

АЛЕКСАНДР ПЯТИГОРСКИЙ

**ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ МАТЕРИАЛЫ К СЕМИНАРАМ ПО
ВВЕДЕНИЮ В БУДИЙСКУЮ ФИЛОСОФИЮ**

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. 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 рефлексию 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. При том, 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 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 шестом-четвертом веке 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, уже с третьего 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. При том, 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, ставшим 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 отрефлексирование 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 неотрефлексированным как естественно данной.

Теперь, если говорить о языке описания именно буддийской философии европейскими исследователями 19-го и 20-го 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 семнадцатым и двадцатым 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 perennis*), 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 двадцатом 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.

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, 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 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 гостным – 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, что производит новое существование²⁸, связано оно с наслаждением и страстью²⁹. Алчба, которая 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. Эти 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 ее 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.

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 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, 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) самосуществование 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 назвали *универсальным фактом*, неким мыслимым и наблюдаемым "мировым событием". Но мыслимым и наблюдаемым только с позиции внешней всему тому, что страдает, 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 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 того, что осознает и 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 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 знают 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 или существования чего бы то ни было, включая и страдание.

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 ничего не осталось несделанным. Это мое рождение – последнее. Не будет для меня новых существований⁷".

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.

СЕМИНАР II

ПОЧЕМУ ЭТО – НЕ Я? ИЛИ ПОЧЕМУ Я – НЕ ЭТО?

Заметим, прежде всего, что в этой сутре Будда приглашает пятерых 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 веком 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* (*atman*), которое с начала первого тысячелетия до н.э. и по сей день является центральным понятием индийской философии. Вот что существенно - Вторая Проповедь, отрицая "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 не вечным, непостоянным, непрерывно изменяющимся, а все то, что неечно, непостоянно, непрерывно изменяется – страдает. Так "Не-Я", второй *универсальный знак*, связывается в этой проповеди с не вечностью (непостоянством, изменчивостью), первым универсальным знаком и со страданием, третьим универсальным знаком всех дхарм. При том, 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, *атмана* Упанишад, также и потому, что они принадлежат двум разным уровням философской абстракции. Понятие *атмана* 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 *атман* уже во многом утернул 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" и вместе с тем делает неясной 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 вопрос 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?" Ответом таков: "В этом случае никакие пять агрегатов тебе не смогут быть приписаны, поскольку в Нирване невозможно существование "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 труднопонижаемая 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. 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 чувства 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 положительны, 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 совершенно, совершенно, ничего не осталось несделанного 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 выгорел, пламя угасло.

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 "все, что в огне" редуцируется к шести органам чувств. В обоих случаях вектор редукции направлен к микрокосму сознания, к индивидуальной психике с ее сенсорными аппаратами. 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 объектами и модальностями). Это измерение, которое, опять условно, я называю измерением чистой ментальности, вторично по отношению к контактам органов чувств 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, квази-онтологическому, 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 "квази-онтологическим", 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 квази-онтологичности 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 рожденья своей чистой жизнью, сделав то, что было должно сделать и выполнив все должное быть выполненным ... и не Пробужденный, 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 квази-онтологией "Не-Я" и крайне сокращенной феноменологией сознания, лишённого "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

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

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 трех 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 *un fait 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. ВЗАИМОУСЛОВЛЕННОЕ 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 обусловлено 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 невозникновение 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".

СЕМИНАР IV

КАК ВСЕ ЭТО ВОЗНИКАЕТ?

Ответ на этот вопрос и дается в четвертой проповеди о взаимообусловленном Возникновении. Но опять, что такое "это все", которое возникает? Это двенадцать условий всего феноменального

существования, двенадцать *нидан* (P. и Skr. *nidāna*), обуславливающих друг друга и обусловленных друг другом. Но как, в каком порядке он 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 Взаимообусловленном Возникновении с *неведения*. Выделим четыре основных момента в нашем рассмотрении.

