

Культурный код

А. М.
ПЯТИГОРСКИЙ

Мышление
и наблюдение



Санкт-Петербург

УДК 14
ББК 87.21
П 99

Серийное оформление и оформление обложки
Ильи Кучмы

Издательство выражает благодарность наследнице А. М. Пятигорского
за предоставленную фотографию для оформления обложки.

ISBN 978-5-389-11959-8

© Л. Пятигорская (наследник), 2016
© Оформление.
ООО «Издательская Группа
„Азбука-Аттикус“», 2016
Издательство АЗБУКА®

**Введение в изучение
буддийской философии**

(Деятнадцать семинаров)

Книга «Введение в изучение буддийской философии» изначально написана на английском языке. В 2007 году она была переведена автором на русский язык. Редакторы первого русскоязычного издания — Александр Пятигорский и Кирилл Кобрин.

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 из это-

го 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 века до н. э.) определяются 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 так далее, что неизбежно возвратило бы нас к одному из самых вульгарных понятий так называемой «гуманистической» философии прошедшего XX 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. Чужость 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, чужость 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 рефлекссию 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 чужость. 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), 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 отрефлексируемым 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 так, как ее могли бы выразить древние авторы, если бы они знали установившийся между XVII и XIX веком язык новоевропейской философской традиции. Вторую и пока только начинающуюся тенденцию я бы связал с попыткой исследователя буддизма сначала отрефлектировать 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. Аттахасани, 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 отшельником⁶, покинул свой дом. Первая крайность, о монахи, приверженность плотским удовольствиям⁷. Эта приверженность вульгарна⁸, неблагородна⁹ и неразумна¹⁰. Вторая крайность — в приверженности к умерщвлению плоти и самоистязанию, что также вульгарно, неблагородно 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 страдания 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 созерцании.

Пока, о монахи, это знание Четырех Благородных Истин мне не стало совершенно ясно в трех его аспектах³⁵, я не притязал на достижение Совершенного Пробуждения, что есть наивысшее в этом мире³⁶ с его Марами³⁷, Брахмами³⁸, с его странству-

ющими аскетами³⁹, брахманами⁴⁰, князьями и людьми. Теперь, когда видение и знание Четырех Благодородных Истин возникли во мне, я знаю: несомненно, что достиг я полного освобождения сознания⁴¹. И обрел я избавление от новых рождений⁴².

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. London: 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. *buddha-vācāna*). В то же время такой зачин подчеркивает аутентичность этих слов в устной передаче учеников и учеников учеников Будды.

³ «Господь» (P. *bhagavā*, Sk. *bhagavant*) — важнейший 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*, Благословенный, 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. *puthujjana*, Skr. *prthagjana*) и имеет подчеркнuto пейоративный смысл.

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

¹⁰ «Неблагоразумный» (P. *anathā*) 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 «Идущий» (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. *caṣu*), однако это не только орган зрения, но и особая способность видения. Отсюда — несколько разновидностей такой (в основном сверхъестественной) способности.

¹³ «Знание» (P. *ñāna*, Skr. *jñāna*) 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. *nirvāṇa*) является наивысшим состоянием, уже достигнутым Буддой.

¹⁷ «Путь» (P. *paṭipāda*) — 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 вспоминании» 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. *sañña*, Skr. *satya*) понимается здесь в специфически буддийском смысле, то есть в смысле «Благородной Истины».

²⁴ В этой сутре «Страдание» (P. *dukkha*, Skr. *duḥkha*) 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. *rūpa*); (2) «чувства» или «эмоции» (P. и Skr. *vedanā*); (3) «восприятие» (P. *sañña*, 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. *viññāna*). 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 «жажда» или «алчба» (P. *taṇhā*, Skr. *tr̥ṣṇā*) суммируют и обобщают все феномены эмоционально-мотивационной сферы в психологии буддизма.

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

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» (Р. и Skr. *bhāva*).

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

³² «Прекращение» (Р. 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» (Р. и Skr. *virāga*) — одно из основных условий прекращения страдания.

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

³⁵ «Тремя аспектами знания» являются: (1) знание о чем-либо «как оно есть» (Р., Skr. *yathā bhūtaṃ*), 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.

³⁶ Речь идет о «данном мире» (Р. и Skr. *loka*), сотворенном конкретным богом.

³⁷ «Мара» (Р. и Skr. *māra*) — мифическое существо, манифестирующее чувственные желания и удовольствия.

³⁸ «Брахма» — бог-творец в древнеиндийской мифологии. В буддийской мифологии также название особого подкласса богов.

³⁹ «Странствующий аскет» (Р. *samaṇa*, Skr. *śramaṇa*) — особая разновидность древнеиндийских аскетов.

