майю* как одну космическую иллюзию, мы можем выделить два ее аспекта. Так, в суж-

дении «А есть В — является иллюзией, ибо это — конструкция воображения (Skṛ. *parikalpita*), относящаяся к третьей *свабхаве*», мы можем соотносить термин «иллюзия» и со второй *свабхавой*, *паратантрой*. Но если мы возьмем суждение «А есть В является иллюзией, поскольку и А, и В нереальны», то понятие иллюзий, *майи* приобретает абсолютный характер. Тогда мы можем заключить, что в суждении «А есть только сознание» имплицирована *майя* в ее абсолютном аспекте.

Интересно заметить, что подобно тому, как в палийской *Абхидхарме карма* противопоставлена мысли (благой, не-благой или нейтральной), *майя* в *виджнянаваде* противопоставляется сознанию. Различие между *кармой* и *майей* как между двумя универсальными категориями отношения состоит в том, что первая соотносит одну мысль с другой во времени, в то время как вторая соотносит одну мысль или одно сознание с тем, что мыслится или осознается во вневременном пространстве сознания-вместилища. Притом что последнее понимается в качестве одного универсального объекта. Таким образом, *майя* в суждении «все есть *майя*» обозначает отношение между «всем» как объектом знания и знанием о том, что все есть *майя*.

В заключение этого несколько фрагментарного семинара, имитирующего фрагментарность *Ланкаватары*, я рискну высказать предположение о том, что в этой сутре «психологический реализм» концепции сознания-вместилища все больше и больше уступает место «иллюзионизму» (Skṛ. *māyāvāda*), близкому к *адвайта-веданте* Шанкары.

ТЕКСТ XVIII. ДХАРМАКИРТИ И ДРУГИЕ О
КОНТИНУУМЕ МЫСЛИ¹ - ПРИМЕР ЧИСТОЙ
ЭПИСТЕМОЛОГИИ²

[I]

а. «Я смиренно преклоняюсь перед Учителем всех живых существ, возвестившим, что все это есть только мысль³. Сейчас я буду последовательно, шаг за шагом рассматривать постижение⁴ другого континуума⁵».

в. «Если кто-нибудь видит в себе самом действия и слова, предшествуемые движением мысли, а затем, видя такие же действия в другом живом существе, заключает, что в этом живом существе им также предшествовало такое же движение, такое заключение будет вполне в согласии со школой мысли, сторонники которой полагают, что возможны выводы о (существовании) мышления другого живого существа».

с. «В отсутствие особого движения, предшествующего другому знанию, представитель школы виджнянавада не допускает существования другого знания, даже когда имеются словесные и телесные знаки другого знания. Противник школы виджнянавада также никогда не видел движений (мысли), предшествующих другим знаниям; вот почему он и не знает об этом знании».

д. «Проникновение Будды во все объекты не может быть постигнуто мыслью, ибо оно уходит за пределы речи и знания и во всех отношениях не постижимо умом».

е. «По причине йогической сверхъестественной силы⁶ в созерцателях возникает знание, в котором генерируется ясный образ конкретных форм мысли другого (живого существа). Таким же образом, как во снах, действительность воспроизводится по причине (также сверхъестественной) силы воздействия бога или другого какого существа на тех, кто видит сон⁷».

[II]

а. «Здесь движение мысли означает "движение мысли", а движение означает "желание действовать". Слова "действие" и "слово" обозначают телесные и словесные знаки одушевленности существа».

в. «Другое знание — это знание иное, чем мое».

с. «Те, кто утверждает о существовании внешних объектов⁸, приводят аргумент, что идея другого потока (континуума) сознания несовместима с постулатом «только мысли» школы виджнянавада. Таким образом, они настаивают на несуществовании внешних объектов для последователей виджнянавады и поэтому полагают, что для познания другого существа, как другого потока сознания, чувственное восприятие никак не может быть употреблено. Ибо, с точки зрения постулата «только мысль», существование другого живого существа не может быть выведено на основании внешних знаков, телесных и словесных. Мы также не считаем, что другое живое существо может быть познано восприятием. Таким же образом (мы считаем), что сутры не могут быть постигнуты посредством восприятия отдельных букв, ибо их сущность — в Знании, генерированном сверхъестественной силой Учителя. Мы также не считаем, что другое живое существо может быть познано посредством сутр, ибо о его существовании можно заключать (только) посредством вывода».

d. «Здесь йогическая сила — это сила, генерированная созерцанием, посредством которой йоги знают о другом мышлении. В этом смысле такое йогическое знание может условно считаться «объективным», хотя йоги не могут познать этим знанием своебытие, свабхаву мысли другого. Это так, потому что йоги еще не освободились полностью от различительного мышления, основанного на противопоставлении «постигающего постигаемому» и на прочих привычных противопоставлениях. Всезнание Татхагаты бывает двух родов: Зеркалоподобное Знание, которым познаются все дхармы, как они есть, и Знание дхарм в их особенности и отдельности друг от друга⁹».

[III] «В потоке (или континууме) мысли возникает особый момент, когда силой кармы¹⁰ производится идея, имеющая образ объекта, мыслимого в момент, предшествующий данному (особому моменту). Подобно тому как идея дыма индуцирует знание об огне, осознание наличия образа огня, вызываемого кармической силой познающего существа... может служить основанием для заключения об огне¹¹».

[IV] «Живые существа никоим образом не могут знать объекты их собственной прошлой и будущей мысли¹². Таким же образом йоги не могут знать объекты другой (не их) мысли; их

мысль о другой мысли может возникнуть только посредством йогической силы. Эта сила производит ясный образ подобия мысли йога мысли другого существа¹³».

¹ Термин «континуум (или поток) мысли» здесь употребляется синонимически с такими терминами, как «континуум сознания», «поток существования» и так далее. Тибетский текст отрывка из трактата Дхармакирти (здесь I) вместе с отрывком из Комментариев Винитадевы (здесь II), Джинендрабуддхи (здесь III) и Дандара Лхарамбы (здесь IV) взяты из известной книги Ф.И. Щербатского (Bibliotheca Buddhica. Vol. XIX. Petrograd, 1923).

² Я называю отрывки, использованные в этом семинаре, «чистой эпистемологией» еще и потому, что ко времени появления трактата Дхармакирти все четыре основные школы буддизма Малой Колесницы — *вайбхашика*, *саутрантика*, *виджнянавада* и *медхьямака* — уже вполне осознавали себя как изучающие способы познания отдельно от онтологически постулируемых объектов познания.

³ То есть *citta metre* и *vijcepti metre* — «только мысль», только то, что узнаю мыслью.

⁴ Букв. «достижение» (Skr. *siddhi*), йогический термин, обозначающий также постижение и полное понимание.

⁵ Букв. «другой поток» (Skr. *santenentara*). Это слово впоследствии стало в буддийской философии термином, обозначающим и живое существо, наделенное хотя бы минимальным (на основании хотя бы одного органа восприятия) сознанием.

⁶ Это специфически йогическая сила в отличие от кармической силы — и от сверхъестественной силы Будды.

⁷ Это особая сила, действующая в существах во сне.

⁸ Здесь имеется в виду приверженец школы *саутрантика*.

⁹ Здесь объект является определенным и отличным от всех других объектов, как в школе *саутрантика*.

¹⁰ В принципе каждый возникающий в сознании образ (Skr. *pratibhava*) вызывается кармически.

¹¹ Этот текст взят из Комментария Джинендрабуддхи к трактату Дигнаги.

¹² Это отражает концепцию *саутрантика* о том, что только дхармы настоящего времени реальны.

¹³ Это — отрывок из текста Дандара Лхарамбы, великого монгольского ученого и йога, жившего в середине XVIII века.

СЕМИНАР XVIII

МЫСЛЬ И ВРЕМЯ, КОНТИНУУМ МЫСЛИ;
В КАКОМ ВРЕМЕНИ ОН СУЩЕСТВУЕТ?