Первый момент – само понятие "неведения", как оно дано в этом тексте (который, согласно квази-хронологической 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. Но идея "неведения" нетривиально не только как некий философский *tour de force* в отношении давно принятых и распространившихся к тому времени в Северной Индии идей и представлений. Ведь действительное нетривиальное должно иметь 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. Я также считаю, что именно введение понятия "неведение", должно было сыграть решающую роль в такой смене парадигмы. Я думаю, что философская странность этого понятия прежде всего в том, что оно является не только неопределенным в отношении фактора своего возникновения, но и принципиально неопределимым; ибо хотя неведение 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 технически 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 образуют 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, 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 пытаюсь все-таки найти ответ на наш последний вопрос "что не ведает?", заметим, что *санскары* –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 *санскары* 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 не ментальному. 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 видеться 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 само 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 Skt. *rūpin*), тогда как сознание стало именоваться "бесформенный", "бестелесный" (P. и Skt. *arūpin*). То, что сознание в четвертой *нидане* называется "имя" (P. и Skt. *nāma*), 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 *нидане* ни сознания, ни формы, взятых в отдельности, но только их обоих, взятых в паре или "связке".

Пятая *нидана*, шесть сфер органов чувств (Р. 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, слухи 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 19-го – начала 20-го века. Правда, здесь есть одно существенное различие: Взаимообусловленное Возникновение не допускает временной бытийности, онтологичности, без которой европейское научное мышление с 16-го до начала 20 века просто немыслимо. 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 пойдём 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 Skr. *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). Оно ни положительно как страсть или любовь, ни отрицательно как ненависть или отвращение. Будучи главной причиной страдания, оно обладает тремя особыми чертами, которыми эмоции не обладают. Во-первых, эпистемологически алчба – это апостериорное синтетическое понятие, которое не может быть ни эмпирически 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, не только в том смысле, что 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 потенциальностью, 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. *pinabbhava*, Skr. *punarbhava*), 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 данным рождением, т.е. данная смерть, или будущее другого рождения и, соответственно, другой смерти) 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, рожденьях 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 мир⁷. 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 понимают страдание и условия его возникновения и знают как это страдание прекратить. И ведом им Путь к прекращению страдания. И достигают они освобождения сознания посредством мудрости. И могут они положить конец становлению и не продлевают 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, привязанность, 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 бродят 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*, *синергий*, *санскар*, из которых возникает любое страдание. Только полным бесстрастным прекращением этих *синергий* страдание перестает возникать. Учитель сказал: "Страдание во всех его формах и разновидностях обусловлено *санскарами*. С прекращением возникновения *санскар* никакое страдание не может возникнуть. Прекращение этих *синергий* достигается их тотальным уравниванием⁸ 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 рождаться 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 созерцанию *усилия*¹². 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, что 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: "Одна интуиция – в бесформенном¹⁷ больше спокойствия, чем в том, что имеет форму. Другая же интуиция, 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: 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.

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 несуществующей. 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 оговорку 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 **α**): "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 Виттгенштейном) плюс универсальный модус "как". Пример такого типа (я его условно обозначаю буквой **β**): "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 заменяется на термин, обозначающий специальную йогическую процедуру. Примером такого типа, обозначенного здесь буквой **γ**, 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 γ придают буддийским философским текстам йогический характер и, по существу, делают буддийскую философию йогической философией.

Первая часть текста V содержит повторение темы Взаимообусловленного Возникновения (См. IV) с той только разницей, что сейчас все *ниданы* интуитивно созерцаются в их двухаспектности "возникновения-невозникновения". При том, 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 забывают, 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 сложнейший 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 Взаимообусловленного

Возникновения значит его отмену для знающего, как бы исключение знающего из системы мироздания, в основании которой лежим первая *нидана*, *неведение*. Отсюда один шаг до общей концепции негативной онтологии знания в буддийской философии, а именно, что знание 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 В, 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 известном высказывании Будды "все живые существа существуют, только будучи поддерживаемы пищей"; смысл «пищи» буквальный, грубо говоря, физической. Но в таком его высказывании, как "сознание – это пища для возобновляемого становления, для новых рождений", смысл «пищи» будет метафорическим или, опять же грубо говоря, 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 подходящий 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, исключая 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 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, также 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, докватического 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 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 продолжают 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, невозникающим 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 концепция, известная как "условия человеческого существования", обязательная для каждой современной (и постмодернистской тоже) антропологии, 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).

