



А.В. Парибок

БУДДИЗМ МАХАЯНЫ

КУРС ЛЕКЦИЙ



А.В. Парибок

БУДДИЗМ МАХАЯНЫ

Курс лекций

Философский факультет СПбГУ

2009

УДК 294.3
ББК 86.35
П 18

Парибок А.В.

П18 Буддизм Махаяны: Курс лекций. СПб., 2009. 321 с.

ISBN 5-2345-6789-1

В данном издании содержится 14 лекций из курса Буддизм Махаяны, прочитанных А.В. Парибок на философском факультете СПбГУ в I семестре 2008 г. Первая и тринадцатая лекции набраны с конспектов Е.Бушуева, остальные с аудиофайлов.

Содержание

Лекция первая

- Различие старой школы мудрости и Махаяны 8
- Исток Махаяны 9
- Три тела Будды 11

Лекция вторая

- Типы личности в старом буддизме и Махаяне 13
- Бодхичитта 14
- Переводы понятия «бодхичитта» 15
- Виды бодхичитты 15
- Махаяна — соединение сострадания и мудрости 16
- Четыре брахмавихары — исток бодхичитты 19
- Этапы пути в старой школе и Махаяне 22
- Первая ступень — дана-парамита 24
- Вторая ступень — шила-парамита 26
- Третья ступень — кшанти-парамита 27
- Четвертая ступень — вирья-парамита 28
- Пятая ступень — дхьяна-парамита 29
- Два корпуса махаянских сутр 30
- Переход от созерцания к мудрости 30

Лекция третья

- Шестая ступень — праджня-парамита 35
- Седьмая ступень — упая-парамита 37
- Восьмая ступень — бала-парамита 40
- Девятая ступень — пранидхана-парамита 41
- Десятая ступень — джняна-парамита 41
- Сансара и нирвана в старой традиции и в Махаяне 42
- Задачи и онтология Хинаяны 44
- Задачи и инструментальное отношение к онтологии в Махаяне 45

- Виджнянавада и мадхьямака 49
- Созерцание, быт, диспут 50
- Философские убеждения и образ жизни 53

Лекция четвертая

- Путь и религия — две стороны Махаяны 55
- Сущность религии 59
- Сансара — нирвана — чистые земли 63
- Двусмысленность в иконографии и в мифологических представлениях 65
- Лотосовая сутра 68
- Обоснование аутентичности махаянских сутр 69
- Лотосовая сутра (продолжение) 71
- Махаяна как упая 72

Лекция пятая

- Лотосовая сутра (продолжение) 79
- Обоснование существования разнообразных учений в буддизме 82
- Особенности построения текста в махаянских сутрах 84
- Чтение махаянских сутр как практика 86
- Дхарани 87
- Махаянские философские сутры 91

Лекция шестая

- Три запуски колеса Учения 97
- Нитарта и нейарта 100
- Сутры второго поворота 103
- Символы 104
 - Низкий мираж 106
 - Сновидение 107
 - Отражение 111
 - Колдовское представление — майя 114

Лекция седьмая

- Символ «симулятор» 121
- Понятия, важные для праджня-парамиты, в ранних источниках 123
- Протомадхьямаковские рассуждения в «Вопросах Милинды» 124
- Обыденное сознание и мышление аристотелевского типа 125
- Вещи внешнего мира не самосуци 126
- Вещи — часть человеческой деятельности 127
- Понимание и переживание того, как я устроен «Мула мадхьямака карика» — углубление философских идей, представленных в ранних сутрах 130
- «Возражения». Два аспекта речи 134
- «Мула мадхьямака карика» — критическое исследование предшествовавших мадхьямаке философских позиций 136
- Характеристики пратитья самутпады 138
- Прапанча 139
- Филосовский анализ движения в мадхьямаке и у элеатов 141
- 142

Лекция восьмая

- Символ «пузырь на воде» 146
- ММК. Глава II. «Критическое исследование движения»
 - Предварительные пояснения: компоненты движения, формулировка движения, частичное рассмотрение 147
 - Траектория 148
 - Шевеление 153
 - Фраза, которая соответствует положению дел 156
 - Ходок 158
 - Реальное начало и конец движения 166
- Текст мадхьямаки — интеллектуальная проекция абсолютной реализации 168
- Таттва 169

Лекция девятая

- ... 173
- Сватантрика и прасангика 175
- Осмысление мира и выход из онтологий 178
- Действительность и реальность 182
- Свабхава и сварупа 190

Лекция десятая

- Трудности перевода 200
- ММК. Глава I. «Критическое исследование причинности»
 - Одна парикша 201
 - Пратья и бхава 201
 - Стих 1. Возникновение сущего 203
 - Стих 2. Четыре пратьяи 205
 - Свабхава и парабхава 207
- Аналитическое созерцание 208
- ММК. Глава I. «Критическое исследование причинности» (продолжение)
 - Свабхава и парабхава (уточнение) 210
 - Действие факторов 211
- Ролевая игра по разным концептуальным схемам 215

Лекция одиннадцатая

- Две школы виджнянавады 217
- Основные тексты школы, следующей сутрам 220
- Основные тексты школы, следующей рассуждениям 224
- Проблема авторства в индийской философии 227
- Разбор «Вимшатики» 229
 - Три мира — только акты сознания 229
 - Схема самоубеждения 230
 - Пространственно-временной и прочий порядок при отказе миру в реализме 230
 - Несуществование атомов 233
- Непредельность истинной схемы в индийском диспуте 237

Лекция двенадцатая

- Разбор «Вимшатики» (продолжение)
 - Схема построения текста 239
 - Реальные предметы и функция 241
- Цепочечное обсуждение 242
- Теории и программные философии 244
- «Вимшатики» (продолжение)
 - Отсутствие мучителей в аду 247
 - Атомы 250
- Трудность виджнянавады: наличие замкнутых миров 251
- Логика рассмотрения тезиса 256
- «Вимшатики» (продолжение)
 - Согласованность позиции виджнянавады со Словом Будды 258
 - Преимущество виджнянавады 262

Лекция тринадцатая

- «Тримшика» 264

Лекция четырнадцатая

- Суперсимметрия в мандале 267
- Манас и мановиджняна 270
- Четыре клеши, связанные с манасом 274
- Как философия становится йогой: снятие объективации 278
- Как происходит развертывание опыта без реальных объектов 281
- Отсутствие манаса 284
- Виджняна, читта и чайтта в старой Абхидхарме и в виджнянаваде 285
- Обоснование введения понятия алая-виджняна 288

Приложения

294

Лекция первая

- Различие старой школы мудрости и Махаяны
- Исток Махаяны
- Три тела Будды

Различие старой школы мудрости и Махаяны

1. Набор канонических текстов (очень много новых специфически махаянских текстов, к которым представители старой школы мудрости относятся с подозрением, сомневаясь в их подлинности).

2. Разное понимание Будды, Дхармы и Сангхи (махаянисты считают, что понимают три данных аспекта глубже).

3. Социальное положение представителей традиции.

В старой школе мудрости монахи и монахини реализуют на себе буддийское учение, тогда как миряне в меру своих возможностей копят заслуги, заранее предполагается, что в этой жизни им не выйти из сансары, нужно родиться монахом или монахиней. Наряду с хинаянскими монахами появляются бодхисаттвы. Китайские буддийские паломники V-VII вв. н.э. Фа Сянь и Сюань Цзан писали, что в некоторых монастырях весьма успешно уживаются махаянисты и представители старой школы мудрости, при этом, хотя они следуют одной Винае, конечно, полного единства во взглядах нет.

4. Ранний буддизм — чисто йогическая традиция, где нет места ритуально-культовым практикам и сакрализации Бхагавана Шакьямуни; в Махаяне же все это появляется в результате конвергенции с простыми среднестатистическими слоями населения.

5. Философия и практика. Если философско-психологические традиции старой школы мудрости скорее тяготеют к реализму, то махаянские — к субъективному идеализму (идущему от Беркли,

на него кое-чем похожа йогачара; конечно, нет ничего сходного у буддийской философии и идеализма Платона, провозглашающего наличие мира идей, которые не суть вещи).

Для старой школы мудрости Махаяны — новая традиция, появившаяся позже раннего буддизма. Адепты же Махаяны рассматривают её как изначальную традицию.

Исток Махаяны

Для старой школы мудрости Бхагаван Шакьямуни — основатель и возобновитель традиции (он ее не создал, а открыл, тогда как Будды появлялись и до него). Будда понимается как освободившийся от сансары, преподающий набор методов по освобождению от сансары, йогины реализуются — становятся архатами. Тем не менее, в старой школе мудрости не уделяется достаточного внимания тому, что *Будда, в отличие от всех своих учеников, даже ставших архатами, существенно отличался своими индивидуальными способностями: он предельно хорошо понимал других людей, обладал гениальным педагогическим талантом, умел производить мощное впечатление на других людей (Будда этому не учил, но у него это было!!!)*. После смерти Бхагавана осталось его Учение, в частности, видимо, Абхидхарма должна была заменить ушедшего в паринирвану Будду. Так, одна из школ раннего буддизма — вайбхашика (основатель — Васумитра) — «разъяснение, описание». (Название происходит от названия большого и малого комментария на Абхидхарма-питаку — Вайбхаша.) Вайбхашики ставили на первое место штудирование трактатов, тогда как саутрантики (первый философ данной школы — Кумаралата, или же Кумаралабха) не признали Абхидхарма-питаку словами Будды (что сделали вайбхашики); саутрантики опирались исключительно на Сутра-питаку (считали словами Будды только сутры). Саутрантики считали, что знать трактаты недостаточно, необходимо знать слова Будды, т.е. сутры.

Поделившись на мужскую и женскую (что произошло еще при жизни Будды), Сангха становится более хрупкой в социальном плане — на это обращал внимание и сам Будда.

Приблизительно через 500 лет после паринирваны Будды Шакьямуни обретение освобождения от сансары становится все более сложной задачей. Стало хуже получаться практиковать предписанные методы, они стали выцветать и стареть. Чтоб восстановить всю систему психической деятельности, нужен живой пример, каким и был Будда для монахов (все его ученики достигли плода архатства!). Психотехника же, осуществляемая сугобо по текстам, стала приносить не столь продуктивные плоды, как раньше, а значит, хорошие тексты особо не спасают положение, это стало тревожить людей. Именно тогда было обращено особое внимание на то, что Будда существенно отличался от всех остальных учеников по своим индивидуальным способностям, значит, на это есть свои причины, значит, если у остальных архатов таких способностей нет, Будда следовал не совсем тому пути, которому он учил архатов. Тот путь, которому Будда следовал сам, — это и есть Махаяна, великий комплекс методов.

От правильного следования Учению Будды можно стать архатом, от практики Махаяны, которую осуществлял сам Будда, можно стать таким же Буддой, как сам основатель буддизма, с такими же уникальными индивидуальными способностями. Сам Будда учил кое-чему попроще — как стать архатом, но не учил тому, как стать таким же, как и он. Конечно, то, чему учил Будда, — часть Махаяны, но лишь часть. Именно поэтому то, чему учил Будда, чему следует старая школа мудрости, было названо махаянистами Хинаяной («второразрядное» средство передачи); сами практики старой школы мудрости, Учения Будды (но не Махаяны!), себя так, конечно, не называли.

Махаянский мыслитель V в. Асанга на основе вышесказанного пришел к выводу, что Махаяна генетически перее Хинаяны, так как сам Будда следовал именно Махаяне.

Будда (в широком смысле слова) — наставляющий в учении по выходу из сансары. Если у его учеников это получается, — наставник действительно Будда. Помимо этого критерия, есть еще два, способствующие первичной идентификации личности как Будды:

1. Рупа — образ личности, производящий огромное впечатление внешними качествами, такими как голос, осанка и т. д.

2. Дхарма — сильное интеллектуальное впечатление от учения, которому наставляет данная личность, или от текстов, в которых содержится это учение.

Три тела Будды

Санскритское *кауа* — «тело, организм», но данное слово неприменимо, например, к мертвому телу.

При жизни Бхагавана Будды были и рупа-, и дхармакая, тогда как после его смерти осталась только дхармакая. Дхармакая не была изобретена Буддой, она была им открыта — она вне времени и пространства. Махаянисты утверждают, что рупа- и дхармакая — это не два первичных индикатора Будды, это два аспекта тела Будды. Таким образом, исторический основатель буддизма оказывается не чем иным, как дхармакаей, приравненной к конкретному историческому этапу индийской культуры (т.е. рупакая, доступная индийцам того времени, понимаемая ими).

По учению Махаяны, представители старой школы мудрости реализуют лишь дхармакаю, но не осуществляют рупакаю — они не становятся Буддой (не могут столь талантливо наставлять учеников, производить столь эффективное впечатление).

Итог Хинаяны — дхармакая.

Итог Махаяны — и дхармакая, и рупакая.

Существуют три тела Будды: дхармакая, нирманакая (тиб.: тулку), самбхогакая. Из них нирманакая и самбхогакая — два варианта рупакаи.

Нирманакая — форма Будды (рупакая), доступная для восприятия сансарных существ (пример — исторический Будда).

Самбхогакая (самбхога — «совместное пользование», один из терминов для совместного отношения, в том числе и для секса, хотя здесь данная коннотация отсутствует) — форма Будды, проявляющаяся для последователей Махаяны очень высокого уровня; в этой форме Будда преподает то, что простым людям не понять, — это облик дхармакаи для продвинутых.

Два компонента проявления самбхогакаи:

1. Нисходящее сострадательное движение дхармакаи для тех продвинутых йогов, которые хотят стать Буддой.

2. Восходящее движение продвинутых йогов, которые хотят стать Буддой.

Функции тел Будды:

1. Дхармакая — бытие Будды для Будды, дхармакая едина.
2. Нирманакая — бытие Будды для сансарных существ (их много, они разнообразны, все зависит от того, кому они преподают).
3. Самбхогакая — бытие Будды для бодхисаттв высокого ранга.

Будда — реализовал путь бодхисаттвы, наставляет сансарных существ.

Бодхисаттва — еще идет по пути Махаяны, но уже наставляет сансарных существ (уже живет не для себя, а для других), также совершенствуется в практике по достижению уровня Будды, чтоб еще лучше и искуснее наставлять живых существ.

Sthaviravada/Тхеравада (пали) — это сохранившаяся часть раннего буддизма, но не весь ранний буддизм в целом.