Мы уже говорили о континууме в семинаре о созерцаниях, *дхьянах* (и в некоторых других семинарах). Даже буддийские мыслители обеих Колесниц считают, что в отношении этой темы существует неясность — но, может быть, она и должна здесь существовать? В названии этого семинара каждое слово требует разъяснения, начиная с «он» в заключительном вопросе. В самом деле, что это такое, этот континуум? Чтобы ответить, надо радикально сменить угол зрения отвечающего, изменить его начальную позицию. Итак, начну с моего же мышления сейчас, в это мгновение, и попытаюсь схватить эту мысль, мыслимую мною, когда пишу эти строки. Условно обозначу ее как последнюю, то есть непосредственно предшествующую той, которой я начал мое рассуждение сейчас. Тогда мысль, выраженная всей фразой, начиная со слова «тогда», будет уже «третьей» мыслью и так далее. Но мысль, условно названная «последней», останется своего рода шифтером — названием, которое будет переноситься на любую мысль, регистрируемую в моей рефлексии как возникающую перед или после мысли о «сейчас». Расстояние между двумя мыслями, названными «последними», мы будем рассматривать как «серию» в данном мышлении. Мысль о «сейчас» и мысль о каждой мысли как о «последней» могут рассматриваться в качестве двух элементов одного класса или множества, каждый элемент которого будет либо «сейчас», либо «последняя мысль». Однако понятие класса или множества является чисто пространственным, а «сейчас», «до» и «после» обозначают случаи, соотносимые со временем. Более того, континуум сознания или поток мысли в названии нашего семинара является по определению понятием временным. Но так ли это на самом деле и что такое «на самом деле» в нашем случае? Математик Юрий Сафаров предложил лемму, где совмещаются топологический и временной аспекты мысли: «Мысль, которая имеет своей причиной только непосредственно предшествующую ей мысль и, непосред-

ственно предшествующая ей мысль должны принадлежать одному и тому же множеству». Но является ли абсолютно необходимым для мыслей следовать друг за другом во времени в силу того, что одна является причиной другой, или в силу того, что обе принадлежат одному и тому же множеству? Если да и континуум мысли темпорален по определению, то мы можем считать, что здесь речь идет о внутреннем времени, отделяющем возникновение одной мысли от возникновения другой в том же самом континууме.

Но что же тогда можно сказать о времени существования данного континуума как целого? В каком времени продолжает стремиться поток мысли? Наконец, обязательно ли существует «внешнее» время континуума? Да и должен ли я знать, что обозначается словом «время»? Ведь сказано же Буддхагхошей:

«Мудрец описывал мысль как время,

И время он описывал как мысль,

Чтобы показать различные классы дхарм».

Ибо время — это либо время моментов мысли и длительности серий мысли, либо время процесса мышления. Или это время не-мышления, то есть интервалов между мыслями или перерывов в мышлении. Или, наконец, это время, в котором возникают мысли и длится мышление, своего рода воображаемая «среда» мысли и мышления. В последнем случае, однако, можно видеть тенденцию представлять время как особую субстанцию. Эта тенденция ясно видна в субстанциалистских представлениях о времени, особенно в *Махабхарате* (в частности, и в *Бхагавад-Гите*), где время выступает как крайне враждебное мышлению и сознанию (и с ними абсолютно несовместимое!), как господствующее космическое анти-сознание, разрушающее мировой порядок.

Теперь маленькое отступление. Предположим, что, в порядке развития субстанциалистской концепции времени, можно говорить и о континууме как о потоке времени, а не мысли. Примерно к такого рода концепции склонялись приверженцы *сарвастивады*, наиболее философской школы буддизма Малой Колесницы. Приверженцы *сарвастивады* утверждали (возможно, впервые в истории буддийской философии), что *дхармы*, как моменты мысли, не возникают, не исчезают, но все время несутся из будущего в прошлое через настоящее. Подобным же

образом индивидуальный континуум мысли длится из будущего в прошлое. Но откуда тогда берется будущее, настоящее и прошлое, а точнее, откуда возникают будущие, настоящие и прошлые *дхармы*? Заметьте, что, хотя приверженцы *сарвасти-воды* и были в известных пределах онтологистами, но в наибольшей степени и прежде всего они были упорными эмпирицистами. «Будущее», «настоящее» и «прошлое» были для них словами обыденного языка, обозначающими направление потока времени в отношении континуума мысли. Мне же, чтобы вообразить поток времени, стремящийся ко мне из будущего в момент моего воображения (которое есть тоже мышление), придется прибегнуть к воображению себя внешним наблюдателем «моего» континуума мысли. Но чтобы это сделать, я должен буду уничтожить любую мысль о том, что осталось до данного мгновения, то есть уничтожить прошлое время. Только тогда я смогу представить себе время протекающим из будущего в прошлое. Но такое обратное время в принципе возможно, только если оно является внешним в отношении континуума мысли, наблюдаемого внешним наблюдателем в качестве внешнего объекта (из чего, в частности, следует, что для внешнего наблюдателя и «его собственный» континуум будет внешним объектом). Именно в этом смысле великий Дхармакирти называл континуум мысли «объектом», ибо он его наблюдал с позиции, никак не принадлежащей его континууму мысли, то есть с позиции внешнего наблюдателя.

Эпистемологически отсюда следует: то, что здесь называется «континуумом мысли», является внешним объектом и таким образом, по определению, другим континуумом, то есть иным, чем «свой собственный», так сказать. Ибо для внешнего наблюдателя он всегда «какой-то», «чей-то», «не его» континуум, «один континуум». Напомним при этом, что строго абхидхармистски рассуждая, будет невозможно ни непосредственное восприятие возникновения одной отдельной *дхармы-мысли* в континууме в целом, ни, наконец, той кармической силы, благодаря которой случается их совпадение. Подытоживая сказанное о концепции континуума мысли в *сарвастиваде*, нельзя не согласиться с Эдвардом Конзе, по мнению которого концепция континуума была введена, чтобы объяснить, что каждая *дхарма* является включенной в серию *дхарм*, а каждая мгновенная мысль — в

индивидуальную серию (вежливое слово для обозначения индивида). Здесь «серия» — это чисто временное понятие, как, впрочем, и понятие континуума мысли, пока оно не рассматривается топологически как класс.

Таким образом, слово «континуум» здесь имеет два смысла. В первом — оно обозначает серии мысли, следующие друг за другом во времени в силу Взаимообусловленного Возникновения. В понимаемом таким образом континууме мысли ни одна отдельная мысль не может возникнуть одновременно с другой. Во втором смысле слово «континуум» обозначает особое «сгущение» («компактность») *дхарм*-моментов мысли, которое и дает возможность говорить об отдельности одного мышления от другого. Такого рода «сгущение» обеспечивается синергиями, *санскарами* (соответствующими четвертому агрегату, *скандхе* индивидуального существования). Только благодаря *санскарам* длится «существование» континуума во внешнем континууме времени. В этом времени каждый континуум безначален, то есть нет такого времени, когда истощатся все *санскары* и полностью прекратится возникновение мыслей в индивидуальном потоке сознания.

Как мы уже знаем из предыдущих семинаров, смерть — это такой особый момент мысли в индивидуальном континууме, который как бы разделяет континуум на различные жизни или существования. Но этот момент мысли является и своего рода «связкой» (Skr. *pratisandhi*), тем латентным переходным сознанием, которое соединяет данное существование с последующим, в том же континууме. Именно в этом смысле буддийские философы принимают, хотя и с оговорками, концепцию перерождения. Но перерождения не континуума мысли, ибо он никогда не «рождается» и всегда продолжается, а перерождения только того, чем сам этот континуум оказывается отмеченным, то есть перерождения условного «носителя» имени, имени действительной или потенциальной Благородной Личности, Будды или Бодхисаттвы. Не будем забывать, что слово «имя» (Skr. *nama*) также обозначает сознание в *Абхидхарме*. Так в концепции континуума мысли эпистемология связывается с онтологией, а через последнюю — и с буддологией.

В то же время в текстах Малой Колесницы континуум мысли часто описывается в более узком смысле, как часть, отрезок

данного континуума, начинающийся с первой мысли после зачатия живого существа (это — мысль о данном перерождении и о грядущей смерти) и кончающийся его последней, «предсмертной» мыслью (это — мысль о настоящей смерти и о будущем перерождении). Понимаемый таким образом континуум становится практически синонимом живого существа (*Skr. sattva*) и тем самым понимается как место возникновения мыслей в силу Взаимообусловленного Возникновения. Напомним, что последнее предполагает сознание как основу индивидуального существования (или, если придерживаться концепции сознания-вместилища в *виджнянаваде*, как индивидуальное место, топос мысли). Возможно также, что идея о «предсмертной» мысли, охватывающей только еще заканчивающееся существование была, введена для конкретизации концепции континуума мысли. Вместе с тем эта идея могла явиться и как бы для удовлетворения «философской нужды» в таком апостериорно-синтетическом понятии, которое было бы одновременно и «натуральным» и «ментальным». Ибо не исключено, что эта «предсмертная мысль», «сознание-связка» сама есть проявление бессознательной силы, длящей континуум мысли от рождения к смерти, от смерти к перерождению и так далее.

И наконец, поскольку каждый континуум безначален в своих истоках и, следовательно, рождался или перерождался в бесконечном числе живых существ, *sattva*, то из этого может следовать, что в каждом континууме мысли любая мысль любого континуума возникала в то или иное время. Отсюда же и возможность предположения, что любой отрезок данного континуума содержит все мысли этого континуума.