¹ Dhammacakkaravattana (samyutta-nîk^āja, 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* (Skr. *Dharma*, P. *Dhamma*) с заглавным "Д" означает "Учение Будды". *Колесо* (Skr. *sakra*, P. *sakka*) 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*, Skr. *evam mayā s^ṛutām*) – стандартное начало каждой буддийской *сутры*. Оно указывает на то, что слова Будды изначально воспроизводились устно (P. и Skr. *buddhav^acana*). В то же время, такой зачин подчеркивает аутентичность этих слов в устной передаче учеников и учеников учеников Будды.

³ "Господь" (P. *bhagav^ā*, Skr. *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*, Благослованный, а не *The Lord*).

⁴ "Монах" (P. *bhikhu*, Skr. *bhik^su*) обозначает здесь не просто отшельника, живущего подаянием, но, прежде всего, члена буддийской общины аскетов.

⁵ Это слово (P. и Skr. *anta*) также означает "предел", "граница" и "конец".

⁶ "Отшельник" (P. *pabbajita*, Skr. *pravrajita*) – наиболее общий термин, обозначающий аскета, который навсегда ушел из семейной и мирской жизни.

⁷ "Плотское удовольствие" здесь означает удовольствие (P. и Skr. *sukha*), получаемое от удовлетворения чувственного желания (P. и Skr. *k^āma*). *Kāma* – самый общий термин, обозначающий чувственность и чувственное желание.

⁸ "Вульгарный" здесь обозначает "обычный", "простонародный" (P. *pu^ṭhujjana*, Skr. *prthagjana*) и имеет подчеркнута пейоративный смысл.

⁹ "Неблагородный" (P. *anariya*, Skr. *an^ārya*), прежде всего, в смысле "простонародный", "ординарный".

¹⁰ "Неблагоразумный" (P. *anatta*, Skr. *anartha*) 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. *cakṣu*), 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" (P. *abhinna*, Skr. *abhijñā*). Такое знание не основано на чувственном восприятии и его органах.

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

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

¹⁷ "Путь" (P. *patipada*) – тот самый "один путь", знанием которого обладал Будда.

¹⁸ Здесь, как и в начале проповеди, "благородный" (P. *ariya*, 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 памяти, направленном из 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. *sacca*, Skr. *satya*) понимается здесь в специфически буддийском смысле, то есть, в смысле "Благородной Истины".

²⁴ В этой сутре "Страдание" (P. *dukha*, Skr. *duhkha*) 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. *sannā*, Skr. *sañjñā*); (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 "жажды" или "алчбы" (P. *tanhā*, 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. *paṇobhavika*).

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 "Культивируванный" (P. *bhāvita*) – специальный йогический термин, обозначающий способность и умение в "визуальной медитации" (P. *bhāvana*).

³⁶ "Тремя аспектами знания" являются: (1) Знание о чем-либо "как оно есть" (P., Skr. *yathā bhūtam*), в каком 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*), сотворенным 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 ведические 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 вселенной.

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", "примета" (P. *lakkhana*, Skr. *lakṣana*), здесь это понятие 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, пр.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. *ajjhata*, S. *adhyātma*) – относящийся к органам чувств, эмоциям, восприятию и сознанию.

⁴ "Грубый" (P. *thūla*, Skr. *sthūla*) 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 буддической 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, пр.43.

⁸ Буквально, "притоки" (P. *āsava*, Skr. *āṣrava*) 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.