Лекция вторая

- Типы личности в старом буддизме и Махаяне
- Бодхичитта
- Переводы понятия “бодхичитта”
- Виды бодхичитты
- Махаяна — соединение сострадания и мудрости
- Четыре брахмавихары — исток бодхичитты
- Этапы пути в старой школе и Махаяне
- Первая ступень — дана-парамита
- Вторая ступень — шила-парамита
- Третья ступень — кшанти-парамита
- Четвертая ступень — вирья-парамита
- Пятая ступень — дхьяна-парамита
- Два корпуса махаянских сутр
- Переход от созерцания к мудрости

Типы личности в старом буддизме и Махаяне

Мы с вами остановились на фигуре бодхисаттвы, новом образцовом типе личности, не совпадающем с фигурой ученика Будды, слушателя Будды, характерного для древнего буддизма.

В старом буддизме те, кто принадлежит к Учению, — это либо сам Будда, либо его ученики, которые именуются шраваками (приятно

удивляет сопоставление этого названия с термином пифагорейской традиции «акузматика», «слушатели»).

В Махаяне шраваками называются последователи Хинаяны. Кроме шравак существуют бодхисаттвы и еще те, которые своим умом достигли того же, что и шраваки, только без посторонней помощи, и никому не сказали. Эти называются Будды для самих себя, «сами собой для себя пробудившиеся», на санскрите — пратьека-будды.

Шраваки — это те, кто сам не смог [пробудиться], сделал это с посторонней помощью, и необязательно кому-то помогает, а если и помогает, то только таким же, как он.

Дальше — пратьека-будда. В старом буддизме под этим термином понимались те, кто смог выйти из сансары до буддизма (признается, что это возможно, бывало такое), но научить никого не мог или не хотел.

И наконец, те, кто идет путем Махаяны, — это и будут бодхисаттвы.

Шраваки и бодхисаттвы — это разное.

Бодхичитта

Что делает бодхисаттву бодхисаттвой? Бодхичитта.

«Читта» сохраняет общее значение «воли» к чему-то. Бодхичитта — это читта, главным, фундаментальным, фоновым, неизменным объектом которой будет бодхи, т.е. Пробуждение.

Читта, как событие психической жизни или психика как процесс, у обычного человека направлена на поддержание себя, т.е. на воспроизводство сансары. На фоне этого человек разрабатывает любые свои цели (человек или лягушка). А *бодхичитта — это тоже психический процесс, но у него фундаментальный пласт такой, что цель — не воспроизводство себя, т.е. сансары, а Пробуждение.*

И поскольку это фундаментальный пласт, это не надо понимать так, что на сознательном уровне очень хороший человек решает: вот стану-ка я Буддой, — что наверняка имеет место у того, кто бодхисаттва, согласно этому понятию, но бодхисаттва далеко не всегда будет думать: да стану я Буддой, — когда он ест, пьет, гуляет и т.д., потому что иметь постоянно такую сознательную цель — это какая-то психопатология. У него просто другая натура. На эту природу меняется на-

тура сансарного человека. В некоторых махаянских текстах событие, когда эта натура меняется, называется «переворотом в основании» (*аширая паравритти*). В той мере, в которой это происходит, — это заметный этап в карьере бодхисаттвы.

Переводы понятия “бодхичитта”

Некоторые переводы совершенно бессмысленные. Например, «просветленная мысль». У учеников бурятского ламы Дандарона было в ходу такое выражение. Я прообщался с ними года два, прежде чем понял, что это бодхичитта.

Иногда это переводится как «мысль, устремленная к Пробуждению». Но это не мысль! Это *психическая натура*, это совсем не мысль. Об этом совершенно необязательно думать.

Вот в той мере, в какой это есть в сознании, это, по-моему, лучше всего передается «*волей к Пробуждению*». Это не частное хотение, поскольку предприятие стать Пробужденным — значительное, а никакие большие долговременные предприятия без воли не осуществляются. Если хорошо читать пропагандиста дзен-буддизма Судзуки, то это, конечно, именно «воля», в отличие от разных похотений и желаний, которые только и есть у сансарных существ. Желания у бодхисаттвы тоже есть, но у него есть еще и воля. Это некоторый предел воли. Это, конечно, подобно тому, что называл абсолютно благой волей Кант. Это такое устройство носителя воли, что само знание о том, что что-то хорошо, вызывает желание это сделать (медленно или немедленно — это уже зависит от эмпирических обстоятельств; т.е. нет препятствий к желанию, волеию сделать что-то, если это понято как хорошее).

Виды бодхичитты

Бодхичитта понимается не единообразно, не как нечто неизменное, в ней различают виды. Главные виды таковы: бодхичитта *сентиментальная (уповающая)* и бодхичитта *действия*. И то и другое — варианты *неокончательной бодхичитты*. Шантидева в своем

творении Бодхичарьяаватара говорит, что они отличаются так же, как желание идти и собственно ходьба. Если у человека есть искреннее желание: стану я Буддой на благо всех, — то это такой вот цыпленочек, я бы сказал, еще невылупившийся бодхисаттва, потому что есть это желание, потом оно может смениться другим желанием. И вот откуда у него есть это желание, у него есть малюсенькая бодхичитта. Но от желания, как известно, путь не проходится, его можно только начать. Вот когда начинаются действия, тогда это называется бодхичиттой действия.

И то и другое — неокончатальная бодхичитта, или относительная, т.е. имеющаяся в процессе, которому есть куда развиваться, у которого есть тенденция. А *окончатальная бодхичитта* — это та, которая есть вполне у Будды, и это не действие, и не бездействие, а это понимание (праджня). Бодхичитта как предельное понимание природы реальности — того, что бывает, — и она получается в результате практики, тренировки, упражнений в неокончатальной (относительной) бодхичитте. Это будет праджня.

Махаяна — соединение сострадания и мудрости

С введением понятий относительной и окончательной, т.е. абсолютной бодхичитты (в логическом смысле абсолютная, т.е. не сама по себе, а в смысле «после относительной», наиподлиннейшая) — с помощью этой пары махаянисты осмыслили то, что Махаяне предшествовало, и утверждали, что в старой школе делался исключительный упор на практику праджни (есть в старом буддизме некоторые упражнения, направленные на переделку себя, но преимущественно господствуют упражнения, которые не переделывают, не делают вместо чего-то одного что-то другое, а направлены на выяснение того, что и как есть, а это и есть функция праджни). Махаянское теоретическое утверждение таково: в рамках такой программы достигается не вся, а ограниченная праджня. Уточним: человек понимает в режиме реального протекания подлинность бытия, происходящего с ним тут, но тем самым он необязательно понимает то, что происходит с другими. А *реальность включает в себя душевный, психический сознательный опыт других существ*. Т.е. это неполнота праджни, хотя и праджня. И второе утверждение: происходит это

потому, что в старой школе явно недооценивался аспект относительной бодхичитты. А если мы возьмем только относительную бодхичитту и спросим себя с махаянской позиции, к чему она приводит, то ответ будет такой: она дает замечательнейшие результаты, не выводящие за пределы сансары. Т.е., следуя только относительной бодхичитте без праджни, можно идти от одного счастья к другому, можно попадать с одних Небес на другие и все, а Буддой не станешь. Или, если воспользоваться не очень строгими, но, возможно, понятными словами из западной цивилизации: *следование только относительной бодхичитте — это путь только святости. А следование согласно старой школе — это путь только мудрости. А соединение и того, и другого — это специфика Махаяны — и святости, и мудрости в слеплении друг с другом.*

Если мы посмотрим образцовые культурно стилизованные описания жизни каких-нибудь христианских святых и предложим это махаянистам, они скажут, что эти люди достигли замечательных успехов в деле тренировки относительной бодхичитты. Совершенно ясно, что так. А если посмотрим не только на деяния, то они могут сказать: то ли у них вовсе нет, то ли кое-где только проклевывается бодхичитта окончательная. Или, если, допустим, с позиции мадхьямика совершить чудовищное усилие и перевести некоторые вещи из Гегеля, то они скажут, что это хорошая мадхьямака, человек, наверное, большой мастер в абсолютной бодхичитте. Но Гегель не был святым человеком, он был (...) обыватель и профессор.

Иначе относительная бодхичитта получает другое название — *сострадание, милосердие (каруна)*. В индийских текстах в зависимости от требования размера (можно, например, в стихах писать) могут содержаться любые синонимы: вместо «каруна» могут писать (...), а эти слова означают просто «жалость». Но не надо обманываться: в русском слове «жалость» содержится взгляд сверху вниз. В индийском языке «каруна» может так употребляться в бытовом смысле: *махаянист, которого обстоятельства угнетают, принижают, жалеет своего мучителя, угнетателя, — и в этом смысле это каруна (жалость), это часть его тренировки, — потому что он понимает, что тот ведет себя так поганно, что закон кармы приведет этого мучителя к очень плохим последствиям, и это вызывает у него сострадание.* Это уже взгляд не сверху вниз, не снизу вверх, а внепространственный, вне вертикального измерения взгляд. И это существенно.

И вот воззрение, которое нужно назвать доктринальным (оно может развиваться и развивается в философских трактатах), но его встречают как элемент, как стихию махаянского взгляда на жизнь (вне времени и вне пространства). Что такое Махаяна как таковая? — Это две половинки или два взаимодополнения (праджня и каруна), только в сочетании которых и получается махаянский путь. Это иллюстрируется так: как птица летит на двух крыльях, так и бодхисаттва идет через милосердие и мудрость совместно. Или еще более картинно, удивительно, говорится: Мара (аналог дьявола-искусителя) действует либо состраданием без мудрости, либо мудростью без сострадания. Т.е. дьявол — это не бес, который подсовывает тебе жратву, пьянку или голых баб. Это масштабный персонаж, (...) действует так.

Бодхичитта начинается в типичном случае как эмоциональная (...), как каруна, переживание, которая, однако, не будет элементом махаянского пути, а будет некоторым воздействием Мары, если к этому не присоединится переживание типа мудрости. Конкретный пример: тренировка или упражнение в самоотдаче (является популярной в большинстве духовных традиций — религиозных и не только, есть в том числе и в Махаяне), т.е. в охоте поступиться чем-то своим ради другого/других. Если к этому все сводится, то, с махаянской позиции, имеет место замечательная благая карма, которая созревает на Небесах. А путь на Небеса — это не махаянский путь. Махаянский путь — путь к Пробуждению. *Чтобы такое событие было частью махаянского пути, нужно, чтобы в некоторой силе была уже мудрость.* Она выражается в следующем: в момент совершения поступка (желательно) или после его совершения присутствует искреннее понимание, убеждение такого рода (сейчас я беру минимальное) — то, что вот сейчас я поступаю (и в этом смысле я морально замечателен) и поступаю ради вас (а вы, следовательно, не морально замечательные, а просто вам это очень надо, вам плохо очень пришлось), то вот это не сущностное определение меня как очень хорошего, а вас как нуждающихся в помощи, это случайное событие, а может быть, и наоборот, и вообще совершенно неважно, кто здесь кому помог. Это и есть постижение недвойственности, — а это и есть знак мудрости. Вот если оно есть, то это событие махаянского типа. Или добавим: *когда соответствующее хорошее действие произошло, нужно еще по-махаянски озаботиться тем, чтобы оно не оста-*

лось просто хорошим действием, опять же потому, что хорошие действия ведут на Небеса, а нам не туда. Нужно отказаться от результатов хорошего действия: вольной волею не принять дары сансары согласно закону кармы, решив, что пусть это будет всеобщее благо, пусть все станут Буддами. Если это искренне, то тогда у тебя не будет заслуг, ты себе дорогу на Небеса не проторяешь, а вместо этого ты идешь в сторону Пробуждения. И субъективный опыт показывает, что, если человек это умеет, то это вызывает у него мгновенную радость. Это исключительно приятное событие: отказаться, плюнуть на то хорошее, что я сделал, и не видеть в этом ничего особенного. Это субъективно приятное вызывает радость, которую нельзя смешать с удовлетворением от того, что я — хороший человек. Это разные вещи, хотя удовлетворение будет вполне справедливым.

Четыре брахмавихары — исток бодхичитты

Получим бодхичитту, исходя теоретически и логически из приготовлений, которые были произведены в старой школе. Это маленькое, но заметное исключение в наборе практик древних буддистов. Если в большинстве случаев выясняли, что сейчас есть со мной тут по истине, то кое-когда все-таки тренировали что-то вместо того, что уже есть. Это тренировка не ограниченных объектом, безмерных хороших душевных качеств. Эта четверка (я покажу, как из нее получается бодхичитта): *любовь (майтри), сострадание (каруна), сорадование (мудита), беспристрастие (упекша).*

Характеристики их следующие:

Каждому из этих аспектов, если их рассмотреть по дифференциальным признакам, абстрагируясь, присущи активность или пассивность (сострадание активно, радость же от чужих успехов — пассивна, делать-то ничего не надо; беспристрастие — пассивно, а любовь — активна). *Объект, от которого возбуждается сострадание, — это плохое положение дел у кого-то; объект, от которого возбуждается сорадование, — это хорошее положение дел; а в двух оставшихся случаях — это вообще не положение дел, а просто наличие существ (есть существа — пусть им будет хорошо! — это любовь; есть существа — они ничем не лучше один другого, — это беспристрастие).*

Теперь вообразим, как занимались люди этой старой тренировкой по старому образцу. Чтобы вырастить в себе, например, сорадование, надо обращать внимание на событие, когда у кого-то что-то удалось. Это специфический объект. *Надо почувствовать единство с ним* (заметьте: единство — это снятие двойственности, это некоторый аспект праджни, постижения), и от этого чтоб мне было хорошо. И наоборот, посмотреть, как тренируется беспристрастие: понять, что у каждого своя карма, без его согласия ничего не внедришь, и на этом успокоиться. Опять же это означает — равно отнестись, т.е. снять двойственность к хорошему и к плохому существам. Везде некоторый аспект снятия двойственности присутствует, это маленький элементик мудрости. Но в существенных чертах — разные объекты требуются для тренировки этого. Выйдете на Невский и вы увидите там объекты любви, сострадания, сорадования и беспристрастия; это наверняка так — народу много. Но если у вас есть задача тренировать одно из качеств, вы должны изменить свое восприятие и сфокусироваться на чем-то специфическом. Следовательно, и тренировка и результат тренировки будут некоторым специфическим состоянием, которое может сменяться другим состоянием. Например, сорадование сменяется состраданием. А если тренировать эти четыре аспекта в связке, переходя от одного к другому, то получается вот что:

1. (Очень важное!) Человек, конечно, понимает, не так, как сейчас, умом (мы понимаем вообще значительно быстрее, так сказать, «нутром»): *всегда постоянно в мире такое положение дел, что есть кого любить, к кому относиться беспристрастно, кого жалеть и чьим успехам радоваться*. Это неизменно.