Я думаю, что «предсмертная мысль» (или «сознание-связка») послужила абхидхармистским мыслителям в качестве рабочего метода, инструмента для объяснения природной длительности, так сказать, продолжительности нашего сознательного опыта. Так мгновенные возникновения *дхарм-мыслей* были сначала сведены к сериям мысли, затем к одной ментальной основе, топосу мысли, в котором все отдельные мысли и серии мыслей оставляют свой отпечаток и который тем самым обеспечивает взаимосвязь и взаимозависимость мыслей и их серий. Отсюда — один шаг к постулированию некой особой силы (*P. satti*, *Skr. sakti*), присущей каждой мысли, силы, способной вы-

зывать следующую мысль. Позднее в некоторых тантристских версиях *Абхидхармы* «сознание-связка» превращается в «первичную сознательную основу» (P. *pakatimano*, Skt. *prakrtimanas*), извечный источник Природного Света.

Теперь небольшое добавление относительно пространственного аспекта континуума мысли. Возможно, что исторически введение концепции континуума сознания было выражением тенденции к отклонению от строгой абхидхармистской ортодоксии и от буквального, неукоснительного следования принципу не-сущности или «не-я» (P. *anatta*, Skt. *anātman*). Мы знаем, что каждый континуум отделен пространственно от всех других. Поэтому он и сам всегда другой по данному выше определению. Он всегда «имеется» как место, но не «постоянно», то есть всегда, когда мы думаем о нем как «имеющемся». Таким образом, он может рассматриваться в качестве позиции, дополнительной к позиции мгновенно возникающей *дхармы-мысли*. В этой позиции устанавливаются три основных пространственных различия: »

(1) различие между одним живым существом, *самтвой*, и другим;

(2) различие между тем, что полагается внутренним (Skt. *adhyātika*) и внешним (Skt. *bāhya*) в живых существах;

(3) различие между различными классами *дхарм*, принадлежащими к различным континуумам и сериям мысли.

В заключение этой экспозиции учения о континууме мысли отметим важнейший философский момент. Ведь континуум мысли не существует, он только «имеется» в мышлении. Но он и не возникает, как возникает отдельная мысль (вместе с ее объектами и так далее). Может быть, именно поэтому континуум мысли вводился в буддийские философские рассуждения как бы «явочным порядком», но никогда так и не был постулирован как особая онтологическая или эпистемологическая первичная категория.

СЕМИНАР ДЕВЯТНАДЦАТЫЙ

ТЕКСТ XIX. БУДДИЙСКИЙ ТАНТРИЗМ: НАЧАЛО, ФРАГМЕНТЫ ФИЛОСОФИИ *ВАДЖРАЯНЫ*

А. Происхождение¹

[I] Двумя (основными) школами Большой Колесницы являются школы Запредельного Знания и школа мантр². Согласно школе Запредельного Знания, все начиналось так. В продолжении первой неисчислимой кальпы³ Будда неустанно накапливал заслуги и (последовательно) проходил стадии Пути Бодхисаттвы. Тогда между первой и седьмой стадией⁴ бодхисаттства он завершил вторую кальпу. Затем между восьмой и десятой стадиями он завершил третью. Во время его последнего перерождения в небесном мире Акаништхи⁵ все Будды десяти направлений вселенной дали ему посвящение Великого Сияющего Света⁶. По завершении им десятой стадии бодхисаттства, когда он обретался в подобном Ваджре состоянии самадхи, в его континууме мысли возник первый момент мысли⁷ вместе со Знанием о конце его континуума. Когда же возник второй момент мысли, он достиг Тела Дхармы и Тела Преображения и стал манифестированным Полным и Совершенным Буддой.

[II] Относительно Тела Преображения известны пять вещей. Первая, что это Тело идет в небесный мир Акаништхи и ни в какое другое место. Вторая, что оно учит Дхарме только Большой Колесницы и никакой другой Дхарме. Третья, что оно появляется украшенным всеми знаками Совершенства Будды. Четвертая, что его свита состоит только из Бодхисаттв десятой стадии, а не из обыкновенных людей. И наконец, пятая, о времени: Тело Преображения, пока сансара полностью не иссякнет, не учит методу перехода в Нирвану⁸.

[III] Но где же находится этот небесный мир Акаништхи, да будет нам дозволено спросить? — Акаништха расположена на самом краю обиталища Чистых Богов. За ней лежит Поле Будды, называемое гхана-в्यूха. В сутре сказано:

«Там, в возвышенных обителях Чистых Богов
Он обитает, Совершенно Пробужденный.

Но, отбросив эти обители, как мираж, марево⁹,

Он становится¹⁰ Полностью и Совершенно Пробужденным Буддой».

Так Тело Преображения остается в небесном мире Акаништхи, а Сотворенное Тело Будды учит Пути и Методу в мире людей.

[IV] Но в Поле Будды Победителя Будда Шакьямуни (когда он родился принцем Сиддхартой в Джамбудвипе, в Индии) пребывал во дворце своего отца и радовал свою мать. В это же самое время существовали мириады сансар, мириады Индий, мириады принцев по имени Сиддхарта были рождены в мириадах царских дворцов в мириадах городов по имени Капилавасту. И в том же самом Поле Будды мириады Будд Шакьямуни мириады раз поворачивали Колесо Дхармы. И так будет всегда, пока не иссякнет полностью сансара.

[V] Согласно учению Колесницы Мантр, наш Учитель, Господь, уже обладал знаками Бодхисаттвы десятой стадии, когда он был рожден как принц Сиддхарта, и в течение времени, когда он предавался суровой аскезе как аскет Гаутама, до его прихода к берегу реки Ниранджана. После шести лет аскезы он обрел уравновешенность ума, достигаемую в четвертой дхьяне, и достиг самадхи Чистого Пространства¹¹. Тогда все Будды десяти направлений пробудили его от этого самадхи, одновременно щелкнув пальцами, и сказали ему, что он не сможет стать Буддой только посредством этого самадхи. Они направили его Умственное Тело (Тело Самадхи)¹² в небесный мир Акаништхи в то время, как его Тело Созревания¹³ оставалось на берегу реки Ниранджаны.

В. Философские фрагменты¹⁴.

[I] «Пустота абсолютно тверда, субстанциальна¹⁵, непроницаема, несжигаема, неуничтожима. Такая пустота носит имя Ваджра¹⁶. Все дхармы своей первичной вечной природой подобны ваджре. Я по своей природе сопричастен Ваджра-подобному Знанию».

[II] «Что же тогда есть Существо Ваджры, Ваджрасаттва? "Ваджра" в имени этого существа означает Пустоту, "Существо" означает Чистое Знание. Их абсолютное тождество — это их собственная природа, свабхава Ваджрасаттвы. В Ваджрасаттве все формы и манифестации всех вещей сплавлены в одно и

неузнаваемы в их различиях. Объективность Ваджрасаттвы — в Пустоте, а субъективность — в существе, в саттве, но они есть одно¹⁷. ...И хотя Ваджрасаттва свободен от бытия и не-бытия, он при этом наделен способностью принимать все формы, виды и образы. Он — Господь, ибо владеет свабхавами всех существ, саттв. Запредельное Знание — его единственный глаз. Он — чистое воплощение Знания, он всепроникающий, вездесущий, неизменяемый. Он — тончайшее семя¹⁸ всех живых существ. Во всех живых существах он принимает форму потока сознания, континуума мысли. Он — держатель мысли¹⁹, единственный действователь, единственный разрушитель, манифестация бесконечного блаженства».

[III] «Преклоняюсь пред тобой, о Зародыш Пустоты²⁰,
 О Ты, свободный от всех идей и понятий ума²¹,
 Ты, великий победитель неведения,
 Ты, создатель знания, воплощенное знание.
 Ты, рожденный из "не-Я" всех дхарм, о Ваджрасаттва!
 Ты Мысль Пробуждения, Ты источник всех Бодхисаттв!²²»

[IV] «Практикующий йог, садхака, постигающий Ваджрасаттву, сам становится Ваджрасаттвой, поскольку постигает, что все, что есть, — это не что иное, но Пустота в ее первоизданной природной чистоте. Садхака также называется Великим Существом, Махасаттвой, поскольку он полон блаженством бесконечной мудрости, праджни. Еще он зовется Самаяя-Саттва, Существо (Великого) Ритуала, ибо он постоянно поглощен исполнением обетов и совершением обрядов. Ум садхаки пробужден, вся его психика просветлена и прозрачна, в этом смысле он является Бодхисаттвой и Буддой-Татхагатой. Садхака пусть предается созерцанию себя как космического буддства, которое он должен непрерывно почитать. Ибо постижение себя самого во всех вещах есть единственная абсолютная самореализация²³ — это и есть тайна всех йог²⁴».