⁴⁰ «Брахман» — как жрец вообще, так и жрец, совершающий ведийские обряды.

⁴¹ Имеется в виду именно «полное освобождение» (Р. *vimutti*, Skr. *vimukti*) сознания (Р. *ceto*, Skr. *cetas*).

⁴² Здесь имеется в виду, что данное рождение Будды является его последним рождением в феноменальной сфере волнений.

СЕМИНАР ПЕРВЫЙ

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 и является 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», «срединность» 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 Срединный 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 Skt. *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 III века до н. э. до XXI века н. э. 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. *dukkhasamudaya 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 «истина» 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 страдание. 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 дифференцирован 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 ничего не осталось несделанным. Это мое рождение — последнее. Не будет для меня новых существований“»⁷.

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 / Transl. by I. B. Horner. Vol. IV. Oxford: The Pali Text Society, 1993 (1951). P. 20–21. В буддизме «знак», или буквально «мета», «примета» (P. *lakkhaṇa*, Skr. *lakṣaṇa*), здесь это слово обозначает общий признак всего существующего, то есть 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*, Skr. *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 оно 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*, Skt. *āśrava*) влияний, загрязняющих сознание извне и изнутри.

⁹ Говоря более точно, эти пятеро были не только Пробужденными, но и *архатами* (P. *arahant*, Skt. *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.

Пятигорский А. М.

П 99 Мышление и наблюдение / А. М. Пятигорский. — СПб. :
Азбука, Азбука-Аттикус, 2016. — 544 с. — (Культурный код).
ISBN 978-5-389-11959-8

Александр Моисеевич Пятигорский (1929–2009) — выдающийся мыслитель, востоковед, писатель, автор философских и буддологических монографий, романов, а также многочисленных философских работ и эссе.

В данный сборник вошли известные, получившие мировое признание, философские работы разных лет: «Введение в изучение буддийской философии», «Мышление и наблюдение» и другие. Тексты объединяет своеобразный «голос» автора, яркий стиль изложения, точность и глубина анализа при отсутствии какого бы то ни было догматизма и абсолютности суждений.

УДК 14
ББК 87.21

Литературно-художественное издание

АЛЕКСАНДР МОИСЕЕВИЧ ПЯТИГОРСКИЙ
МЫШЛЕНИЕ И НАБЛЮДЕНИЕ

Ответственный редактор Кирилл Красник
Редактор Людмила Пятигорская
Художественный редактор Илья Кучма
Технический редактор Татьяна Тихомирова
Компьютерная верстка Владимира Сергеева
Корректоры Маргарита Ахметова, Елена Терскова,
Валентина Гончар, Анастасия Келле-Пелле
Главный редактор Александр Жикаренцев

Подписано в печать 03.10.2016. Формат издания 60 × 90^{1/16}.
Печать офсетная. Тираж 3000 экз. Усл. печ. л. 34. Заказ №

Знак информационной продукции
(Федеральный закон № 436-ФЗ от 29.12.2010 г.):

16+

ООО «Издательская Группа „Азбука-Аттикус“» –
обладатель товарного знака АЗБУКА®
119334, г. Москва, 5-й Донской проезд, д. 15, стр. 4
Филиал ООО «Издательская Группа „Азбука-Аттикус“»
в Санкт-Петербурге
191123, г. Санкт-Петербург, Воскресенская наб., д. 12, лит. А
ЧП «Издательство „Махаон-Украина“»
04073, г. Киев, Московский пр., д. 6 (2-й этаж)

Отпечатано в соответствии с предоставленными материалами
в ООО «ИПК Парето-Принт».
170546, Тверская область, Промышленная зона Боровлево-1, комплекс № 3А.
www.pareto-print.ru

ПО ВОПРОСАМ РАСПРОСТРАНЕНИЯ ОБРАЩАЙТЕСЬ:

В Москве: ООО «Издательская Группа „Азбука-Аттикус“»
Тел.: (495) 933-76-01, факс: (495) 933-76-19
E-mail: sales@atticus-group.ru; info@azbooka-m.ru

В Санкт-Петербурге: Филиал ООО «Издательская Группа „Азбука-Аттикус“»
Тел.: (812) 327-04-55, факс: (812) 327-01-60. E-mail: trade@azbooka.spb.ru

В Киеве: ЧП «Издательство „Махаон-Украина“»
Тел./факс: (044) 490-99-01. E-mail: sale@machaon.kiev.ua

Информация о новинках и планах на сайтах: www.azbooka.ru, www.atticus-group.ru

Информация по вопросам приема рукописей и творческого сотрудничества
размещена по адресу: www.azbooka.ru/new_authors/



YYKK1999101R