2. *Факт: я не могу это делать одновременно, а только попеременно*.

А благодаря этой тренировке постепенно устраняется различие между искусственным и естественным, это становится второй натурой. Т.е. я, например, умею в себе возбуждать сорадование, или беспристрастие, или сострадание, — и это не так, как обстоятельства снаружи меня в согласии с моим воспитанием толкают к одному, другому и третьему, а вот что хочу, то и делаю; могу делать одно, второе, третье, как угодно. Отменяется то, что я подчиняюсь внешнему закону, испытывая какие-то хоро-

шие чувства. Они не внешние, они спонтанны, они делаются моей натурой. Второе: объекты (например, людям хорошо — это один объект, людям плохо — другой объект) друг друга уничтожают, и *появляется возможность переживать сорадование и сострадание безобъектно*. Т.е. мир устроен так, что ему уместно сорадоваться и сострадать, а также относиться к нему беспристрастно. И вот *когда всякая специфика объектов, специфика пробуждающихся стимулов или ситуаций доходит в процессе тренировки до того, что эти частичные явления друг друга полностью нейтрализуют, то получается бодхичитта*. Это экзистенциальный тон переживания, в котором сплелись любовь с беспристрастным равным ко всем отношением, с сорадованием и с состраданием. И это есть непрерывно (а не то, что — то переживается, то не переживается). Вот я подчеркивал, что каждое из этих хороших качеств преходящее, потому что оно не совместно с другими, требует особого объекта, а *здесь интегральный объект — объект Бытия вообще, процесс моего бытия в мире с другими существами*. Вот *когда до этого доходят, это будет бодхичитта*. Путь тренировки бодхичитты — это совместный путь. Специальные методические подробности я не рассказываю, а беру только принципиальные вещи, которые к этому приводят. Получается сплав. И когда это есть, за рождается бодхичитта — настоящее намерение пойти.

В результате регулярной практики не каждое качество проявляется, а единство этих четырех свойств не пробуждается, а постоянно есть, и это и есть ситуация бодхичитты. Есть методика созерцания, самоуговоров, разумных рассуждений с переключением на хорошие чувства — рано или поздно это получится, но неизвестно, когда, но вобщем выходит.

И на этом уровне бодхичитта (схоластические тибетцы это хорошо разобрали) становится безобъектной. У сострадания есть объект (вот старушонка с клюкой), и у сорадования тоже (дочка вышла замуж). А тут нет объекта. Если какое-то существо подсовывается, то оно озадряется светом бодхичитты, которая и без того есть у бодхисаттвы, натура у него такая. А натуру заметить... Если нужно, он ее заметит, а если не нужно, то он ее и не замечает. В этом смысле это уже вне сознания.

Бодхисаттва будет действовать в согласии со своей натурой настолько успешно, насколько он умный. Потому что сама эта тренировка

опирается на некоторую долю мудрости, умности, но я не говорил и, действительно, не вижу какой-то железной необходимости, что в процессе этого человек еще и умнеет. Ничего подобного! Он делается бодхисаттвой, а ума сколько было, столько и есть. *Тренировать ум надо отдельно*. Между прочим, это вообще самое большое горе — то, что можно натренировать все эти замечательные свойства, но ум все равно нужно тренировать отдельно. И, следовательно, плохой человек этим [тренировкой ума] тоже может заниматься. Это неприятно, но это так.

Ж: Вы считаете, что Будда, кроме того, что он видит мир (...), еще и просто очень умный человек, да?

АВ: Будда? Основатель? Ну, честно говоря, я тут не одинок. ☺

Ж: Ну, я понимаю... (...) Но ведь предполагается, что если человек Буддой стал, то значит умным стал...

АВ: Так я сейчас говорю о зарождении бодхичитты, это еще не Будда. Это человек стал бодхисаттвой. Бодхичитта относительная — настоящее желание идти. Это не то, что я думаю, что я хочу кому-то сделать благо, а на самом деле я хочу девушкам понравиться, и благо я буду делать исключительно в присутствии красивых девушек. Может быть такое. ☺ А вот я на самом деле хочу делать благо и поэтому я вообще не думаю ни о чем. В этом разница.

Ж: Значит, можно обладать бодхичиттой и быть дураком, получается... грубо говоря...

АВ: Ну уж больно грубо! Нормальным человеком, дураком все-таки не выйдет. Всякие есть углубления, усовершенствования, но не отменяли того, что Будда говорил с самого начала. А он говорил: "Я преподаю умным".

А что с неумными, — скоро мы выясним.

Этапы пути в старой школе и Махаяне

На этой стадии появляется бодхичитта. Вот это появление бодхичитты, желания идти, соответствует в Махаяне тому, что в Хинаяне было *вступление-в-поток* или *обретение слуха (сротапанна)*. Человек чувствует себя иначе.

Это начало этапов. В старой школе были три главных этапа — возвращение единожды в нынешний мир, мир плотной материальности; невозвращение и прижизненное архатство. В Махаяне этапов больше — не меньше десяти, потому что и цель значительно выше. И здесь появляется теория запредельных совершенств (парамита).

Хотя слово само было в древнем буддизме и была даже цифра десять в тхеравадинских текстах, но последовательность и набор не совпадают с тем, что есть в Махаяне. Из этих десяти этапов первый соответствует пути видения, а остальные девять — пути делания.

Напомню вам пятичленную схему из общего курса буддизма:

1. Сборы... (самбхара-марга) [накопление].
2. Приложение (прайога-марга).
3. Прямое усмотрение природы сущего, прямое усмотрение Четырех арийских положений. Этот этап мог быть мгновенным, мог происходить за 16 мгновений жизни сознания (даршана-марга).
4. Тренировка (бхавана-марга). Множество привязок, психических замутнений исчезает от самого факта предельно ясного сознания, потому что они с ним не совместны. А некоторые не исчезают, и тут надо тренироваться.

Ж: А еще раз объясните первые три.

АВ: Первое — это совершение хороших поступков, блюдение себя в быту. Дальше — прайога-марга — приложение. Проиллюстрирую на йоговском материале. *Человек долго старается наблюдать, что с ним, собственно, происходит (это я иллюстрирую в аспекте мудрости). Через некоторое время он может это применить так: он в реальном режиме времени, а не задним числом, замечает: «Сейчас у меня возник импульс, который испортит мне нынешний день». И тогда он может этот импульс отменить, когда он возник. Это уже этап приложения.* А вот если задним числом, то это обычный метод проб и ошибок или тычка.

После всего этого будет даршана-марга — усмотрение того, что есть. Дальше тренировка.

И последний этап, на котором уже не учатся, — это психическое состояние архата (5).

Эта пятичленная классификация более абстрактная, чем классификация по этапам (невозвращающийся и т.д.). Хотя она разработана еще в старой школе, но в силу своей абстрактности годится для Махаяны тоже.

Когда получился первый результат (четверка слилась в одну бодхичитту), — это соответствует началу даршана-марги. И дальше бодхисаттва вступает на первую ступень, в которой он тренируется. Каждая ступень соответствует преимущественному вниманию и развитию одной из запредельных добродетелей.

Первая ступень — дана-парамита

Первая добродетель — щедрость, или самоотдача (дана-парамита).

Ж: Это уже вторая ступень после...

АВ: Событие зарождения бодхичитты — это событие, а дальше начинаются ступени. И вот первая ступень характеризуется тем, что там тренируют щедрость. Называется она — *«очень радостная»*.

Почему щедрость? *Это проявляющаяся в отдельных поступках способность расставаться с самим собой. На этом этапе тренируются в отдаче вещей, оказании услуг, спасении от опасности и т.п.*

Здесь уместно сказать о социальном аспекте. Тренироваться в щедрости легче тому, у кого есть множество вещей, которые можно отдавать. Следовательно, если ты умеешь, то хорошо бы тебе быть мирянином, а не монахом. Монах тоже может тренировать щедрость — он может проповедовать Дхарму. Он щедро делится знаниями и умениями. Но это один из вариантов. А здесь — любые варианты. Но если ты не бодхисаттва, то лучше уж тебе быть монахом — это надежнее. Поэтому вместо различия, наперед заданного как форма: «монахом быть лучше, чем мирянином», — есть различие, изнутри понимаемое: «бодхисаттвой быть лучше, чем обычным человеком». А снаружи это так однозначно не поймешь. А если ты — бодхисаттва, то вообще-то ты гораздо больше за себя отвечаешь, а не полагаешься на монашеский Устав, и может быть, тебе лучше быть и богатым, и купцом, и женатым, и кем угодно.

Существуют разные махаянские легенды о бодхисаттвах-царях, врачах и еще о других, кто осуществлял пространную деятельность, совсем не следуя монашескому образу жизни.

Общемахаянская традиция у тибетцев понимается примерно так (не для профессионалов, а для народного мироощущения), как жизнь христианского праведника, который все сделает ради ближнего, за тем вычетом, что у христианского праведника совсем другие идейные обоснования. Но с махаянской позиции можно сказать: идейные обоснования в любом случае являются средством. Вот это то, на чем христианство спотыкается: оно обязательно должно держаться за специфические идейные основания. А здесь: а все равно, какие у тебя идейные обоснования, — получилось у тебя? — вот и славно! Можно и иначе это было придумать.

В легендарной назидательной литературе (как в не очень художественной, так и в весьма художественной) мы замечаем: *подчеркивается как необходимость непринужденность, естественность и соответствующий эмоциональный тон, сопровождающий это деяние. Если это с натугой (декасть, вот «бодхисаттвы ДОЛЖНЫ отдавать — умру, но отдам!» ☺), то это не деяние бодхисаттвы. Это деяние жалкого подражателя.*

Когда мы читаем знаменитую джатаку о тигрице, или джатаку о царе Шиби, — это типичные махаянские иллюстрации... Пришел бог в виде одноглазого нищего испытывать бодхисаттву и сказал: подари мне глаз. Бодхисаттва возликовал душой: только я думал, как бы мне подарить часть своего тела, и вот какое счастье! Он позвал лекаря, тот ампутировал ему глаз, и, хотя ему было больно, он непрерывно переживал радость. Вот подчеркивается: это должно быть натурой. Он не жалел ни во время принятия решения, ни пока это все было тяжело, ни после. «Как хорошо, я отдал глаз!», — сказал бодхисаттва, видя своим единственным уцелевшим глазом тот глаз, который прижился в глазнице нищего.

Если этого нет... это может звучать и, наверняка, звучит достаточно ходульно... но, заметьте, если бы этого не было, то это было бы призывание к какому-то лицемерию, неискренности, к чему-то совершенно неправильному, противоестественному. А пока этого нет, ты, пожалуйста, глазами не разбрасывайся и упражняйся. Яблоко подавай, например, чтобы это было отработано вот таким способом. И в современных проповедях тибетских махаянистов видно: не

нужно быстро стремиться к таким предельным дарам, как отдача жизни, отдача части тела, если у вас нет такой уверенности, если вы, действительно, не мощный бодхисаттва, ведь скорее всего это не так.

Вторая ступень — шила-парамита

Следующий этап посвящен совершенству нравственности, образа жизни (шила-парамита).

И вот применительно к дане скажу: то, что я описывал в аспекте переживания, это конкретно-эмоциональное отражение присутствующей мудрости в ходе даяния. Этот царь переживал как свою радость радость того, кто обрел глаз, хотя и не обладал достаточной мудростью, чтобы распознать искус, которому его подвергал бог, конечно, иначе бы он этого не сделал.

Закономерность перехода от даны к нравственности можно понять так: в меру тренированной щедрости от бодхисаттвы часто исходят поступки, благодаря которым окружающим хорошо. Но он не дошел до того, чтобы от самого его присутствия и способа быть в мире постоянно всем было хорошо. Он может подарить что-то, сделать что-то, а потом может, например, рассердиться. И хорошие люди сердятся. *Когда происходит совершенство нравственности, то получается так, что от одного присутствия, от одного того, что он рядом, людям будет хорошо, даже если он не совершает поступки.* Т.е. это некоторое обобщение. Есть люди хорошего нрава — либо это люди, которые нам очень подходят, дополняют нас, либо не одним нам, — вот тогда это некоторое психическое совершенство. Рядом с ним посидишь — и уже хорошо. Иногда такие люди встречаются. Вот имеется в виду такого рода тренировка. Если это монах, это исходит из Устава, а если не монах, то из какой-то сообразительности и присутствия духа.

Это соответствует пути тренировки, а дана (хотя в ней тоже присутствовала тренировка) относится к пути усмотрения — усмотрения недвойственности меня и других.

Третья ступень — кшанти-парамита

Следующая стадия посвящена тренировке терпения (кшанти-парамита).

Зададимся вопросом: каков предел доброго нрава? Это ситуации, которые мне не стерпеть, хотя я и добронравный. Что будет, если я не могу этого стерпеть? Я разозлюсь. И в разработках описывается, какие ужасные последствия бывают от гнева, если дать ему волю. Вот ты обычно был добронравным, а потом — ну, действительно, скверный поступок — не сдержался и что-то сотворил, то тут же можешь попасть в ад, и всякие другие страшилки, само собой, пишутся. И поэтому *задача совершенствования доброго нрава плавно перетекает в задачу терпения того, что неприятно, или того, что несносно. Первично это борьба с гневом, но не только. Потому что гнев — это на некоторые другие действия; а другое нетерпение, с которым нужно бороться с помощью тренировки терпения, например, такое как: нетерпение от того, что учения настолько сложные, что, хотя я стараюсь, но никак не могу их понять. Значит, надо иметь терпение: когда ум созреет, и это будет понятно. Т.е. осознанное понимание того, что это длительный процесс созревания, и выдерживать росточки, чтобы быстрее росли, — не надо.*

Иллюстрация терпения среди джатак существует. Это знаменитая джатака о бодхисаттве, учившем терпению [о бодхисаттве-великомученике]. Какой-то самодур сперва велел палачам дать бодхисаттве две тысячи ударов, — у него вся кожа вздулась. Потом он велел ему отрубить руки, ноги, нос, уши. Несчастный подвижник истек кровью...