[V] «Собрались раз Татхагаты²⁵, приблизились к Господу, Татхагате Вайрочане, чтобы он им объяснил сущность Мысли Пробуждения. Тогда Вайрочана погрузился в созерцание особого рода и сказал: «Когда бытие воспринимается с точки зрения небытия, тогда в сознании более не остается никаких выдуманных интеллектуальных концептов и построений... и бытие... прекращается». Он воскликнул: «Моя мысль свободна от всех

идей, связанных с бытием и не-бытием, она не опирается более ни на агрегаты, скандхи, ни на сферы органов чувств²⁶, ни на элементы, ни на восприятия. Моя мысль ни из чего не возникает, не имеет происхождения и пуста в своей природе, свабхаве». Тут воскликнул Татхагата Акшобхья: «Все — бессущностно, как небо, нет никаких дхарм, никакой дхармы, только одна эта неизменная, неизменяемая Мысль Пробуждения!» Затем Татхагата Ратна-Самбхава сказал: «Все дхармы лишены рождения и возникновения. Оттого нет ни бытия, ни идеи бытия». О бытии вещей говорится как о бытии чистого пространства. Тут наконец воскликнул пятый Татхагата, Амогхасиддхи, пребывающий в глубоком трансцендентальном созерцании: «Все дхармы как мгновенные всплески, они чисты в своей природе²⁷».

[VI] «Состояние ума практикующего йога, садхаки, таково. Он чувствует абсолютную равность, "ту же самость" всех существ, саттв; он преисполнен милости и сострадания, которые и являются основным средством, способом в достижении Полного Совершенного Пробуждения; он сам и есть это средство. Но его Высшее Знание Пустоты манифестируется в великой женщине, йогине, также называемой Праджня. Только в полном сочетании с ней обретается Мысль Пробуждения²⁸. Отношение Пустоты к Состраданию подобно отношению любящих в естественной любви. Так богиня Праджня всегда есть объект знания, знаемое. Отсюда природа Праджни есть не-бытие, а природа Способа или Сострадания есть бытие. Вся же истина — в их супружеском соединении²⁹».

«Пока в потоке сознания перемешаны мыслительные конструкции, весь ум остается замутненным. Ведь даже то, что приносит чистое блаженство и светлое счастье успокоившемуся сердцу, — есть лишь игра ума. Даже йогическое бесстрашие — что уж там, как бесстрашие, так и страсть также должны быть вычищены из ума. Ибо они — основные причины бытия. Нирваны нет нигде, кроме трансцендентального³⁰ существования "Я"³¹».

[VII] «Так объяснял Господь свою свабхаву Бодхисаттве Ваджрагарбхе:

Бытие я есть, не-бытие я есть, я,

Будда, обладающий совершенным знанием всех вещей.

Глупые не понимают меня, обитающего

В лоне моей Праджни.

Я — проповедник, я — дхарма, которую проповедую.

Я — весь мир и все вещи в нем.

Моя собственная природа, свахва — в высшем блаженстве семени в лоне Праджни.

Только в божественной Тайне (ритуала соития)

Возможно свершение Наивысшего»¹²;

¹ Далее следует перевод вводной главы из трактата «Общие основания тантризма» знаменитого тибетского ученого Ке-Дуб-Че (MKHAS-GRUB DGE-LEGS DPAL BZANG-PO, 1385-1438), сохранившегося в многочисленных ксилографических копиях. До сих пор эти копии, датированные и не датированные, можно обнаружить во всех сколько-нибудь крупных буддийских монастырях Тибета, Монголии и северо-востока Индии (Ладак). По одной из них, обнаруженной автором в 1985 году в главной печатне Далай-ламы в Дармасале, и сделан перевод.

² Skt. *mantrayāna*, Колесница Мантр практически синонимична Колеснице Ваджры (Skt. *vajrayāna*), то есть буддийскому тантризму.

³ Skt. *kalpa* — единица космического времени в индийской мифологии. Полагается неисчислимой в годах, столетиях или тысячелетиях.

⁴ Время становления Бодхисаттвой делится на десять стадий (Skt. *bhūmi*).

⁵ *Акашиятха* — как бы «высший этаж», или потолок, сферы форм буддийской мифологической космологии (Skt. *rūpadhātī*) и находится на границе материальной вселенной. В созерцании *Акашиятха* соответствует четвертой *дхьяне*.

⁶ Это одно из высших тантристских посвящений. Получивший его йог приобретает способность знать прошлое и будущее.

⁷ Каждый момент в отдельном (индивидуальном) континууме мысли является моментом возникновения одной отдельной мысли. Говорить же о «первой», «второй» и так далее мыслях можно только в случае, когда йог их регистрирует в своем созерцании, *дхьяне*, и фиксирует как отдельно возникающие. Нормальной, не-йогической рефлексии такой объект, как одна отдельная мысль, совершенно недоступен.

⁸ Эта знаменитая формулировка служит обычно и концовкой общих махаянских высказываний и значит, что, когда последнее живое существо, *саттва* (а точнее, его сознание), перейдет в *Нирвану*, то этим будет закончено само существование феноменального мира *сансары*.

⁹ Речь идет о мираже или мареве, как о ментальных конструкциях, произведенных (Skr. *nirmitta*) Телом Преображения Будды.

¹⁰ «Становится», то есть «является» в своем произведенном теле (Skr. *nirmāna-kāya*) — как появился на земле Будда Шакьямуни.

¹¹ То есть второго трансцендентального *самадхи*. См. IX.

¹² То есть Тело Трансформации, искусственно произведенное Бодхисаттвой в состоянии одного из трансцендентальных *самадхи*.

¹³ «Тело Созревания» (Skr. *vipāka-kāya*) — это тело, являющееся как бы результатом всех кармических эффектов, предшествующих данному состоянию Бодхисаттвы. Поскольку оно есть конечный итог дурной, благой и нейтральной *кармы*, накопленной за мириады прошлых жизней, то манифестирует в себе абсолютное кармическое равновесие.

¹⁴ Все фрагменты этого раздела взяты из книги: *Dasgupta S.B. An Introduction to Tantric Buddhism*. Calcutta: Calcutta University Press, 1950. P. 49, 77, 107, 112. Центральное символическое понятие буддийского тантризма, *ваджра*, восходит к древнеиндийскому ведийскому культу бога Индры, где это слово обозначает удар грома, вспышку молнии, но прежде всего особое оружие Индры, сама форма которого является зрительным символом божественной космической силы. В дальнейшем развитии своих значений в индуизме и буддизме *ваджра* ближе всего ассоциируется со значениями: «алмаз», «сверхтвердый», «все рассекающий» и «сверхтяжелый».

¹⁵ «Субстанция», «сущность» (Skr. *sārd*) *ваджры* здесь приписывается Пустоте как онтологическое качество.

¹⁶ Именно Пустота называется *ваджра*, а не *ваджра* называется Пустота, ибо, как технический термин буддийского тантризма, *ваджра* обозначает предел того качества, которое приписывается чему бы то ни было в качестве предиката. Но вместе с тем *ваджра* — это термин, онтологизирующий и то, чему или кому это качество приписывается. Так, «тело (из) *ваджры*» — это сверхъестественное, не изменяющееся тело; «*девушка-ваджра*» — это совершенная йогиня, идеальный партнер в сексуальном тантризме и так далее.

¹⁷ Заметим, что здесь *самтв* означает также и отдельное, индивидуальное «живое существо» в том же смысле, в каком это слово употреблялось в палийских сутрах. В этом фрагменте тождество Пустоты и *самтвы* только подчеркивает уникальность, космическую единственность *Ваджрасамтвы*. Во всей вселенной только в нем субъективное (именуемое *самтв*) слито с объективностью Пустоты. Добавим, что во всех других существах *самтв* — это термин, обозначающий психо-ментальный комплекс, то есть субъективность, отделенную от объективности Пустоты.

¹⁸ «Тонкое семя» (Skr. *sūkṣma-bija*) в этом фрагменте синонимично Зародышу Татхагаты, ибо, как и последний, присутствует во всех кон-

тинуумах мысли. В этой связи интересно заметить, что тонкое семя считается той «формой» (здесь это слово не имеет никаких зрительных коннотаций), которую принимает первичная неразличимая в мышлении и восприятии субстанция *Ваджрасаттвы*.

¹⁹ «Держатель мысли» (Sk. *citta-dhāra*) — имя тантристского *дхьяна-бодхисаттвы*, играющего особенно важную роль в процедурах так называемой «сексуальной йоги». Часто синонимично имени Ваджрадхары, «Держатель Ваджры».

²⁰ «Зародыш Пустоты» (Sk. *sūnyatā-garbha*) — это понятие, по смыслу параллельное понятию Зародыша Татхагаты, как последнее описывается в сутрах Большой Колесницы и особенно в *Ланкаватаре*.

²¹ Точнее, «конструкции ума» (Sk. *samkalpa*), что означает и ответственную активность в целом.

²² Во всем этом фрагменте подчеркивается онтологический характер *Ваджрасаттвы* как основы и источника динамического космоса, то есть космоса в его стремлении к *Нирване* и тем самым к самоуничтожению.