¹ *Ādittipariyāya-sutta* (*Samyutta-Nikaya*, 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 (Р. и Skr. *rūpa*), различимые зрением. В этом же смысле говорится о слуховых, осязательных, умственных и так далее 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" (Р. *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" (Р. *dosa*, Skr. *dveṣa* **КАК ЭТО ПИШЕТСЯ НА САНСКРИТЕ ТОЧНО???**) является главной негативной силой ума.

⁸ "Заблуждения" (Р. 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" (Р. и Skr. *kāya*) считается органом осязания.

¹⁰ "Ум" (Р. *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 Благодородный здесь фигурирует в терминологическом смысле, т.е. либо как Пробужденный (познавший Четыре Благодородные Истины), либо как *Архат* (полностью освободившийся от всех скверн и помрачений).

¹⁴ См. I, прим.36.

¹⁵ "Скверна" здесь – одна из конкретизаций понятия "умственный приток" (См. II, прим. 8). Умственные притоки – это помрачения ума, главными из которых являются: (1) чувственное наслаждение, чувственная любовь (Р. и Skr. *kāma*), (2) спекулятивные идеи, концепции и точки зрения (Р. *ditthi*, Skr. *dr̥ṣṭi*), "алчба бытия" (Р. и Skr.

bhāva) и "неведение" (P. *avijja*, Skr. *avidjā*). Освобождение от всех притоков является основным условием архатства.

¹ Mahāvagga, 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). "Взаимообусловленное 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. Повидимому, как специальный термин «Совершенно Пробужденный» противопоставляется *бодхисаттве*, потенциально пробужденному или Будде в одном из его прежних рождений.

³ Это – стандартная йогическая поза (по-видимому, и для небуддийских 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. *pratītya*) 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. *sankharā*, Skr. *samskāras*) – 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. *nāmarūpa*) – понятие, означающее как бы обе стороны индивидуального существования, психическую и физическую (телесную), мыслимые как одно психофизическое целое.

¹¹ "Сфера органов чувств" (P. и Skr. *āyatana*) каждого из шести органов: 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", "опору" 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 обозначает буддийскую йогу в целом.

²² *Брахман* (P. *brāhmaṇa*, Skr. *brāhman*) здесь – не брахман в смысле древнеиндийский жрец или член одной из брахманских каст, а необыкновенная личность, одаренная мудростью, тот, кто знает Учение Будды, великий буддийский йог.

²³ "Причина" (P. и Skr. *hetu*) здесь почти синонимична "тому, что обуславливает", а "причинность" – "обусловленности".

²⁴ "Невозникновение" (P. и Skr. *nirodha*) здесь синонимично "прекращению". См. I, прим. 32.

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*, Skr. *kuśala*), «неблагие» (P. *akusala*, S. *akuśala*) и «неопределенные» (P. *avyākata*, Skr. *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 Skr. *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*, Skr. *drṣṭa*), 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. *kāmvacāra*) вселенной, но обретет свое следующее рождение в Высшем Небе, где и достигнет состояния архатства. Ибо в данном рождении это существо освободилось от уз алчбы, но не от уз становления.

⁸ «Уравнивание» (P. и Skr. *samatha*) – особая йогическая процедура, ликвидирующая все различия между *санскарами* и, соответственно, между всеми активными 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. *duḥkha-ksaya*) не является синонимичной «прекращению возникновения страдания».

¹¹ См. I, прим. 20.

¹² Усилие здесь предполагает напряжение психофизиологического организма, создающееся вследствие резкого усиления *синергий*, *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. *manosañcetanā*) 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 энергетики 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. *arīpa*) 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 фазы созерцания, 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, прошедшие эти фазы.

¹⁸ Букв. "ложная дхарма" (P. *mosadhamma*).

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», при том, что последний понимается в смысле совокупности пяти агрегатов индивидуального существования, *скандх* (см. I, пр. 25).

²¹ «Всепомнящий» – это пробный перевод чрезвычайно труднопонимаемого йогического термина (P. *sata*, Skr. *smrta*); 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