Любопытный момент: подчеркивается, что бодхисаттва, на самом деле, не злился и именно из-за того, что он, на самом деле, не злился, этот изверг немедленно провалился в ад. Потому что, если человек злится даже в ответ на то, что заслужило злости, он забирает, имея плохое переживание, часть тяжести этой скверны. А если он зеркалит, то вся эта нравственная тяжесть, по символической мысли в Махаяне, сохраняется в злодее и, следовательно, она превращается, будучи ужасной и нестерпимой, прямо в физическую, и попадает человек в ту среду, которую он заслужил. Она называется адом.

У бодхисаттвы [на этой ступени] такая натура: вызвать в себе злость невозможно. Нет у него «злилки»: вот и все.

Много хорошего в тренировке терпения, но она неполна, потому что это пассивное качество: происходит снаружи, тут (а не от меня) нечто нетерпимое, и я это терплю. В пределе — терплю все, что хочешь. Еще совсем в пределе: могу сам себе выдумать что-нибудь нетерпимое, заставить себя делать какие-то жуткие, неприятные вещи и терпеть. Тем не менее, это неполное... Отчасти, поскольку я заставляю себя что-то делать, некоторая активность есть, но все равно и здесь будет аспект на претерпевание неприятного.

Четвертая ступень — вирья-парамита

А настоящее дополнение и превосхождение идеи терпения в том, чтобы не иметь полноту сдержанности, когда снаружи идет плохое, а иметь полноту активности, чтобы изнутри шло хорошее. Две противоположности. Это называется на санскрите словом «вирья», т.е. усердие в хороших делах. И вот здесь оттенок на мужское бытие уже не играет никакой роли, хотя первоначально он был («вирья» от слова «вира», «муж», «мужчина»). Усердие в благих делах, т.е., например, тяжелое освоение множества буддийских наук или еще каких-нибудь наук (например, усердное изучение медицины или государственного управления, чтобы совершать хорошие поступки).

Все это будет парамитой только в случае соприсутствия праджни, иначе это просто героизм или просто терпеливость. Например, в случае, когда тот изверг издевался над бодхисаттвой, это была парамита, потому что тот понимал актуально: «Есть у меня и кармические следы (без кармы вообще-то руки, ноги не поотрубают) и вообще это случайное событие, когда-нибудь этот ненормальный паршивец, который сейчас ведет себя так, станет Буддой». Вот это есть. И поэтому это было не просто терпение, а парамита. Парамита идет за пределы терпения. А что находится за пределами терпения или нравственности? Мудрость. *Мудрость — за пределами совершения действий или убегания от совершения действий. Она усматривает то, что есть, а не то, что может быть или может не быть в зависимости от моей активности.* Это и есть настоящая парамита.

Праджня-парамиту, конечно, тренировать отдельно можно — философией заниматься хорошей, — но она незаметна. Если ты не тре-

нируешь ничего этого, она при тебе есть, и больше никто об этом не знает. И кармически она на тебе никак не сказывается, потому что она не есть действие. А тут-то *все искусство в том, чтобы совершать кармически хорошие деяния, потом от них отказываться, из-за чего в миру, здесь, все по-прежнему хорошо, а небесная перспектива устранена вольной волею, и благодаря этому ты (...) мудрость.*

Пятая ступень — дхьяна-парамита

И вот после этого — когда у нас есть полнота тренировки активной, и полнота тренировки пассивной — можно переходить к чему-то интегральному или нейтральному — к дхьяна-парамите, т.е. к тренировке собственно психических умений, ко всякой йоге. Здесь могут быть все упражнения, которые есть в старой школе, и еще всякие многообразные упражнения, все, что там было разработано методистами, изобретено, в сутрах читается и т.д. В махаянских сутрах иной раз встречаешь несколько десятков названий упражнений — вот такое-то самадхи, такое-то самадхи со специальным объектом, — никто уже давно не знает, что это такое. Тем не менее, ясно, что упражнений было достаточное количество, помимо систематических, но обозримых упражнений в древности.

Вместе эта пятерка — это и есть бодхичитта действия. Каждая из них, начиная от первой, не пропадает, она просто становится неактуальной, т.е. сама собой разумеющейся, на следующем этапе. Ну, и всегда должна быть некоторая мудрость, если это вообще парамита, а не просто святость.

Вот бодхичитта действия конкретизируется в виде этих пяти парамит, которые тренируются в такой последовательности. Хотя с самого начала, может быть, какой-нибудь человек пытается делать все, но фактически, если он начинает, ему лучше всего дается щедрость. «Время от времени будь хорошим» — вот это что. «Вообще будь хорошим». «Будь хорошим, когда с тобой все очень по-плохому» и т.д.

И после этого — праджня-парамита, совершенство мудрости, шестой этап.

Два корпуса махаянских сутр

Мы говорили об этапах в карьере бодхисаттвы. Я опирался на совокупное мнение разных Учителей. Тут есть поэма Шантидевы, есть более поздний трактат Камалашилы «Бхавана-крама» («О последовательности тренировки») — там это все расписано без поэтических красот, как у Шантидевы, но вобщем то же самое. Но опирается все это изначально на махаянские сутры, новые тексты, не признаваемые подлинными в старой школе.

Эти тексты довольно ясно делятся на два разряда: на (1) те, в которых больший упор делается на действия, т.е. на относительную бодхичитту, и на (2) сутры мудрости. Первые сутры имеют разнообразные индивидуальные названия, а вторые входят в свод текстов — «праджня-парамитских сутр», т.е. сутр запредельной мудрости. В тибетских переводах, поскольку тибетцы переводили несколькими веками позже эти тексты, чем китайцы, самое ценное из иностраннейшей буддийской махаянской литературы устоялось и было выверено. Они, эти корпуса, примерно одинакового объема — примерно по 25 томов в тибетском переводе [корпус сутр, больше посвященных состраданию (действию), и корпус сутр, больше посвященных мудрости].

Переход от созерцания к мудрости

Я еще теперь объясню очень важный переход (он настолько важен, что люди опираются по преимуществу на разные тексты, в самих названиях которых содержится — это просто махаянская сутра или праджня-парамитская сутра). Объясню теперь смысл или обоснованность перехода от созерцания к мудрости.

Вспомним, что такое мудрость по-старому? Это философски устоявшееся и не покидающее тебя экзистенциально, сопровождающее тебя машинально все время понимание того, что существ и вещей как самих по себе нет. Есть дхармы. И следовательно, усмотрение того, что это не я рассердился или ты меня рассердил, а вот есть такое-то событие, это и будет мудрость. А в этой мудрости рассер-

диться нельзя. Некому. Ни субъекта, ни объекта — потому и не сердиться. Восприятие звуков и прочее, конечно, есть.

Вот это старая, хинаянская, мудрость. И это не парамита. Это просто мудрость.

В махаянской трактовке оказывается, что и дхармы не существуют также: иногда совсем (с позиции одной из школ — мадхьямаки), в другой позиции — не полностью (с позиции виджнянавады), но и там известно, что объекты сознания сами по себе не существуют, хотя акты сознания, дескать, существуют.

Вот до этого надо дойти в мудрости.

Заметим, до этого можно дойти, занимаясь философией, исходя из некоторых посылок и развив убедительную многим философию. И это будет либо возможной мудростью, которая не моя, а которую я продумал в медитационном режиме, либо вообще неизвестно чем, каким-то продуктом трудолюбивого и мощного интеллекта, а не мудростью. Это не совсем то. Я могу изобрести такую хорошую философскую точку зрения. Вопрос в том: это в реальности-то как? *Чтобы это было в реальности, нужно натренироваться в дхьяне. Например, утверждать (по минимуму), как в йогачаре, что, если я вижу сейчас капли на стекле, то этот объект моего видения не существует (отдельно) от акта моего сознания. Пусть я — сторонник йогачары. Я должен, видя, понимать, что это так, а не припоминать, не засовывать руку в карман и там читать: «А, это не существует на самом деле». Это достигается путем йоги.*

Возьмем простой случай. Наивный человек не может отделить, например (или человек с плохой коммуникацией, логического типа, нелюдимый), — не может отделить хмурость лица какого-нибудь человека, например ближнего, от самого себя. Он думает: «Если этот ближний человек хмурый, значит, он на меня зол». А у человека, например, сердце болит. Он здесь ни при чем. Если человек натренировался, то он может видеть непосредственно, что он здесь ни при чем, что этому человеку просто плохо. Можно переделать восприятие (беру простой психологический пример) так, что то, что казалось связанным со мной, видно, что это не со мной связано, а просто вот так есть, так сложились обстоятельства. Это возможно. Пока это не было возможно, человек должен был себя логически убеждать: «Я перед женой ни в чем не повинен; если она хмурая, наверное, ей нехорошо, и вряд ли она на меня сердится». Но это его убеждения, а не

непосредственное переживание. Можно привести это к переживанию. Это некоторая психологическая игрушечная, но все-таки йога. Увеличим это в n раз, и получится так, что вместо того, чтобы видеть капли на стекле, о которых я знаю, что их на самом деле нет, я вижу капли на стекле и одновременно понимаю, что это часть моего акта восприятия. Это значит, что я — хороший йог. Это праджня-парамита здесь проявляется. Без йоги этого не сделаешь.

Ж: (...) иногда это и так получается...

АВ: Женя, конечно, существует отличная от нуля вероятность, что поставленный на огонь чайник замерзнет. Ну, известно [это], поскольку термодинамика — статистическая наука. Конечно, так и есть: бывает.

Ж: Да, но действительно сделать это постоянным, чтобы на автомате, трудно.

АВ: Конечно. Тут такая же вещь, как начинающий боевик сперва пугается и думает лезть на кулачки, а потом он быстро спохватывается и делает эффективный прием. А не начинающий отгормозил полностью дурацкий драчливый инстинкт и вместо этого эффективно бьется. Что такое тренировка, которая становится второй натурой, это, вообще, понятно.

Поэтому достичь переживания праджни без дхьяны — нереально. Единственно, что можно сказать: в истории философии (индийской или даже западной) можно, наверное, встретить людей, у которых, во-первых, необычайно сильное мышление, а во-вторых, редкостная любовь к мышлению и доверие к результатам собственного мышления. Это крупные философы. У них занятие философией является йогической практикой. Но таких людей чрезвычайно мало бывает.

Ж: А в йогачаре так и предполагается, что само занятие философией является йогой?

АВ: Не знаю, как было у Асанги... Асанга, наверное, был такой. Асанга — великий философ, и известно, что это йог, достигший третьей ступени (кшанти-парамиты) точно. Он философски это промыслил, тренировался и много чего получил, и до праджня-парамиты доходил. А другие поступают иначе: они прорабатывают в текстах или на семинарах философию — и это по содержанию. А дальше нужно действовать методически и связать содержание с жизнью. Но бывают люди, по моему убеждению, у которых самостоятельное продумывание философии является йогой. Это крупные философы по

призванию, по рождению. Но на таких рассчитывать нечего, мало ли какие сверхдарования среди людей бывают.

Ж: Без дхьяна-парамиты нельзя развить праджня-парамиту, но праджня-парамита и прежде должна уже присутствовать в той или иной степени?

АВ: Конечно. *Расцветает праджня-парамита на основе опыта. Это конкретное понятийное выражение такого факта: не учить чужую философию, а заниматься чужой философией по-настоящему получается тогда, когда у тебя есть сознательный сверхобыденный опыт. У тебя есть сверхобыденный опыт в сознании, а потом мышление оформляет этот опыт. Тогда это философия своя. А иначе это, как часто бывает, грамотное, совершенно правильное знание чужой философии. Потому что на самом деле у тебя философия другая: быть хорошим человеком и т.д. Вот такая жизненная философия.*

Лекция третья

- Шестая ступень — праджня-парамита
- Седьмая ступень — упая-парамита
- Восьмая ступень — бала-парамита
- Девятая ступень — пранидхана-парамита
- Десятая ступень — джняна-парамита
- Сансара и нирвана в старой традиции и в Махаяне
- Задачи и онтология Хинаяны
- Задачи и инструментальное отношение к онтологии в Махаяне
- Виджнянавада и мадхьямака
- Созерцание, быт, диспут
- Философские убеждения и образ жизни

Продолжим с логической точки зрения выяснение главных черт Махаяны. В прошлый раз мы познакомились с членением понятия и реальности бодхичитты, с ее конкретизацией в виде освоения совершенств и с первичным ее зарождением как тренировки добрых чувств, не ограниченных объектом. И дошли мы до шестой парамиты — праджня-парамиты. И, как в случае с поэмой Бодхичарьяаватара, ограничиваются в изложении совершенств праджня-парамитой. Дальше ничего и не идет. Но, когда описывают этапы пути бодхисаттвы, то упоминают и последующие совершенства и соответственно ступени. Их не менее четырех. Вот

четыре я, по крайней мере, и назову. В некоторых позднейших школах бывает более подробное изложение.

Шестая ступень — праджня-парамита

Итак, вот мы дошли до шестой ступени. На ней преимущественная задача бодхисаттвы в том, чтобы тренировать постижение — праджня. *Упражнение в праджне в любом случае — будь то махаянская или старая — не что иное, как воплощение сперва в созерцании, а потом и в своей жизненной практике, подтверждение той или иной буддийской онтологии.* Допустим, если в старом буддизме философия имела доказанным то, что существ субстанциально как атманов нет, а есть только события (дхармы), то тренировка праджни выливалась в пребывание подольше в таком состоянии, когда это ясно не как объекты размышления, а просто как переживание. Когда бы ты увидел кого-то (что обычный человек назвал бы: «К тебе пришел человек»), то ты бы обнаружил, что происходят некоторые дхармические события. И если это махаянская тренировка, то это тоже тренировка в том, что онтология оправдывает, а не есть просто умозрение. И она (тренировка праджни) совершается согласно с одним из многих вариантов махаянской философии.

Ж: Предыдущие пять пунктов — от даны до дхьяны — они становятся парамитами, когда они сочетаются с праджней. А что же тренировку праджни делает праджня-парамитой?

АВ: Доведение до предела вопроса и ответа на то, что такое есть на самом деле. Это философский вопрос: что на самом деле есть? Выясняют это философски. Допустим, я выяснил (беру модельный пример для того, чтобы всем было ясно), что ведьм на самом деле нет. Вот так, как известно, что инквизиция выяснила, что ведьм на самом деле нет, и перестали ведьм жечь. Это исторический факт. Вот протестанты жгли ведьм, а католики не жгли ведьм за отсутствием оных в мире. А теперь я иду по улице, вижу [и думаю]: «Караул! Ведьма!» Мне нужно тренировать праджню, чтобы я не видел того, чего нет. Вот что такое праджня.