²³ Таким образом, здесь речь идет о самореализации «Я» практикующего йога, *садхаки*, что, разумеется, находится в прямом противоречии с фундаментальным буддийским постулатом, утверждающим отсутствие «Я» (Sk. *nairātmya*). В нашем случае, однако, имеется в виду не «Я» какого-либо живого существа или человека вообще, а «Я» личности йога, *садхаки*, практикующего созерцание (точнее, особый вид зрительного созерцания) *Ваджрасаттвы*, *бхавана* (Sk. *bhāvana*), находясь в которой он становится *Ваджрасаттвой*.

²⁴ То есть цель данной йоги, йоги созерцания *Ваджрасаттвы*.

²⁵ «Собрались раз Татхагаты». В этом разделе речь идет о Буддах-Татхагатах пяти классов или «семей» (Sk. *kula*), обычно называемых *дхьяни-будды* («будды созерцания») или *кула-татхагаты* («татхагаты семей»). В своей совокупности они образуют, вместе со своими семьями, весь созерцательный, дхьянический космос буддийского тантризма. Эти пятеро татхагат таковы: **(1)** *Акиобхья* (часто отождествляемый с Ваджрасаттвой) является дхьянической репрезентацией, универсальным символом сознания и, в частности, манифестирует в себе и сознание как пятую *скандху*, агрегат индивидуального существования. Среди Высших Знаний его знание — это «Знание зеркально отражающее все как есть»; его сторона света — Восток, символ его природы — *ваджра*. **(2)** *Ваирочана* — это центральная дхьяническая фигура вселенной, репрезентирующая активный («материальный») аспект существования и, в частности, первую *скандху*, форму. Его знание — Высшее Знание Дхармичности. Его место — в центре космоса, его символ — жемчуг. **(3)** *Ратнасамбхава* — это дхьяни-будда, олицетворяющий космический баланс энергий. Его знание есть Высшее Зна-

ние Раности Всего. Оттого он и связан со *скандхой* чувств, эмоций. Его место — Юг, его символ — драгоценность. **(4)** *Амитабха* — иногда рассматривается как высшая манифестация личностного аспекта Тела Дхармы, как воплощенное в образе созерцания буддство. Его знание — Высшее Знание Асолютного Успокоения. Он — космическое выражение второй *скандхи*, восприятия. Его сторона — Запад, символ — лотос. **(5)** *Амогхасидхи* манифестирует творческую активность буддства, его знание — Высшее Знание Действия, а его *скандха-санскар*ы. Его сторона — Север, символ — действие (*карма*). Добавим еще, что «семья» каждого из пяти дхьяни-будд включает в себя его супругу (которая есть активное воплощение его Знания), а также связанного с ним *дхьяни-бодхисаттву* с супругой и множество других вторичных и третичных тел созерцания.

²⁶ Иначе говоря, мысль Татхагаты Вайрочаны полностью отсечена от своего психо-ментального субстрата и функционирует в пространстве чистого сознания.

²⁷ То есть по *свабхаве*, которая и есть Пустота.

²⁸ Это значит, что только посредством полного слияния Праджни со Способом (*Sk. irāya*), то есть его самого с его йогической помощницей, *садхака* может во время совершения ритуального йогического секса обрести Мысль Пробуждения.

²⁹ Букв, здесь «истина всего, что есть».

³⁰ Трансцендентальный здесь — непредставимый, немислимый, то есть доступный только йогу, находящемуся в состоянии одного из высших *самадхи*.

³¹ Это очень трудное место, ибо, согласно *Абхидхарме*, Нирвана не может рассматриваться ни как место, где что-либо существует, ни как место не-существования чего-либо.

³² Возможно, что наивысшее здесь — это Мысль Пробуждения, хотя допустимы и другие толкования.

СЕМИНАР XIX

ЧТО ЭТО ТАКОЕ? ПОСТСКРИПТУМ К
 БУДДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ ИЛИ
 ИСТОРИЧЕСКАЯ ФОРМА БУДДИЗМА.
 ИНВЕРСИВНАЯ ИСТОРИЯ.
 МНОЖЕСТВЕННОСТЬ ВРЕМЕНИ.
 ГНОСТИЦИЗМ И ТЕИЗМ БУДДИЙСКОГО
 ТАНТРИЗМА. ВОССТАНОВЛЕННОЕ «Я» КАК
 ОСНОВА ТАНТРИСТСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ.
 ЭСХАТОЛОГИЯ - «ПОКА ВСЕЛЕННАЯ НЕ
 ИССЯКНЕТ»

(0.0) Давайте начнем так. По первому впечатлению от фрагментов, приведенных в этом семинаре, Колесница Мантр или Колесница *Ваджры*, *Ваджраяна* — это религия. Примем это как гипотезу и попробуем произвести самый сжатый феноменологический анализ этой религии на основании тех существенных различий, которые в сумме составляют содержание самого универсального понятия и вместе с тем самого универсального термина описания *Ваджраяны* как религии, термина и понятия *тантры* (Skr. *tantra*), что буквально этимологически означает «ткань», «прядь», «то, что тянется». Вот семь основных смыслов, в которых термин «Тантра» употребляется в *Ваджраяне*.

(0.1.1) *Тантра* как священный текст, произнесение которого приписывается Телу Трансформации того или иного Будды или Бодхисаттвы. Иногда такой текст также содержит описание обстоятельств, в которых он создавался. *Тантра* в этом смысле называется именем Будды или Бодхисаттвы, ее произнесшего или в ней описанного (*Калачакра-Тантра*, *Гухьясамаджа-Тантра* и так далее). Священность этого текста определяется прежде всего тем, что он сам служит объектом почитания в качестве священного предмета в ритуале (Skr. *pūjā*) вне зависимости от того, насколько понимается его содержание и, вообще, насколько он воспринимается как текст (а не, скажем, как вещь). Среди таких текстов выделяются первичные

или «корневые» (Skr. *mūla-tantra*), и расширенные, или производные.

(0.1.2) *Тантра* как визуально-эйдетический символ данного Будды или Бодхисаттвы, как его синтетический «образ образов», зафиксированный в иконографии.

(0.1.3) *Тантра* как аудиально-эйдетический символ данного Будды или Бодхисаттвы, как синтетический звуковой «образ образа», ни один элемент которого, взятый в отдельности, не несет в себе никакой семантики. Такое чисто символическое звуко-слово-сочетание называется *мантра* (отсюда и название «Колесница Мантр», *мантраяна*).

(0.1.4) *Тантра* как комплекс ритуальных и медитативных действий, где собственно ритуал сливается с медитацией (в формах *дхьяны*, *самадхи* и *бхаваны*) и с произнесением *мантр* в единой интенциональности, направленной на Будду или Бодхисаттву данной *тантры*, гуру или Учителя, созерцаемого и почитаемого учеником-*садхакой* как Будда или Бодхисаттва, и на самого *садхаку*, ставшего в созерцании созерцаемым им его «личным божеством» (Skr. *ista-devatā*, по-тибетски *yi-dam*).

(0.1.5) *Тантра* как комплекс инициационных обрядов, посредством которых новичок снискивает у учителя разрешение и способность читать текст *тантры*, правильно произносить *мантры*, а также знать способы и порядок созерцательных и ритуальных процессов и процедур. Инициационные обряды обладают особой сверхъестественной силой, которая переходит на посвященного *садхаку*.

(0.1.6) *Тантра* как традиция. Однако сам феномен традиции в *Ваджраяне* имеет два временных измерения. Во-первых, чисто мифологическое: *тантра*, как она наблюдается в данный момент во всех вышеперечисленных смыслах, выводится из некоего идеального, обычно до-временного, первоначального состояния, двумя основными элементами которого являются данный Будда или Бодхисаттва и священный текст. От этого первоначального состояния начинается передача священного текста, ритуала и способов созерцания от учителя к ученику, от ученика как учителя к следующему ученику и так далее, передача, единственным средством, точнее, механизмом которой является обряд инициации. При этом первым учителем и инициатором выступает сам данный Будда или Бодхисаттва. Второе временное измерение я условно называю инверсивным. В

этом измерении первоначальное (мифологическое) состояние *тантры* выводится обратным образом из ее наличного, сиюмоментного состояния, тремя основными элементами которого являются данный Будда или Бодхисаттва, учитель и практикующий йог, *садхака*. Прошлая история *тантры*, вся ее традиция посвящения существует только как уже актуализированная в сиюмоментном состоянии, которое само случается как бы в «нулевом» времени.

(О.1.7) И наконец, каждая *мантра* в последнем, часто дескриптивном смысле выступает как отдельный культ. Скорее, может быть, даже как микрокульт, если полагать *Ваджраяну* в целом как макрокульт. Минимум субъектов культа — это один посвященный йог-ученик, *садхака* (или двое, в случае сексуальной *тантры*). Максимум не определен, возможен случай посвящения тысяч и тысяч в одну *мантру*. При этом отметим тот факт, что одна личность может иметь посвящения во многие различные *тантры*. Говоря строго феноменологически, одна *мантра* отличается от другой только абсолютно индивидуальным именем Будды или Бодхисаттвы, а в некоторых случаях — именем гуру, учителя, отождествляемого с данным Буддой или Бодхисаттвой. Общее количество *тантр* неизвестно. Если исходить из опубликованных списков имен тантристских Будд и Бодхисаттв, а также из монастырских иконографических регистров и каталогов, число *тантр* как отдельных культов на середине XX века никак не могло быть меньше двадцати тысяч.

(О.2) Переходя к конкретному содержанию наших фрагментов, я сначала делаю одну существенную методологическую оговорку. Моя позиция внешнего наблюдателя *Ваджраяны* обуславливает объективизм моего общего подхода к философии буддийского тантризма, объективизм, иногда натянутый и всегда искусственный. Так, говоря об «истории», как она трактуется во фрагменте [А.1], можно только чисто объективистски установить, что она редуцируется к происхождению, генезису мышления об истории, точнее, даже к выдумыванию истории, истории в том смысле, в котором мы ее понимаем здесь и сейчас, то есть в смысле заведомо субъективным. В нашем объективистском подходе история — это один из случаев другого мышления человека о себе самом во времени (как он его себе представляет), мышления, образ или тип которого может быть

лишь условно соотнесен с образом или типом нашего мышления. Тогда «объективность» и «субъективность» явятся терминами, обозначающими не отношение мышления к его объекту, а отношение одного мышления к другому.

(0.3) Но специфика тантристской концепции генезиса, происхождения состоит в том, что она не о том, когда что-либо (или все) произошло, а о том, где что-либо впервые случилось. Ибо время здесь оказывается вторичным и производным от места события. Так, стадии в достижении бодхисаттства измеряются в *кальпах*, каждая из которых насчитывает миллиарды астрономических лет. Но пребывание Будды в трансцендентальном *самадхи* исчисляется в микrokосмическом времени индивидуального континуума мысли, времени, измеряемого в единицах отдельных мгновенных *дхарм-мыслей*. А состояние *самадхи* служит местом возникновения «первой» мысли Будды.

(1.1) Как явствует из фрагмента [А.2], местом происхождения *Ваджраяны* — или буддизма в целом, или, если на то пошло, всего космоса — является Тело Преображения Будды, которое соотносится с десятой стадией бодхисаттства и с трансцендентальным *Самадхи* Чистого Пространства, то есть пространства без времени. Тело, пребывающее в небесном мире *Акаништхи*. За последним — ну, скажем, ради полноты тантристской космологии — расположено Поле Будды, называемое «сверхтяжелое» (Sk. *ghana*), неумопостигаемое и не существующее во времени.

(1.2) Весь космос Тела Преображения Будды произведен из самого себя и обладает сверхъестественной способностью производить из себя же любые вещи и любые живые существа. Это происходит посредством трансформации ума, пребывающего в трансцендентальных *дхьянах ИЛИ самадхи*, в любой созерцаемый этим умом предмет или в любое существо. Более того, только в космосе Тела Преображения Будды создаются все другие космосы и вообще все пространство. Классическая буддийская концепция трех тел Будды оказалась радикально переосмысленной в *Ваджраяне* следующим образом.

(1.3.1.) Тело *Дхармы*, Тело Преображения и Тело Сотворения возможны, только если их рассматривать с точки зрения Тела Преображения, которое постулируется в *Ваджраяне* как универсальное место порождения всего сущего (включая себя самое), как онтологический фокус всего мышления и всего мыслимого.

(1.3.2.) Как время, так и пространство существуют только относительно Тела Преображения. Или если речь идет о микрокосмосе созерцателя, то время и пространство существуют только в отношении конкретного места и момента созерцания им Тела Преображения Будды или Тел Трансформации Будды или Бодхисаттвы данной *тантры*. Отсюда следует идея множественности времен и пространств, в которых любое данное событие случается, случилось или могло бы случиться. Тогда и «нормальное» линейное время жизни йога будет, в его созерцании, сведено к одному из таких «частных» времен космоса Тела Преображения. Но самым интересным философским следствием этой временно-пространственной множественности является принципиальная невозможность уникальности какого бы то ни было события, факта или феномена. Это относится даже к таким важнейшим мировым событиям, как рождение или Нирвана Будды.

Более того, как об этом говорится во фрагменте [А], Будда обрел свое Тело Дхармы, находясь в своем Тэле Преображения. Свое «физическое тело» он создал, только спустившись из небесного мира *Акаништхи*, которая является Местом Тела Преображения, после чего он перешел в *Нирвану*. Не будет преувеличением заключить, что Тело *Дхармы* и Сотворенное Тело Будды являются в *Ваджраяне* не более чем производными от Тела Преображения.

(2.0.) Теперь попытаемся философски осмыслить вторую исключительно важную и по сию пору остающуюся загадочной идею *Ваджраяны*, идею *Ваджры*. Я называю ее загадочной из-за крайней трудности ее «извлечения» из ритуального контекста буддийского тантризма для того, чтобы добраться до метафизической сущности этого по определению символического понятия. Именно метафизической в буквальном смысле слова, ибо как символ *Ваджра* — вещь и священнейший предмет тантристского ритуала, вещь вещей, «квазифизические» свойства которой, такие как сверхтяжесть, сверхтвердость, всепроницаемость и абсолютная непроницаемость, потенциально присутствуют во всех вещах и существах космоса *Ваджрасаттвы*. Концепцию *Ваджры* можно себе представить как ядро какой-то нам еще не известной тантристской прото-философии. *Ваджра* во фрагменте [В] — это универсальный источник вещности, бы-

тийности всех вещей и фактичности всех фактов. Заметим, что в *Ваджраяне*, как и в *виджнянаваде* и отчасти в *сарвастиваде*, каждый феномен существует одновременно в двух аспектах, модальном и абсолютном. Однако в *Ваджраяне* абсолютный аспект, концептуализированный в идее *Ваджра*, решительно превалирует. Фактически все вещи, оказывающиеся в пространстве тантристского трансцендентального созерцания (включая и созерцателя), являются «ваджровыми» (позволяю себе употребить выдуманное *ad hoc* прилагательное). *Ваджра*, таким образом, обозначает и особый класс идеальных сущностей (идеальных, то есть «трансцендентально созерцаемых»), из которых наиболее значимыми философски являются три.

(2.1.) Первой сущностью является Пустота, онтологическая основа, абсолютная объективность космоса *Ваджры*. Поскольку все *дхармы* пусты по своей собственной природе, *свабхаве*, они имеют природу *Ваджры*. Однако «Я», условно обозначающее тантристского йога, *садхаку*, также имеет природу *Ваджры*, ибо он объективно — а не только субъективно, в силу того, что он созерцает себя как Пустоту (и говорит, «Я — пустота») — есть *Ваджра*, ибо обладает подобным *Ваджре* Знанием Пустоты, то есть *Праджней*, которая является субъективным аналогом объективности Пустоты.

(2.2.) Второй сущностью является особое существо, существо всех существ, называемое Существо *Ваджры*, *Ваджрасаттва*. В этом имени, обозначающем двойственность его природы, *Ваджра* обозначает абсолютную объективность Пустоты, а *саттва* — его абсолютное Знание Пустоты, которое, условно говоря, субъективно как его знание, хотя оно есть Запредельное Знание. Собственная природа, *свабхава Ваджрасаттвы* заключается в единстве, абсолютной тождественности субъективного и объективного аспектов его бытия. *Ваджрасаттва* выступает как единственный источник и первопричина всех живых существ всех уровней сознания. Эта черта *Ваджрасаттвы* возвращает нас к вопросу ре-онтологизации. Ведь сам он является и суммой всех форм мышления и сознания в живых существах, и в то же время основной формой бытия мышления и сознания в космосе, то есть потоком или континуумом мысли. Но поскольку бытие и не-бытие — это лишь конкретные конструкции непробужденного ума, то *Ваджрасаттва* находится за пределами мыслимого в терминах бытия и не-бытия.