Ж: Праджня-парамита — это доведение праджни до предела?

АВ: Да. Или другой пример: существо наивное, скажем малое дитя или животное, как известно, в большинстве случаев или почти всегда считает поверхность вещи, видимость вещи ее сущностью. Оно не разделяет сущность и видимость. Вещь изменяется, оставаясь, как мы думаем, сама собой (прикинулась чем-то), а это существо с ограниченными умственными способностями ее уже не замечает, потому что оно не смотрит «пра-», насквозь, знание ее не достигает, нет прощупывания насквозь.

Чем больше у нас развиты интеллектуальные способности, тем больше мы можем устремляться в суть вещей за их разные поверхности, покровы. Праджня-парамита получается тогда, когда мы, действительно, все покровы прошли и дошли до того места, где искали суть вещей. Ну, и обнаружили то, что там получилось. Вот это будет парамита.

Ранее в буддологической литературе встречалось утверждение, будто какая-нибудь праджня буддийская — это нечто неинтеллектуальное. Это ошибка. Это интеллектуальное, но доведенное до предела — когда интеллект (не так, как у многих умных людей: жизнь — отдельно, а интеллект — отдельно) соединился с процессом существования. Это и есть предел осуществления интеллекта. Вот это и есть праджня-парамита.

Точно то самое, что замечательно проделал Шантидева.

Эту байку я расскажу в современном варианте. Допустим, я профессор мадхьямаки, я пишу уравнение Бытия, после чего я подставляю себя в это уравнение и решаю его. Вот так. Это праджня-парамита — когда я перестаю быть объектом.

Или шуточки на эту же тему уже из арсенала тибетских йогов. Какой-то просто философ — наверное, умный человек, но завистливый — хотел посрамить Миларепу, который философского образования не получил, но результаты-то получил — очень сильно упражнялся и был от природы далеко не дурак. Тот пришел и задал ему вопрос: «Скажи, пожалуйста, вещественна ли земля?» Миларепа сказал: «Нет, не вещественна». «Потому-то и потому-то ты не прав, ты — дурак», — сказал тот. А Миларепа взял и засунул руку в скалу и вытащил. Значит, он так переорганизовал этого доктора философии, что тот увидел, как рука суется в скалу... Вот он это проделал и свое понимание даже на другого распространил. Ведь то, во что можно всунуть руку и высунуть, — явно не вещественно.

То, что было с первого по пятое... давайте мы их как-то всех обозначим общим словом русским...

Ж: Это каруна...

АВ: Ну, каруна это не русское слово, даже пусть оно будет милосердие, сострадание. Но, допустим, дхьяна — это психические тренировки, а вирья — это просто усердие в хороших делах. Это само по себе не сострадание. Но вобщем все они связаны с некоторыми действиями. Понимание того, что есть, — это не действие или «действие» в больших кавычках. Потому что если бы это было действие, то понимание уничтожило бы то, что есть, заменив это чем-то иным.

Ж: Тогда почему вы говорили, что они соответствуют каруне, если в итоге они все-таки от нее отличаются...

АВ: Терминологически сложилось так: каруна, милосердие, сострадание, жалость, — это одна из представительниц четверки, с которой бодхисаттва работал вначале, чтобы зародить бодхичитту, когда они друг друга нейтрализовывали. Но в Махаяне принято считать главной из этой четверки — так сказать, «входом» — каруну (есть дом с четырьмя дверями, но три заперты, а одна открыта, это и есть каруна). Надо начинать с возбуждения в себе жалости, сострадания, милосердия, это способ начать расставаться с эгоцентризмом, а не просто дружелюбие. Потому что вполне довольные эгоисты могут быть дружелюбны друг к другу. И не чувствуется, что есть развитие, хотя, пока их не глядят против шерсти, ничего не заметно, они дружелюбны: «Пусть тебе будет хорошо». «У меня — свой участок, у тебя — свой участок». Это вполне возможно. А вот с состраданием это не пройдет, оно начинает восставать. Поэтому термин «сострадание» бывает иногда синекдохой, т.е. выражением с помощью части целого, всей совокупности эмоциональных составляющих.

Седьмая ступень — упая-парамита

На седьмом уровне происходит тренировка методов или приемов, на санскрите «упая» (слово мужского рода). *Сочетание праджни и упая — одно из важнейших нововведений Махаяны.* В старом буддизме праджня всему голова, а здесь именно соединение всему голова. Тут два аспекта. Первое: противопоставим это чем-то родственным

или перекликающимся темам, которые могут возникать в индуизме. Вот слово «праджня» — ж.р., как и «мудрость», а слово «упая» — «прием» или «метод» по-русски, к счастью, тоже мужского рода, и так и понимается, что деятельное начало или деятельный аспект, он — мужской, а понимающий аспект — женский. В индуизме — наоборот.

Ж: Но вы согласны, что в буддизме при этом нет — как Шива и Шакти — разделения на пассивное и активное. Праджня ведь тоже достаточно активна, потому что это именно психическая способность правильно все видеть. Согласны?

АВ: Пожалуй, да. Не возражение, а, так сказать, умерение этого может быть такое: мыслимо доведение тренировки праджни до парамиты, до совершенства, когда ее функционирование не переживается как усилие — само собой идет. Точно так же, как можно сделаться добрым по натуре, и когда ты делаешь доброе дело, ты вообще ничего не замечаешь, — живешь так просто.

Ж: А упая предполагает каждый раз новое усилие, потому что для каждого он — разный.

АВ: Да. Второе: в терминах европейской психологии можно сказать, что предлагаемое единство — праджни и каруны и прием их осуществления — осмысливается так: сначала при намеренном преобразовании человеком своего способа быть имеется, конечно, некоторое понимание (человек имеет какой-то новый объект — он желает стать бодхисаттвой), но далее и довольно долго идет перестройка эмоционального и деятельностного склада личности, а не ума. В старом буддизме старались воздерживаться от всякой бурной деятельности, которая побуждает к эмоциям (бурная деятельность может быть — завоевать себе жену, завоевать богатство). С позиции старого буддизма: ничего этого мне не надо, и мы, создав себе скудные и комфортные условия для тренировки чистого интеллекта, этим занимаемся и достигаем успеха. Здесь — когнитивный упор.

Эмоциональность отчасти прочищается, отчасти просто устраняется. Допустим, сомнительно, или, по крайней мере, является проблемным, может ли архат в старом буддизме, будь он от природы умным человеком и, естественно, полностью сохранив свой ум, продолжать восторгаться, допустим, красотами поэзии. Тут должны быть еще чувства. Или скорее всего ему это будет уже все равно. Может быть и так, потому что каких-то замечательных поэтических

творений от людей, которые слынут архатами, мы не имеем, а от бодхисаттв имеем.

Напротив, *в Махаяне поэтическое деятельностьное прояснение эмоционального строя приводит, в конце концов, к тому, что уже без деятельности можно заниматься своей психикой в равновесии пассивности и активности. Это и есть дхьяна* (когда человек сидит в дхьяне, он не субъект и не объект деятельности). На основе этого потом наступает пора доразвить интеллектуальный аспект, чтобы он полностью расцвел, благо эмоциональный уже готов. А после этого вся пятерка прежних методов воспринимается бодхисаттвой на шестом уровне (когда он натренировал праджня) как нечто единое, и это называется упай, методом. Т.е. он натренировал мудрость так, что из этого постижения у него вырабатывается возможность правильно принимать решения о проявлении щедрости, терпения, усилий и прочего. Одно дело, я тренирую терпение, потому что у меня его нет. Еще вовсе не стал вопрос, когда нужно применять терпение, а когда нет. Если я совсем глупый, я буду применять терпение не по делу (например, лечебную процедуру доведу до болезни — перетерплю). Это терпение без праджни. Некоторая степень терпения. Праджня при терпении должна быть. А если встал такой вопрос: а вот когда нужно применять благие активные усилия, а когда терпеть, или когда нужно созерцать и прочее, — инстанция, которая позволяет человеку это решить, называется праджней. И только тогда, когда эта инстанция мощная, все эти совершенства претворяются в единое совершенство — совершенство метода или приема (упая).

Опишу этот переход еще иным способом. По убеждению в Махаяне, человек, осуществивший праджня-парамиту, может не рождаться в мире людей вовсе (он может быть в мирах Брахмы или еще где-то). Но он совершенно спокойно может этим управлять и рождаться, где хочет. Спрашивается, зачем? Если праджня полностью состоялась и если ты можешь не рождаться там, где не хочешь, — для хинаяниста вопрос был решен: он просто перестает это делать. И это называется, по-старому, нирваной. А здесь *он разобрался полностью в аспекте мудрости точно так же с собой, как это делали хинаянисты, но он еще существенно преобразовал свой эмоциональный строй*, чего хинаянисты не делали. Это он проделал за первые пять этапов. И далее, когда он тренирует упая, он научается, надо думать, на все более разнородном материале тех, с кем он

имеет дело, учить их, преподавать им их методы развития — хиньянские, махаянские, какие угодно. Одно дело, я сам все понимаю, а другое дело — я сам начал преподавать. Здесь он может преподавать то, что для себя умеет, а другие еще нет. До пятой он работал преимущественно с собой (понятно, что он совершал благие дела — это сказывалось на других, но работал он с собой; а тут он работает с другими, и они для него — поле приложения и тренировки некоторого педагогического умения — это и называется прием или метод, упая).

Упая — мужского рода, а праджня — женского, и они должны быть в единстве, как любовники или супруги, как муж и жена. А это самая естественная, понятная форма дополнительности — она дает целостность и она дает, в силу большого различия, напряжение при сплавлении одного с другим. Гораздо более степенно понималось в старом буддизме то, что предшествовало этой паре. Это были качества, собственные Шарипутре и Маудгальяне. Шарипутра — лучший по праджне из учеников, Маудгальяна — лучший по йоге. (Старая хиньянская йога — это в основном, конечно, некоторая часть того, что потом развилось в дхьяна-парамиту). Но оба они одного и того же пола и они просто друзья. Друзьям друг с другом приятно, друзья друг с другом больше могут, но друзья могут и друг без друга. А супруги друг без друга не могут — детей родить в принципе нельзя. А дитя от союза метода и мудрости — это Пробуждение, становление Буддой. Отсюда и существование андрогенных, парных образов в иконографии и в общемахаянской, и впоследствии в тантрической. Таков общий смысл.

Восьмая ступень — бала-парамита

Эта парамита — совершенство приемов — доходит до уровня мощи и называется тогда бала-парамитой (когда методическое совершенство входит в силу, происходит качественное изменение, и оно называется совершенством силы). У меня образ возник такой. Когда-то моя жена попала в ужасную аварию. У нее было четыре перелома на одной ноге, а ее голеностоп превратился в «пожарскую котлету» — колесо по ней проехало. Хирург-травматолог, у которого, по-видимому, была какая-то бала-парамита, ее полностью собрал и сказал, что он

в любом бы случае ее собрал, так как может все! Вот она может хоть плясать — и не хромает! Вот это бала-парамита в этой области. А приемы у травматолога должны быть такие — у кого какие травмы, тех соответственно и надо лечить. Это будет упая.

Ж: А вы еще не поясните ашрая паравритти — она когда происходит?

АВ: Нет единого ответа в согласии с этими десятью ступенями. Можно это соединять с вирья-парамитой. Иногда — с праджня-парамитой. По всякому бывает. Иногда бывает, что только с бала-парамиты начинается. Я встречал разные варианты и я не знаю, кто прав.

Девятая ступень — пранидхана-парамита

Девятая называется парамитой упования (пранидхана-парамита). Уже близится полная зрелость — претворение себя Буддой, и упованием на это бодхисаттва и живет. Описания этого довольно краткие.

Десятая ступень — джняна-парамита

На последнем уровне достигается буддство и стадия, где это происходит, называется джняна-парамита.

Праджня — это нечто импульсное: есть объект, по поводу объекта происходит правильное решение, — тогда есть праджня. Т.е. вот какое-то быстрое мерцание света. А джняна — это непрерывная масса понимания, которая не изменяется, — объекты меняются, а понимание стоит вечно. Это то, что приписывается Основателю буддизма. У него непрерывно есть понимание, присутствие знательное — джняна, знание того, что есть на самом деле. Он может его обратить к любому объекту.

Это все очень высокие вещи, высоконебесные, поэтому описываю кратко.

Ж: А можно поподробнее про упование?

АВ: На уровне балы, силы, есть возможность решать сколь угодно трудную задачу. На уровне упайи появляется возможность решать все более трудные душевспасительные буддийские задачи. Время от времени решать. А на уровне упования работа идет на то, чтобы это шло постоянно. Чтобы снять различие между решением трудных задач и решением легких задач и отсутствием решения задач. Это и есть упование. И когда до этого доходят, получается освоение джнянапарамиты. И введу термин, который мало стану разъяснять, но он интересен тем, что есть и в йога-сутрах, — по-видимому, комментатор Вьяса заимствовал его из Махаяны. На этом уровне существует сосредоточение, называемое «облако Дхармы», которое и делает практика Буддой. Или возникает собранность, которая называется «алмазоподобной». Почему она алмазоподобная? Это просто образ, потому что эту собранность ничем нельзя поколебать, нельзя расколоть, как и алмаз, самый твердый материал.

Сансара и нирвана в старой традиции и в Махаяне

Рассмотрев путь бодхисаттвы, в согласии с традицией, как постепенный, стадийный (существовала и другая традиция, но она менее распространена; ее сторонники — это южная китайская школа Махаяны — чань), теперь можно уточнить старое само собой разумеющееся противопоставление сансары и нирваны. Сансара была представлена в четверке отношения буддиста к действительности, которые Будда предложил на Первой лекции, первым и вторым аспектом. Все что угодно наличное — плохо. У любого наличного есть некоторая причина или один из факторов, который внутри, — тришна, влечение. Третий аспект — это уже нирвана, а первые два — это сансара. И последний — это способ их преобразования. Ясно, что сансара — это далеко не нирвана, и наоборот. У нас есть требование достижения из сансары нирваны, и вроде бы все, по старой школе, важные черты сансары устраняются. А вот здесь это уже не совсем так.

Один из признаков сансары — это странствие из жизни в жизнь, устранить это — достичь нирваны (нирваны чего? — сансары, прекращая перерождений). Бодхисаттва мог бы это сделать уже давно, но он продолжает перерождаться разными способами. Это нельзя

назвать сансарой по понятию. Почему? Потому что он это делает контролируемо.

Оказывается, что, с махаянских позиций, в старой школе не были различаемы два важных момента. Первое: смена одной жизни другой жизнью. И второе: неконтролируемость этого, и вследствие этого переживание чего-то плохого как того, что ко мне пришло извне, а я бы это себе ни за что не сделал.

Сравним это вот с чем: возьмем какого-нибудь дикого лентяя, которому время от времени приходится выполнять физическую работу, и он воспринимает это как дукху. Возьмем вместо этого человека, который любит физические упражнения, он выполняет значительно больший объем работ — для него это не дукха, потому что он сам к этому готовится и делает, что хочет. Первый будет подобен какому-нибудь сансарцу, второй подобен бодхисаттве. Бодхисаттва ставит задачи и выполняет: родиться там-то, с такой-то целью, сделать что-то. И чем больше он продвинулся, тем выше у него оперативное управление. Иногда уже в современном языке через тибетский (в индийских текстах я даже не встречал единого термина для этого) это называют странным выражением «белая сансара» — т.е. управляемое перевоплощение, управляемый круговорот.

Ограниченная управляемость есть и у некоторых хороших существ, конечно: если человек знает закон кармы и следует ему с мудрым эгоизмом, то он управляет своим будущим рождением, которое, наверное, будет хорошим. Но он не управляет абсолютно, — а именно, он не может сделать так, чтобы рождения вовсе не было, для этого нужна йога. Бодхисаттва управляет, т.е. считается, что он может родиться там, сям или не родиться вовсе, но он ответственно принимает какое-то решение.

В этом смысле — если говорим уже о персонологии — бодхисаттва оказывается уже не живым существом (саттвой), потому что саттва — это тот, кто в сансаре, и не Буддой, потому что Будда вне сансары, т.е. в нирване. А он — ни там, ни сям. Бодхисаттва — не Будда, и не не-Будда.

К этой практике, которую я описал, можно подсоединить, не вдаваясь еще в специальные философские подробности, наличие двух школ махаянской философии и двух традиций практики, согласно позднейшей систематизации у тибетцев.

Буддисты всегда исходят из того, что надо начинать делать что-то с умом, даже если фактически нередко бывает, что человек увлекся личностью замечательного проповедника, этот проповедник отдает себе отчет в том, что увлечение проходит, а понимание не проходит. Поэтому он говорит: «Понимайте!»

Задачи и онтология Хинаяны

Окончательно сформулированное систематическое понимание будет иметь некоторое отношение к онтологическим вопросам — допустим, теория дхарм в раннем буддизме.

Так вот, для задач, которые ставились Хинаяне, теория дхарм была вполне адекватным ответом.

Быстро восстановим логику, стоящую за этой философией, а не саму ее.

Если я сколь угодно умен, но я сторонник какой-нибудь мирской философии, то мне нужно убедиться, что она мне не помогает на духовном пути, потому что она признает существование на самом деле других людей и обстоятельств, которые сами по себе на самом деле хороши или плохи. *Однако известно, что одна из важнейших причин (их пара), от которых нужно избавиться, чтобы освободиться от сансары, — это всякие передающиеся из жизни в жизнь программы, называемые клеши.* Я говорил уже, что «клеши» часто переводятся как «страсть» или «эмоции», но это не точно, и на самом деле это, конечно, программы поведения. Если мы уже считаем, что от программ нужно избавиться, то ясно, что единственным способом от них избавиться, в согласии со своим разумом, — это убедиться (если это в самом деле будет так, конечно, в действительности), что объекты этих программ не существуют на самом деле. Т.е. они *существуют только как некоторые события вместе с моим отношением, а это и значит не на самом деле.* Эта задача хорошо решается в философии дхарм. Потому что оказывается, что здесь нет обольстительных девушек, гнусных злодеев, страшных тигров, а есть потоки дхарм в моем сознании. И если я войду в такой режим, в котором я могу это удерживать в той мере, в какой я могу, я не буду ни обольщаться, ни бояться, ни злиться, ни соперничать, а буду понимать то,

что есть. И каждый раз у меня что-то сменяется, а я понимаю все, что есть. Это и есть функционирование старой хинаянской праджни. Меня эта онтология, если я хинаянист, полностью устраивает. Она интеллектуально хорошо обоснована. И вообще говоря, нет никаких оснований предполагать, что философы — сторонники Хинаяны как философы или как интеллекты уступают философам — сторонникам Махаяны. Они, может быть, уступают в смысле йоговского развития, но интеллект — это нечто другое. Они очень хорошо думают. Вполне можно согласиться с этой философией. Эта философия оправдывается моей практикой, моя практика подтверждает эту философию, и я успешно двигаюсь, пока не стану архатом. И дальше никакого противоречия нет. Если это главная задача, которая мною решена как хинаянистом, то я и не ставлю как проблему: а что там с другими существами? Если они ко мне придут и попросят совета, как избавиться от сансары, если я вижу, что они похожи на меня по складу, то я им дам хороший совет. Человек, который дает хороший совет, называется «хорошим другом» (кальяна-митра) — это хинаянский термин. Это не Учитель, не гуру, это просто хороший друг — благому учит, тому, что сам умеет.

А теперь зададим вопрос: а подойдет ли такая дхармистская философия для задач, которые перед собой поставил бодхисаттва?

Задачи и инструментальное отношение к онтологии в Махаяне

Вот у меня есть полное согласие с самим собой: я знаю, что на самом деле есть дхармы. И если я бодхисаттва, я ставлю задачу помогать людям. И вот ко мне приходят, а я говорю: вот на самом деле есть дхармы... А мне скажут: «Ну что ты! Какая глупость! Нас на самом деле сотворил Господь Бог!» И излагают аргументацию. Другой говорит: «Нет, у нас есть сильное, слабое, электромагнитное и гравитационное взаимодействие. На основе этого возникает эпифеномен, называемый жизнью». Или еще кто-нибудь пришел — например, китаец. Он говорит: «На самом деле у нас есть Дао и т.д.»

Если я пойду по такому пути: (1) я буду всерьез обсуждать преимущества моей онтологии перед твоей онтологией, то тогда все дело

в том, чтобы я был интеллектуально и как диспутант находчивее или умнее профессионально всех остальных. Никаких гарантий, что я такой, нет. И никаких средств сделать себя абсолютно победоносным нет. Почему бы какому-нибудь даосу или физику не быть умнее меня в смысле диспута? Это может быть. А тогда я со своей задачей не справлюсь. Потому что он говорит: «Ну, вот это все ерунда! Надо заниматься (сообразовываться с) физикой». (2) Можно, конечно, поступать так (это кажется некоторой улапей) — сказать: да-да, физика — это, конечно, правильно. И, делая вид, что принял, «держать кукиш в кармане» ☺, предложить ему на основе физики: «Упражняйся так и так, будешь хорошим человеком», — а дальше он, дескать, пристрастится. Это вообще в некоторых случаях пойдет, но это нечестно. Это из благих побуждений, но это нечестно. С детьми такое делают, но взрослый человек с мировоззрением — это не ребенок. В этом смысле так не пойдет.

Что же тогда остается? Какое решение только и можно принять? Нужно сохранить честность и одновременно нужно выполнять свою задачу. Нужно хорошо прочитать то, что говорил когда-то Будда, но хинаянисты читали плохо. *Нужно вообще отказаться от серьезной онтологии. Т.е. отказаться от такого принципа: я очень важное решил для себя, когда выяснил, что на самом деле есть, следовательно, все остальное есть не на самом деле.* Я считаю, что это ограниченная постановка вопроса. А вот понимание этого как отправного философского пункта — это уже специфика праджня-парамиты как возможности любой из махаянских философий.

Скажем так: я буду инструментально относиться к онтологии. Любой философ, и европейский в частности, относился к онтологии до первой половины XX века не инструментально. Зачем тебе нужна онтология? Для моего познания это — самоцель. Если я выяснил, что есть на самом деле, то мне это просто важно: хочь и все!

Мы с этим расстаемся в Махаяне, потому что мы знаем, что нельзя корректно задать и ответить на вопрос: что на самом деле есть?, — абстрагировавшись от того, для кого это нужно и зачем нужно знать ответ на этот вопрос. *А если я включаю в вопрошание «что есть на самом деле?» такой контекст: для кого это нужно и с какими целями он это будет употреблять, — это уже не онтология.*

В обыденности это понятно. Например, нам предъявляют тархун. И мы говорим, в одной позиции, что это пряная травка (это кули-

нарная позиция), а в другой позиции — это вид рода полыни (это ботаническая позиция). Но мы знаем, что ни то, ни другое не на самом деле, а в видах ботанической классификации, либо в употреблении в пищу. Но мы считаем, что эта некоторая травка — это на самом деле. Потому что у нас ограниченный выбор между двумя возможностями. Но вот мы доведем до предела праджня-парамиту, и тогда выясняется, что ничего вообще нет на самом деле и все зависит от правильной постановки задачи. А правильная постановка задачи — это не онтологическая задача, а деятельностная. Правильная постановка задачи: как поступать так, чтобы кого угодно лечить от сансары.

Ж: В зависимости от того или иного сансарца мы принимаем ту или иную онтологию как упаю?

АВ: Да.

Ж: Тогда это второй пункт — нечестно.

АВ: Нет-нет. У меня своей (онтологии) нет. В этом смысле это честно. Я захожу в твой склад и работаю с ним. Что это такое? Если я искренне доказал себе некоторую философию и стараюсь тебе дать средства высшего блага, а у тебя есть своя философия, то я нахожусь в ситуации двойственности: у меня — мое мировоззрение (правильное), а у тебя — твое мировоззрение (похуже). А двойственность — «я — это совсем не ты» — это не махаянская позиция. *Чтобы учить, нужно находиться в состоянии недвойственности (как любовники) — «что я, что ты — нет различия». Поэтому надо входить в твой склад ума и говорить твоим языком, но понимать, что это ситуация коммуникации.* То, что я делаю сам с собой, если я махаянист, — это махаянисты преподают друг другу для себя (это могут быть дхьяны или еще что-то, как тренировать праджня). А серьезная философия была бы предназначена для того, чтобы говорить: наша онтология правильная, а ваша нет. Но тенденция такая — поэтапно избавляться от очень упорных остатков онтологии, когда считают, что вот ЭТО все-таки правильно и на самом деле есть. Поэтому тенденция — снимать онтологические вопросы, деонтологизация философии вообще.

Будда это достаточно понятно объяснял в свое время. В тексте Брахмаджала-сутра (если внимательно читать) получалось: когда он критиковал всякие онтологические и метафизические положения, он их критиковал не по содержанию, а совершенно универсально. Он говорил, что люди не понимают, зачем они занялись

этим делом, они не понимают, что с ними делается, из-за того, что они считают эти убеждения «моими правильными», а остальные — «чужими ложными». Он говорил: а я это вижу. Следовательно, у него нет убеждения, которое он считает «своим» и «истинным», и нет другого, которое бы он считал «чужим» и «ложным». Значит, у него философские убеждения появляются в ситуации коммуникации с разумными существами, а не сами по себе.

Коррелят в личностном складе у махаяниста называется замечательным термином *apratistitanirvāna*, «безопорное унятие»: ты не опираешься ни на что. Что это значит? Ты — очень большой мастер. Тот, кто совсем не умеет плавать, тот опирается на круг. Тот, кто учится плавать, — тому дают кусок пенопласта, и он отрабатывает ногами, а руки так... А тот, кто умеет плавать, он вообще ни на что не опирается — плавает и все.

Ж: Т.е. унимаем у других клеши таким образом, что сами при этом не опираемся ни на какую онтологию?

АВ: Да. И это уже на уровне метода, приема, дальнейшее развитие того в смысле хорошей натуры... *Вот одного спрашивают: почему ты этому человеку помог? «Ну, потому что у него хорошие связи, он мне потом будет полезен». Вот есть основание. У другого о том же спрашивают. «Мне его стало жалко, у него был такой несчастный вид». У другого спрашивают. «А как же иначе???» Вот «не почему»! Надо и все — мир так устроен. Никакой опоры ни на что. Первые два основания можно обсуждать. Одно не вполне нравственно совершенно, другое — достаточно совершенно. Но они обсуждаемы, они выкладываются из чужой души. А когда человек говорит, что он непосредственно понимает, что именно так в этих обстоятельствах стоило делать, если это оправдывается, то обсуждать что-то невозможно. Ни на что предъявляемое человек не опирается.*

Если это имеет силу в разговорах и поведении, когда речь идет о философских обсуждениях, то это то же самое.

Если этого не понимать, то можно думать, например, что китайский чань-буддизм — это не буддизм, потому что там какие-то довольно китайские разговоры. ☺ Но это буддизм, потому что, следуя по этому пути, очень много людей стало Буддами. Другого критерия нет. Чань-буддисты это отлично понимают. Это все в Махаяне отлично расписано. Мало ли как можно преподавать...

Виджнянавада и мадхьямака

Вот в тибетском буддизме существуют два главных варианта реализации этой стратегии. Сейчас назову только их принципы.

Первый принцип — это принцип виджнянавады (виджняна — трансцендентальный выбор), по-другому называется виджняптиматравада («матра» — «лишь», «только»; «виджняпти» — это результат акта виджняны), а также йогачара («йоговское поведение», «йоговский способ жития»).

Эта школа основана на том, что объекты интенциональных событий сознания чего-то (например, таких событий, что вы понимаете мои слова, или того, что я вижу коринфский ордер там, напротив), что они не существуют в отрыве от этих актов сознания. Объекты (артхи) не существуют в отрыве от актов сознания.