Все это, разумеется, ассоциируется в нашем уме с идеей теистического бога или божества. Но не будем забывать, что историческим контекстом, в котором создавалась *Ваджраяна*, была (пока еще чисто индийская) религия буддизма Большой Колесницы. Кроме того, формирование буддийского тантризма происходило под сильнейшим влиянием философских школ, Запредельного Знания, *мадхьямики* и *виджнянавады*. Поэтому я, как объективистский внешний наблюдатель, рассматриваю тантристскую концепцию *Ваджрасаттвы* как случай объективного ограниченного теизма, то есть случай, когда личные черты и особенности божества нейтрализуются, а иногда и вытесняются объективностью его чисто трансцендентальных особенностей и качеств. В случае *Ваджраяны* — «*ваджра-качеств*». Сам я склонен думать, что *Ваджрасаттва* — «относительно личностей», не «сверх-личностей», ибо его личность ограничена «сверху» Телом Дхармы, абсолютно безличностным и не-манifestированным, а «снизу» — его собственным умственным Телом Трансформации, маниfestированным в Телe Преображения. Так что, в общем, я считаю методологически неправильным говорить о концепции *Ваджрасаттвы* в понятиях теизма (так же как и «монотеизма», «политеизма» и так далее).

(2.3) И наконец, третьей сущностью *Ваджраяны* является «Ваджровое Я». В тантристской концепции «Я» можно видеть не отклонение, а чуть ли не отбрасывание основных постулатов *мадхьямики* и *виджнянавады*, к которым *Ваджраяна* безусловно восходит в своих философских основаниях. В то же время тантристскую концепцию «Я» было бы крайне интересно рассматривать как своего рода «запоздалый рефлекс» на классическую брахминистскую концепцию *атмана-брахмана*. Замечательно, что развитие этого «рефлекса» четко наблюдается от раннесредневековых школ буддийского тантризма через так называемую «новую *Тантру*» в Тибете, вплоть до новейших тибетских тантристских движений XIX—XX веков. Но спросим, о чем «Я» идет речь? Мы знаем, что конечной целью каждого практикующего тантристского йога-созерцателя является достижение Мысли Пробуждения, а Мысль Пробуждения достигается йогом-созерцателем, *садхакой*, только когда он превращается в Будду или Бодхисаттву, обитающего в сфере Тела

Преображения. Но такое превращение реализуется только посредством созерцания *садхакой* самого себя как «своего» Будды или Бодхисаттвы. Это превращение — фокус всей тантристской созерцательной и ритуальной интеллектуальной деятельности *садхаки*. Тогда естественным ответом на вопрос, о чем «Я» идет речь, будет: «Я» *садхаки*. Ведь в конечном счете его созерцание — это самосозерцание, его почитание — самопочитание, а его трансформация в Будду или в Бодхисаттву — самотрансформация.

Однако здесь мы подошли к интереснейшему моменту философии *Ваджраяны*. Это — момент, скажем так, покидания равно брахманистского постулата о «Я» и буддийского постулата о «Не-Я» и перехода от *атмана*, «Я», к личности, или, говоря другими словами, перехода от эгологии к персонологии.

В основе тантристской персонологии лежит концепция особого «Я», так сказать, «*Ваджра Я*» *садхаки*. *Садхака* есть личность, персона оттого, что это его «Я» — одно с «*Ваджра Я*» созерцаемых им Будд и Бодхисаттв. Можно даже сказать, что Пять Трансцендентальных Татхагат буддийского тантризма являются «ваджровыми Я» созерцателей-*садхак*, теми «Я», которые проецируются созерцателями в сферу Тела Преображения Будды. Но ведь эта концепция, рассматриваемая в индийской философской ретроспективе, почти равнозначна столь невероятному для буддизма признанию трансцендентного «Я», *атмана Упанишад* и *Веданты*, не так ли? Но в том-то и дело, что сама *Ваджраяна* есть явление философски невероятное в истории не только буддизма, но и индийской философской мысли в целом.

Если рассматривать *Ваджраяну* как религиозную (культовую, ритуалистическую) философию, то приходится согласиться с тем, что от относительного персонализма ваджрового индивидуального «Я» созерцателя, абсолютно тождественного *Ваджра Я Ваджрасаттвы*, только один шаг до чисто теистической концепции Бога в поздних брахманистских религиозных философиях.

(3) Эта «двусоставная» личность ваджраянистской персонологии, Ваджравое существо, имеющее своим трансцендентальным аналогом также «двусоставного» бога, Татхагату *Ваджрасаттву*, обладает своим собственным четко установленным

этосом — образом поведения, речи и мышления. Разумеется, что поведение *садхаки* — по преимуществу ритуально-созерцательное, йогическое, речь — мантрическая, его мышление лучше всего охарактеризовать как особую форму религиозного дуализма. Говоря о тантристском этосе, можно добавить, что он полностью нейтрализует все социальные, политические и экономические различия и статусы. Один *садхака* отличается от другого только по *тантре* и степени посвящения.

Вообще тенденция к дуализму несомненно является одной из важнейших черт буддийского религиозно-философского мировоззрения. Эта тенденция оказалась значительно ослабленной в философском монизме *мадхьямики* и квазипсихологическом плюрализме *виджнянавады*, но предельно усилилась в *Ваджраяне*. В последней мы одновременно фактически живем в двух противопоставленных друг другу мирах: один мир — это мир обыкновенных мирских существ, которые не могут, по причине не-энергетичности (речь идет о сверхъестественной йогической энергии) их сознаний, трансформировать себя в ваджровые существа космоса Тела Преображения Татхагаты. Другой мир — это мир посвященных созерцателей — *садхак*, ваджровых существ, уже превратившихся сейчас (то есть в завершающее мгновение тантристского трансцендентального созерцания, а не в неопределенном будущем) в Тела Трансформации Будд и Бодхисаттв. Именно в таких умственных Телах Трансформации (о которых подробно говорилось в семинаре о *Ланкаватаре-Сутре*) — или, точнее будет сказать, будучи этими Телами Трансформации, — они обретают Мысль Пробуждения в данном их человеческом рождении.

(4) Так к трем уже известным нам типам человека в буддийской философии, то есть *homo asceticus* — человек-аскет, *homo meditator* — человек-созерцатель и *homo bodhisattva* — человек-бодхисаттва, добавляется четвертый, то есть *homo tantricus* — тантрический человек. Возможен вопрос: отменяет ли четвертый тип то, что мы несколько метафорически называем «человеческой природой» и «условиями человеческого существования»? Ответ: да, отменяет, если не целиком, то во всяком случае в гораздо большей степени, чем другие три типа.

Содержание

ПРЕДИСЛОВИЕ.....	5
МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЕ ПРЕДИСЛОВИЕ: МАЛЕНЬКИЙ РАЗГОВОР О ЧУЖЕСТИ В СВЯЗИ С ИЗУЧЕНИЕМ БУДДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ.....	7
СЕМИНАР ПЕРВЫЙ	
ТЕКСТ I. ПЕРВЫЙ ПОВОРОТ КОЛЕСА ДХАРМЫ (ПЕРВАЯ ПРОПОВЕДЬ).....	13
СЕМИНАР I	
О ЧЕМ ВСЕ ЭТО?.....	19
СЕМИНАР ВТОРОЙ	
ТЕКСТ II. О ЗНАКЕ «НЕ-Я» ¹ (ВТОРАЯ ПРОПОВЕДЬ).....	23
СЕМИНАР II	
ПОЧЕМУ ЭТО - НЕ Я? ИЛИ ПОЧЕМУ Я - НЕ ЭТО?.....	25
СЕМИНАР ТРЕТИЙ	
ТЕКСТ III. ВСЁ В ОГНЕ (ТРЕТЬЯ ПРОПОВЕДЬ).....	29
СЕМИНАР III	
МЕТАФОРой ЧЕГО СЛУЖИТ МЕТАФОРА ОГНЯ?.....	31
СЕМИНАР ЧЕТВЕРТЫЙ	
ТЕКСТ IV. ВЗАИМОУСЛОВЛЕННОЕ ВОЗНИКНОВЕНИЕ (ЧЕТВЕРТАЯ ПРОПОВЕДЬ).....	35
СЕМИНАР IV	
КАК ВСЕ ЭТО ВОЗНИКАЕТ?.....	39
СЕМИНАР ПЯТЫЙ	
ТЕКСТ V. ПАРНОСТЬ ИНТУИТИВНОГО СОЗЕРЦАНИЯ (ПЯТАЯ ПРОПОВЕДЬ).....	50
СЕМИНАР V	
ВСЁ - В ПАРАХ; ТАК УСТРОЕН МИР - МОЖЕМ ЛИ МЫ НЕ БЫТЬ ТЕМ ИЛИ ДРУГИМ?.....	57
СЕМИНАР ШЕСТОЙ	
ТЕКСТ VI. ТАК ГОВОРИЛИ СТАРЕЙШИНЫ.....	64
СЕМИНАР VI	
БУДДИЗМ КАК ФИЛОСОФИЯ АСКЕТИЗМА; НОМО ASCETICUS И НАМЕТКИ НОВОЙ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ.....	69
СЕМИНАР СЕДЬМОЙ	
ТЕКСТ VII. СТАРЕЙШИНА ТАЛАПУТТА БЕСЕДУЕТ СО СВОИМ УМОМ.....	74
СЕМИНАР VII	
ЧТО С ЧЕМ БЕСЕДУЕТ? ДУАЛИЗМ УМА И «Я» И ДУАЛИЗМ ДВУХ УМОВ: НАЧАЛО БУДДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ МЫШЛЕНИЯ.....	79

СЕМИНАР ВОСЬМОЙТЕКСТ VIII. *ДХАММАПАДА* О *ДХАРМАХ*, УМЕ И МЫСЛИ..... 83

СЕМИНАР VIII

ДХАРМА, УМ И МЫСЛЬ. КТО ЕСТЬ *БРАХМАН?*..... 86**СЕМИНАР ДЕВЯТЫЙ**

ТЕКСТ IX. УСТАНОВЛЕНИЕ ОБРАТНОГО ВСПОМИНАНИЯ..... 96

СЕМИНАР IX

ОБРАТНОЕ ВСПОМИНАНИЕ И «КОГДА» БУДДИЙСКОЙ ЙОГИ.