Почему это может служить нормальным основанием для махаянского философствования? Потому что *при любой стычке двух онтологий те, кто держится разных онтологий, не согласны в одном — они помещают вне самих себя нечто суще поистине. Есть истинносущие объекты, и то, что они истинносущие, характеризует их как пребывающих и не зависящих от меня (они могут быть идеальные, материальные, простые, сложные, самые разные). А если я утверждаю, что любые объекты не существуют помимо актов сознания (мои — помимо моих, твои — помимо твоих), это позволяет мне честно вступить с тобой в философский диалог. Ты поистине так думаешь, и практика твоего сознания самосогласована, но из этого не следует, что это вообще на самом деле и для других так. Это просто ты так устроен, это аспект устройства твоего сознания. У тебя — такой подход, у меня — другой.*

Второй вариант — это мадхьямака (мадхьямика — это сторонник мадхьямаки, мадхьямист), от слова «в наибольшей степени средний», «среднейший», «центральный», «центральной философия». Это выведение до предела, до полноты всех последствий из того, с чего Будда начинал, когда он предлагал madhyama pratipad, «средний способ поступания», и интеллектуального поступания в том числе [одна крайность — считать: что-то на самом деле есть; другая крайность — считать: ничего на самом деле нет (что выливается в утверждение: на самом деле есть ничто); среднее (между этими воззрениями) будет начало мадхьямаки].

Мадхьямики идут (если брать только текстовый или философский слой) дальше, чем йогачары: не признается даже то, что в йогачаре не подвергали сомнению, а именно — если в йогачаре считается, что на самом деле у меня есть акт сознания, который видит коринфский ордер (хотя коринфский ордер не существует вне акта сознания), то *мадхьямики доказывают, что и этого акта сознания на самом деле нет (нельзя сказать, что его совсем нет, но на самом деле — нет)*. Самый простой способ аргументации такой: сознание, по понятию «сознания», имеет интенциональный объект, отличный от себя. Если этого объекта нет, то нет и резонного основания назвать это событие сознанием.

Ж: Еще раз можно?

АВ: Так, сперва я дам образ. Если мы имеем уроборос и змея вцепилась в свой хвост, то мы все-таки отличаем пасть от хвоста. Но, если они не отличны, мы имеем кольцо, и это не змея, а просто кольцо, и ни пасти, ни хвоста мы здесь не имеем. Так вот: если мы имеем событие психической жизни, то у него есть субъектный полюс — акт сознания, и объектный полюс — то, на что он направлен. Не бывает сознания, у которого не было бы объекта. Это факт. Вы, йогачары, утверждаете, что объектов на самом деле нет. Согласимся. Из этого следует, что и актов сознания тоже на самом деле нет, по понятию сознания (поскольку нет объекта). Это очень кратко, только намек на то, как они могли спорить. Если вам это специально интересно, можно взять комментарий Праджнякараматаи на 10-ую главу Бодхичарьяаватары, там это очень детально и весьма тонко проработано.

Теперь о ситуации с этими двумя школами как с главной парой. Запомним, что в Индии было еще одно направление, которое китайцы считают отдельным, — это школа зародыша Будды (Татхагатагарбха), но с логичностью тибетского решения, которые точку зрения «зародыша Будды» соединили с виджнянавадой, можно согласиться.

Созерцание, быт, диспут

Всякое занятие буддиста, и в частности бодхисаттвы, весь процесс его жизни имеет следующие главные структурные блоки:

1. Я практикуюсь (занимаюсь созерцанием, тренировкой мудрости, пониманием того, что есть, развиваю добродетели).

2. Я живу в быту (если я ниже 6-го уровня, — надо жить, что-то делать, сосуществовать с миром).

3. Я занимаюсь философским осмыслением и первого и второго.

И философское осмысление, в отличие от чистой практики, не обходится, конечно, без обсуждения с людьми. Как правильно жить бодхисаттве? Как правильно тренироваться бодхисаттве? Если тренироваться, то на что мы опираемся как на существующее, а что мы понимаем как чистую кажимость? Все это мы как мыслящие буддисты-махаянисты должны обсуждать. И вот у нас есть три ситуации.

Быт регулируется правилами буддийской нравственности и тренировки добродетелей. И здесь никакого разноречия между йогачарой и мадхьямакой не может быть.

Дальше остается ситуация практики и ситуация совместного философствования. *Если я философствую сам с собой и я не европеец, а индеец, я работаю не в стихии склейки языка с процессами мысли, а отдельно с процессами мысли (не обязательно с языком), и это уже некоторого рода йога.* А вот все-таки телепортировать друг другу философемы никто не умеет, тут надо строго обсуждать. Пользование речью для выражения мысли характерно для дискуссий, для диспута (он может быть письменный, может быть устный). А если я сам реализую философские мысли и имею некоторый йоговский опыт, я могу обходиться вобщем-то и без слов.

Даже вы можете это заметить: вы совершаете некоторое философское действие, усмотрев ошибочно нечто, а потом поняв, что просто обознались. Вобщем это некоторое философское действие — вы разоблачили бытие и обошлись без слов.

А здесь философская дискуссия с оппонентом. Йогачара и мадхьямака имеют большую историю спора друг с другом (в Индии еще).

В Тибете всеми направлениями мадхьямака считается более глубокой философией. Поскольку методологический оттенок всем ясен, то нельзя сказать, даже если ты мадхьямик, что йогачара — ложная философия. Она менее глубокая или менее точная, менее точный методический подход, только так можно сказать. А вот в Индии такой еще формулировки не было.

Вот встречаются йогачарин с мадхьямиком — они спорят, у них разные философские методические усмотрения. В какой они находятся ситуации? В одной из этих двух — [а именно] в состоянии диспута. В состоянии диспута (это то, что проверяется аргументами, которые можно продумать, не йоговски проделать, а продумать, правильность, валидность которых есть в текстах, — вот сиди и думай) — тут побеждает мадхьямик. Если вы просто философы, вы приходите к выводу, чисто философскому, но с буддийской позиции — однобокому, а именно: что мадхьямик просто прав, а йогачарин — просто не прав. Но *мадхьямик побеждает йогачарина в одном типе ситуации: на стыке двух споров оказывается, что ничто не существует поистине. А потом они расходятся и продолжают заниматься практикой. И для ситуации индивидуальной практики, которая несовместима с диспутом, по сути дела, прав йогачарин. Я чем занимаюсь? Я управляю своим сознанием. Если я занимаюсь йоговской практикой, я вольной волею или по плану, по каким-то наметкам, проектам, программам что-то делаю со своим сознанием. Невозможно что-то делать с чем бы то ни было, одновременно считая, что этого на самом деле нет.*

Допустим, люди заигрываются в компьютерные игры, конечно, их легко оттуда вытащить, но, пока они там управляют государством либо борются магией и оружием, у них это в каком-то смысле на самом деле есть, иначе невозможно играть, потому что это бессмыслица.

Если ты занимаешься йогой и управляешь сознанием, то твои процессы сознания для тебя есть на самом деле. Напротив, если ты ими управляешь, то это постоянное подтверждение того, что объекты на самом деле не существуют (хочешь — и выбираешь разные объекты). Состояние ситуации индивидуальной практики — это полное подтверждение правоты йогачары. А ситуация диспута дает (и тут нужно входить в аргументации) доказательства того, что прав мадхьямик. И не существует ситуации, которая характеризовалась бы соединением их обеих. Поэтому в общем смысле практики, в общем смысле махаянского движения — обе нужны.

Те, кого постоянно побеждают, оказываются победителями, когда все разошлись. И обратно.

Само такое рассмотрение объективирует онтологии или философии, то, что я вам проделал, чисто методологическое (оно не онтоло-

гическое совершенно). Я не говорю об аргументации в пользу существования чего-то, как поступал бы онтолог, а смотрю на людей, у которых разные онтологии, и изучаю их.

Тибетцы называли эти две традиции так:

1. Йогачара восходит к великому Учителю и философу Асанге («Не имеющий привязанности»), V век. Она называется традицией обширных деяний, т.е. все то, что относится к методу и завершается в виде метода все-таки не как мудрость, а чем-то дополняющим мудрость, созерцанием, — относится сюда. Если кто-то, например, хочет осуществлять щедрость, хочет быть бодхисатвой государственного правителя, ему надо читать труды Асанги и его последователей, комментаторов.

2. Мадхьямака — родоначальником этого направления, и философского, и обосновывающего путь Махаяны, считается Нагарджуна (II в). И это направление называется путем глубокой мудрости.

Пространные деяния и глубокая мудрость: широка и глубока река Махаяна!

При том, что тибетцы в университетах прорабатывают, как опровергаются недостатки точки зрения йогачаринов, точки зрения Асанги в школе Нагарджуны, это относится только к философскому срезу, а философский срез — это лишь часть, а практика остается. И все, кто серьезно идет по махаянскому пути, делают больший упор либо на пространные дела, либо на глубокую мудрость (там разные методические наставления, разные последовательности, но уважают и могут как-то частично применять и добавочный ход).

Вот, в частности, на это ссылается известный философ и вероучитель Цонкапа, говоря об этих Учителях.

Философские убеждения и образ жизни

В соответствии с недавней традицией тибетских образованных махаянистов, (тибетских) докторов [буддийских] философских наук, необходимо различение между философскими убеждениями (в рамках буддийской философии) и тем путем, которым человек следует.

В частности, может быть идеальный случай: у человека какое-то из этих махаянских философское убеждение, и он следует махаянским путем. А может быть другое — у человека весьма сильный интеллект, и он является сторонником мадхьямаки, но по эмоциональному строю, по уровню мотивации он пока еще последователь Хинаяны.

И может быть обратное — человек уже по уровню мотивации является последователем Махаяны, но с праджняй у него наблюдается некоторая отсталость. И поэтому он еще искренне считает, что вайбхашики и саутрантики поистине правы.

И вот это различие невоспроизводимо на европейском материале, потому что у нас достаточно сказать, что я — последователь этой философии, если я ознакомился с мыслями этой философии, проделал их сам и решил, что это правильные мысли. Тогда я — этот философ. Но при этом я живу не в согласии с этим, что часто бывает (в европейской философии данный вопрос не рассматривается)... А здесь спрашивается: как ты живешь? — вот если ты еще и живешь [в согласии с этим], то ты — махаянист в обоих смыслах. А если ты живешь как махаянист, но умом соответствующие вещи не проделал, значит интеллектуально ты еще хинаянист, что скажется на том, что ты медленнее будешь совершенствоваться как махаянист, потому что такого рода философия будет тебя немного подтормаживать.

Ж: Есть мадхьямака-сватантрика и прасангика, помимо этого ведь еще какие-то мадхьямаковские школы есть?

АВ: Остальные дробления — можно ими будет потом заняться — относятся исключительно к внутрифилософскому полю. Это мы рассуждаем, и это уже прямо так не связано с тем, как люди упражняются. А я говорил о том, что еще интегрально, где еще философия явно находится в связи с упражнениями, с жизнью человека.

Ж: А в йогачаре сколько подшкол?

АВ: Первое главное деление такое: 1) йогачара, следующая больше сутрам (асанговская); 2) йогачара, следующая больше рассуждениям (школа Дигнаги и Дхармакирти).

Еще есть школа, которая мне философски особенно нравится (большую часть выводов я просто принимаю), — это школа йогачара-сватантрика-мадхьямака (школа Шантаракшиты и Камалашилы). По крайней мере, формулировка того, что значит «поистине существовать», для меня приемлема этой школы, а не мадхьямаки.

Лекция четвертая

- Путь и религия — две стороны Махаяны
- Сущность религии
- Сансара — нирвана — чистые земли
- Двухзначность в иконографии и в мифологических представлениях
- Лотосовая сутра
- Обоснование аутентичности махаянских сутр
- Лотосовая сутра (продолжение)
- Махаяна как упайя

Путь и религия — две стороны Махаяны

Из того, что мы обсуждали до сих пор, скорее всего создалось впечатление, что Махаяна — очень серьезное учение, рассчитанное на чрезвычайно возвышенных личностей, обладающих мощными способностями или хотя бы задатками таких способностей, которые они не страшатся развить, несмотря на огромные трудности. И в этом смысле можно было бы как на конструкцию на это посмотреть с безусловным одобрением и восхищением, разве что усомниться в том, что это осуществимо и как это осуществимо. Но, впрочем, такой вопрос требует содержательного ответа, т.е. смотреть, какие предлагаются средства.

Но, тем не менее, исторически известно, что, вот если старая форма буддизма (Хинаяна) фактически сделалась религией для тех стран, где она стала господствующим учением (например, в Сиаме или на Ланке) как бы вопреки или преодолевая, игнорируя часть содержания Учения Будды и впадая в противоречия быта, то про Махаяну

этого сказать нельзя. Махаяна в самом деле — и это тоже отлично известно, — когда она была в Индии, была вполне нормальной религией без всяких противоречий. И таковой является для верующих тибетцев (не для лам, не для элиты), для верующих китайцев и для той части японцев, которые буддисты (это примерно 10%).

Спрашивается: как уяснить эту реальность, исходя из того, что мы говорили до сих пор? В общем все готово для этого, ибо тот, кто знаком с Махаяной и принимает ее картину действительности всерьез (всерьез: то, о чем говорится, конечно, имеет место), он знает, что не только Бхагаван Будда когда-то был и ушел в нирвану, и, следовательно, не имеет больше связи с нашим миром, не только бывали в прошлом и будут потом Будды, но и существуют, живут в мирах бодхисаттвы, которые занимаются тренировкой, совершенствуются на пути Махаяны. А в этой тренировке они, как известно, овладевают парамитами щедрости, нравственности, терпения, усердия и мудрости. Больше того, известно, что человек, который достиг парамиты мудрости, в строгом смысле уже не человек, может родиться, где угодно, полностью управляет сансарой.

«Это все замечательно и здорово, и, конечно, кое-кто по этому пути идет», — обязательно думает обычный человек. — «Ну, а я... Я, конечно, тоже когда-нибудь пойду, но не сейчас. А эти уже есть, и, конечно, они мне помогут, потому что они именно этим и заняты — помощью таким обычным, простым, добрым, несчастным людям, как я».

И это есть религия.

То, что есть бодхисаттвы, что возможно заниматься практикой бодхисаттвы и что получается с бодхисаттвой спустя долгое время после успешной практики, известно не только настоящим бодхисаттвам, но всем.

И бодхисаттвам, по смыслу, по содержанию понятия «бодхисаттва», можно молиться, он на то и существует, чтобы, превосходя человеческие ограничения, он мог тебя услышать и откликнуться на твой зов, и он будет тебе помогать. И это полный простор религии.

И поэтому большинство относящихся к Махаяне — это верующие люди. Потому что верить в то, что в мире есть спасители, чрезвычайно естественно и значительно проще, чем самому становиться спасителем.

Никакого противоречия между тем, что Махаяна является огромным шагом вперед в постановке духовных, нравственных горизонтов

для человека, и тем, что она превращает буддизм, который раньше был элитарным учением-совершенствованием, в религию, нет. Это просто две стороны одного и того же. И удивительно, что это не всегда замечается в научной литературе, нет промышливания этой ситуации.