ВРЕМЯ СОЗЕРЦАНИЯ..... 102

СЕМИНАР ДЕСЯТЫЙТЕКСТ X. БУДДХАГХОША О СОСРЕДОТОЧЕНИИ СОЗНАНИЯ,
СОЗЕРЦАНИИ И ВСЕМ ПРОЧЕМ..... 110

СЕМИНАР X

ВЕЛИКИЙ ПЕРЕХОД ОТ ВРЕМЕНИ К ПРОСТРАНСТВУ

В БУДДИЙСКОЙ ЙОГЕ. СОЗЕРЦАНИЕ - ЭТО «ГДЕ»,

А НЕ «КОГДА». БУДДИЗМ КАК ФИЛОСОФСКОЕ СОЗЕРЦАНИЕ

И СОЗЕРЦАТЕЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ..... 118

СЕМИНАР ОДИННАДЦАТЫЙТЕКСТ XI. *АНУПАДА-СУТТА*: РАЗНЫЕ СОСТОЯНИЯ СОЗНАНИЯ,
РАССМАТРИВАЕМЫЕ ОДНО ЗА ДРУГИМ В
ПОСЛЕДОВАТЕЛЬНОСТИ ИХ ВОЗНИКНОВЕНИЯ В ЧЕТЫРЕХ
ДХЬЯНАХ И ПЯТИ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫХ СФЕРАХ..... 138

СЕМИНАР XI

ДХАРМЫ В ПРОСТРАНСТВЕ СОЗЕРЦАНИЯ. ОТНОШЕНИЕ *ДХАРМ*И *ДХЬЯНЫ*- ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕАБХИДХАРМИСТСКОЙ ФИЛОСОФИИ. *ДХЬЯНА* КАК

СИНТЕТИЧЕСКАЯ АПОСТЕРИОРНАЯ

ФИЛОСОФСКАЯ КАТЕГОРИЯ..... 143

СЕМИНАР ДВЕНАДЦАТЫЙ

ТЕКСТ XII. ВОЗНИКНОВЕНИЕ МЫСЛИ..... 148

СЕМИНАР XII

ДХАРМА КАК МЫСЛЬ. МЫСЛЬ КАК ВОЗНИКНОВЕНИЕ МЫСЛИ.ТЕОРИЕЙ ЧЕГО ЯВЛЯЕТСЯ *АБХИДХАРМА*..... 153**СЕМИНАР ТРИНАДЦАТЫЙ**

ТЕКСТ XIII. СУТРЫ БОЛЬШОЙ КОЛЕСНИЦЫ ИЗ СОБРАНИЯ

ДРАГОЦЕННОСТЕЙ: СКАЗАННОЕ БУДДОЙ

О СРЕДИННОСТИ, О ПУСТОТЕ, О МЫСЛИ ПРОБУЖДЕНИЯ

И О ЗАРОДЫШЕ *ТАТХАГАТЫ*. ФРАГМЕНТЫ..... 168

СЕМИНАР XIII

БОЛЬШАЯ КОЛЕСНИЦА И ТЕМЫ ФИЛОСОФИИ *МАХАЯНЫ*

БУДДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И БУДДОЛОГИЯ..... 173

СЕМИНАР ЧЕТЫРНАДЦАТЫЙ

ТЕКСТ XIV. ЗАПРЕДЕЛЬНОЕ ЗНАНИЕ. ФРАГМЕНТЫ ИЗ

ВОСЬМИТЫСЯЧНИКА 182

СЕМИНАР XIV

ЗАПРЕДЕЛЬНОЕ ЗНАНИЕ КАК ПУТЬ *БОДХИСАТТВ* И

КАК ОСОБАЯ (ОТДЕЛЬНАЯ) ФИЛОСОФИЯ 192

СЕМИНАР ПЯТНАДЦАТЫЙТЕКСТ XV. НАЧАЛА ФИЛОСОФИИ *МАДХЬЯМИКИ*. НАГАРДЖУНА,

ЧАНДРАКИРТИ И КОНЗЕ 203

СЕМИНАР XV

МАДХЬЯМИКА КАК ФИЛОСОФИЯ ФИЛОСОФИИ.ВЗАИМОУСЛОВЛЕННОЕ ВОЗНИКНОВЕНИЕ, *СВАБХАВА* И
ПУСТОТА 205**СЕМИНАР ШЕСТНАДЦАТЫЙ**

ТЕКСТ XVI. УЧЕНИЕ О СОЗНАНИИ-ВМЕСТИЛИЩЕ. ОСТАТОЧНОЕ

СОЗНАНИЕ - ДВА ПЕРВОНАЧАЛЬНЫХ ТЕКСТА 213

СЕМИНАР XVI

АЛАЙЯ-ВИДЖНЯНА, СОЗНАНИЕ-ВМЕСТИЛИЩЕ, ИЛИ

ОСТАТОЧНОЕ СОЗНАНИЕ, - НО ЧТО ЭТО ЗА ВЕЩЬ? 220

СЕМИНАР СЕМНАДЦАТЫЙТЕКСТ XVII. *ЛАНКАВАТАРА-СУТРА* 235

СЕМИНАР XVII

ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЕ *ЙОГАЧАРА-ВИДЖНЯНАВАДЬИ*

ПЕРЕИЗОБРЕТЕНИЕ ВСЕЛЕННОЙ 243

СЕМИНАР ВОСЕМНАДЦАТЫЙ

ТЕКСТ XVIII. ДХАРМАКИРТИ И ДРУГИЕ О КОНТИНУУМЕ

МЫСЛИ - ПРИМЕР ЧИСТОЙ ЭПИСТЕМОЛОГИИ 259

СЕМИНАР XVIII

МЫСЛЬ И ВРЕМЯ, КОНТИНУУМ МЫСЛИ, В КАКОМ ВРЕМЕНИ ОН

СУЩЕСТВУЕТ? 262

СЕМИНАР ДЕВЯТНАДЦАТЫЙ

ТЕКСТ XIX. БУДДИЙСКИЙ ТАНТРИЗМ: НАЧАЛО, ФРАГМЕНТЫ

ФИЛОСОФИИ *ВАДЖРАЯНЫ* 268

СЕМИНАР XIX

ЧТО ЭТО ТАКОЕ? ПОСТСКРИПТУМ К БУДДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ,

ИЛИ ИСТОРИЧЕСКАЯ ФОРМА БУДДИЗМА. ИНВЕРСИВНАЯ

ИСТОРИЯ. МНОЖЕСТВЕННОСТЬ ВРЕМЕНИ. ГНОСТИЦИЗМ И

ТЕИЗМ БУДДИЙСКОГО ТАНТРИЗМА. ВОССТАНОВЛЕННОЕ

«Я»КАК ОСНОВА ТАНТРИСТСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ.

ЭСХАТОЛОГИЯ - «ПОКА ВСЕЛЕННАЯ НЕ ИССЯКНЕТ» 277

Александр Пятигорский

ВВЕДЕНИЕ В ИЗУЧЕНИЕ БУДДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

(ДЕВЯТНАДЦАТЬ СЕМИНАРОВ)

Дизайнер серии

Д. Черногаев

Редактор

К. Кобрин

Корректоры

Л. Доронина, Э. Корчагина

Компьютерная верстка

С. Петров

Налоговая льгота —
общероссийский классификатор продукции
ОК-005-93, том 2;
953000 — книги, брошюры

ООО «Новое литературное обозрение»

Адрес редакции:

129626, Москва, И-626, а/я 55

Тел.: (095) 976-47-88

факс: 977-08-28

e-mail: real@nlo.magazine.ru

<http://www.nlo.magazine.ru>

Формат 60x90/16

Бумага офсетная № 1

Печ. л. 18. Тираж 1500. Заказ №2476

Отпечатано в ОАО «Типография "Новости"»

105005, Москва, ул. Фр. Энгельса, 46