Получается, что на смену старого домахаянского деления последователей Будды на монахов и мирян пришло новое деление. Это деление помимо социальной составляющей (образ жизни) имело прежде и духовную составляющую, ибо предполагалось, что мирянин, не расставшись с мирской жизнью, не приняв монашество, не может стать архатом, а если и может, то помрет в течение суток. (Это довольно загадочное утверждение... Может быть тут такое [объяснение]):

1. Бывали случаи, когда ряд людей-мирян становились архатами и быстро помирали, что и могло восприниматься как причина и следствие, хотя и являлось случайным совпадением.

2. В монашеском состоянии можно затаиться и ничего не делать. Хотя архатство — это и Освобождение, но, сами понимаете, это какая-то буря всей психики по его достижении, потому что все меняет ценность, и нужно спокойно посидеть и освоиться. Недаром Будда, когда стал Буддой (он, естественно, одновременно стал и архатом), он не меньше недели, а чем дальше, тем больше, имел возможность спокойно сидеть под деревом бодхи под защитой наги и осваиваться с тем, что он — Будда. А без этого, поскольку внимание поглощено чем-то совершенно другим, можно совершить какие-то непоправимые для жизни поступки. Вероятно, с этим дело связано. А если ты мирянин, то кто тебе даст сидеть под деревом, спокойно отдыхать, затаившись? Может быть, так.

А дальше, как только все в старом буддизме стали совершенно уверены, что так невозможно, — это так и исполнилось: стало невозможным сделаться архатом в мирском состоянии или надо срочно найти человека, который тебя пострижет, если тебе еще зачем-то нужно жить.

Эта дихотомия (монахи — миряне) сохраняется в Махаяне от Хинаяны, но содержание ее более объемлющее и существенное. Здесь можно сказать: это бодхисаттвы, которые могут быть и теми и теми (и монахами и мирянами), и обычные люди (на санскрите, *prthagjana*,

притхагджана, обыватели, «духовные простолюдины»), которые тоже могут быть и мирянами и монахами.

Если предьявить монашеский или мирянский образ жизни можно, то предьявить бытие бодхисаттвы окончательно нельзя. Здесь вопрос более тонкий: бодхисаттва сам знает, что он бодхисаттва, но он может прибедраться, потому что боится, допустим, впасть в самообольщение.

Если почитать махаянские сутры метода, то видно, какая напряженная дилемма в некоторых пассажах встает перед серьезным читателем. *Он должен* — если он до этого был просто буддистом (а надо понимать, что махаянские тексты изначально рассчитаны на буддистов старой школы, и антураж там такой, что пришли не брахманы или какие-нибудь ученики джайнов, как в старых текстах Хинаяны, слушать реального Будду, а обязательно какие-нибудь уже последователи Будды, может быть, только из этого мира, а может быть, и не только из этого мира) — *сделать два очень серьезных выбора:*

(1) как-то рывком поверить — сперва поверить — в Махаяну (то, что Будда был, в этом человек, будучи буддистом, уже уверен); нужно поверить в то, что можно стать Буддой («я могу стать Буддой»);

(2) сделать выбор, который наверняка совершался в наиболее благоприятном направлении в меньшинстве случаев, — сделать выбор в ту сторону, чтобы не быть религиозным человеком, а быть бодхисаттвой, который совершенно нерелигиозный человек.

Ж: Т.е. не верить, а делать?

АВ: Конечно.

Эта дилемма позволяет конкретизировать для буддийских традиций или, может быть, вообще для дхармических традиций (добуддийских) вопрос: что делает религию религией?

Сущность религии

Есть ряд разных утверждений. И все-таки *самое существенное* (то, что применимо и для западных традиций, например для христианства, и то, что сохраняет силу для индийских традиций) — это *убежденность, может быть догматизированная (т.е. сказано: «вот это так»), может быть недогматизированная, а переживаемая, убежденность в невозможности перехода границы, уничтожения бреши между моим состоянием и каким-то высшим состоянием.*

Вот, например, почему христианство — это религия безо всяких оговорок? Потому что и верующие убеждены, и теологи это объясняют и показывают (сторонники теологии будут говорить, что там это доказывается), что лишь один исторический основатель христианства — это сын Божий и у него одно отношение с Богом — рождение, а все остальные суть твари, и у них — другое отношение. Твари сотворены, а сын порожден. Ну и дальше это объясняется. И поэтому стать сыном божьим в принципе невозможно. А то, что делают христианские подвижники, называется «обожением», — им нужно это делать, если они хотят результата (обожиться), а Иисусу не нужно этого делать, потому что из теологии известно, что у него есть две природы, и вот как он рос как мальчик, так через него проявлялась божественная природа. Вот конструкция такая. Вот есть такой непреодолимый зазор.

Второй зазор, коррелирующий с первым: принципиально то, что не все в этой жизни христианину открывается, и раз кое-что обязательно не открыто, ему остается только одно к этому отношению — этому верить.

В раннем буддизме ни того, ни другого не было вовсе. В этом смысле — это никак не религия.

Если Будда открыл путь Освобождения и Пробуждения, то в одном тривиальном смысле этого нельзя сделать, потому что, если ты уже услышал, что кто-то открыл путь к Пробуждению и пробудился, ты лишен возможности открыть это сам. В этом смысле повторить историческую задачу Будды, по понятию, невозможно — он помешал. Он уже с этим справился. Невозможно второй раз открыть Америку. Но это не непреодолимость, а это просто чистый факт.

С другой стороны, в смысле овладения самим собой, Будда ничуть не отличается от любого архата, и Будда — тоже архат. А то, что он еще преподаватель, методолог, который может предложить всем все,

что угодно, вполне могло осмысляться и количественно, потому что Будда говорил, что к тому, что он открыл, нужно добавить особые способности, которые тогда еще не понимались специальным достоянием Будды, а [понимались просто] как уникальные достижения личности.

И архат, и Будда переживают прижизненную нирвану совершенно адекватно. Нирвана — прекращение сансары, можно ее переживать в соответствующих состояниях, потом возвращаясь в окончание тормозного пути сансары — последнюю жизнь. И в этом смысле ничего не остается после смерти испытать, что по эту сторону не было бы. Никакой непреодолимой тут трансценденции нет. Есть то, что нужно трансцендировать, и у многих выходит, — это позиция древнего буддизма. Будда подчеркивал, что он преподает Дхарму, которая зрима в обстоятельствах этого мира, и буквально говорил: *Ehipassika* («Иди и увидишь!»). Ничего религиозного здесь нет. Потом религиозное в поздней Тхераваде появилось — сходным, но более робким образом по аналогии с Махаяной: «Я верю в Будду, я убежден, что он нам открыл истинный Путь, но мне некогда ему как следует следовать. Я пока что собираю благие заслуги, кормлю Сангху, слушаю наставления, веду себя как хороший человек. Благодаря этому я когда-нибудь буду рожден более смышленным, обстоятельства жизни позволят мне принять монашество, и вот тогда я все это и проверю». Поскольку здесь у индивидуума есть принципиальный зазор («в этой жизни я точно знаю, что мне не на что рассчитывать»), — то это будет религиозным отношением.

Ж: Они просто собирают заслуги...

АВ: Да, они знают: «Я — мирянин, сейчас это не мое; это — самое лучшее, но мой удел не столь хорош». И это получается индивидуальное религиозное отношение. Оно религиозно, но оно не необходимо. Большинство людей его непременно принимают, но не сказано, что вообще людям по природе такое свойственно. Вот здесь это половинчатая религия.

Ж: А почему этого не могло быть изначально в раннем буддизме? Опять же были миряне, которые так же осуществляли какие-то пожертвования буддийской Сангхе, которые понимали, что им пока не суждено и поэтому они будут пока благие заслуги собирать... То же самое ведь получается — настолько же полурелигиозно, как и сейчас в Тхераваде.

АВ: Центром внимания были монахи. В ранний период большинство последователей Будды — это монахи. А сейчас большинство последователей Будды — это, например, весь сингальский народ. Это совсем другое положение. Кроме того, известно так: пока купец жив-здоров, он наживает деньги торговлей, дарует Будде, а потом он уходит на пенсию, становится монахом и становится архатом — все, трансценденция осуществлена.

В Махаяне появляется позиция непреодолеваемой трансценденции: человек готовится стать бодхисаттвой, он еще не бодхисаттва; он верит в то, что есть бодхисаттвы, и это для него живо; и он верит — но это для него менее живо и актуально, — что он когда-нибудь бодхисаттвой тоже станет. В этом смысле для большинства это такое же разжижение мировоззренческой перспективы, как для выпцветшего христианства последних полутора веков, особенно для протестантизма, приверженцы которого часто ведут разговор о том, что они верят, что они обретут настоящую христианскую веру. В протестантизме это нормально. По существу, не обсуждается никакая трансценденция. Она просто пропала.

А здесь людям предлагается преодолеть ее одним прыжком, потому что, если ты зародил бодхичитту упования (искреннее желание), то ты уже нерелигиозный человек. Кто для тебя другие бодхисаттвы? Старшие товарищи, более опытные. Почему? А потому что ты не собираешься спастись и не ждешь, когда тебя спасут, а приходишь и говоришь: дайте мне урок, как лучше спастись. И тебе дают уроки. Ничего религиозного нет. Могут быть плохие уроки или хорошие — и все. Совершенно другая позиция.

И как-то это положение дел, конечно, осознавалось (эта неизбежная поляризация), и существует в махаянской литературе множество легенд, заполняющих своим материалом данный разрыв.

Известны бодхисаттвы очень высокого уровня. Например, в общей Махаяне это бодхисаттва 10-го уровня с джняна-парамитой Арья Тара. «Арья» в Махаяне соответствует статусу бодхисаттвы, который взошел, по крайней мере, на 1-й уровень, совершенствования щедрости (арья в старом буддизме, как вы помните, с обретения слуха — вступления в поток). Так, известно, тексты сообщают, что это была такая-то женщина, жившая в таком-то городе сколько-то калып тому назад. Она сперва поверила, а потом стала бодхисаттвой, дала

обеты бодхисаттвы, совершенствовалась и полностью избавилась от неуправляемости сансарой. Она всегда готова помочь. Ей можно молиться, она тренировалась так, чтобы слышать молитву в неотложных ситуациях и немедленно на нее откликнуться. А когда-то она была такой же, как все люди.

Или другой пример. Манджушри Кумарабхута — один из знаменитейших бодхисаттв в пантеоне Махаяны. Кумарабхута — «сущий юноша», или, может быть, сущий юноша кшатрийской касты (сословия), потому что иконографически он изображается с мечом в руке. Это когда-то был молодой кшатрий, который дал махаянские обеты, совершенствовался и стал воплощением мудрости всех Татхагат.

Это легендарно-упрощенное толкование этого имени. А другое толкование для тех, кто упражняется, следующее: Кумарабхута — это сущий молодым (мужеского пола) потому, что он воплощает в себе мудрость, а *мудрость молода, потому что мудрость удерживает тебя от того, чтобы считать, что то, что ты сейчас видишь, — это то самое, что было раньше, это старое; у тебя все время молодой мир, потому что все вновь, потому что ты замечаешь неповторимость*. Поэтому мудрый человек живет в новом мире, поэтому он молодой. Бодхисаттва не разделяет то, что для него есть, на себя и мир; если мир для него молодой, то он и сам молодой.

Ж: Ну, это какая-то интерпретация просто...

АВ: Выразитесь поподробнее.

Ж: Это подобно тому, как пандиты начинают комментировать слова на санскрите не грамматически, а просто чтобы было больше понятно. Это более глубокая вытяжка, которая якобы содержалась там изначально для более продвинутых.

АВ: Но почему это у вас вызывает недоверие? Ведь контрвоззрение против этого такое: изначально что-то придумано глуповатым для глуповатых, а потом пришли умные и начали мудрить...

Ж: Ну, чересчур замудрили. Зачем глупость превращать в умное? Лучше сделать что-то свое умное...

АВ: А с чего вы взяли, что это глупое?

Ж: Не то что глупое, а обыденное понимание: сущий юноша. А вот это уже... Не знаю, кажется странным... Зачем что-то переделывать? Можно свое сделать. Ну, может, мне лично немножко непонятны такие ходы... И неприятно...

АВ: Что неприятно, я уж не знаю... Но что непонятно вполне, конечно, возможно. ☺

Сансара — нирвана — чистые земли

И еще один пример. В какие-то незапамятные времена прошлого был один монах (соответственно он был под началом какого-то Будды древних времен), который дал обет, что, когда он станет Буддой, то он усилием своего благого намерения создаст целый особый мир, в котором не нужно будет бороться за существование и не будет соперничества, те, кто захочет туда попасть, смогут посвятить себя от начала и до конца совершенствованию в махаянском пути. Известно, он достиг этого успеха. Он давно стал Буддой, и его зовут, в статусе Будды, Ами табха, и созданный его намерением мир называется Сукхавати (тиб.: Девачен). Можно посмотреть его изображение в Музее истории религии. Рождаются там без посредства родителей из лотоса. И когда лотос распускается, родившиеся там маленькие бодхисаттвы сразу видят Ами табху, который находится в центре этого мира. И он их начинает учить.

Такого рода места (их насчитывают больше одного) называются ... бхуми, чистыми землями. И это махаянское обобщение или дополнение к старой космографии буддизма, которое конкретизирует нейтрализацию сансары и нирваны.

Что такое сансара? Это мир совместного обитания, обязательно бренный (хороший или плохой) и который обязательно фундаментально плох, по понятной формулировке Васубандху: *поскольку сансара — это результат совокупной деятельности всех ее обитателей, а интересы обитателей конфликтны, результат не устраивает никого*. Очень правильно. Для человеческого мира, в смысле ноосферы, — это совершенно точное определение. Что такое ноосфера или что такое общество? Это продукт совокупной деятельности нас и прошлых поколений, оно не устраивает никого, потому что интересы людей конфликтны. Человеческое общество, безусловно, есть сансара.

В отличие от этого старая нирвана — это прекращение всякого бытия, какое-то вечное внеличностное бытие.

Чистые земли Будды — это не сансара. Почему? Потому что она создана одним умом, одним намерением того монаха, который потом стал Буддой, для одной цели — никакого конфликта нет. Те, кто знает об этом мире, попадает туда только для одной цели — совершенствоваться на пути Махаяны — тоже никакого конфликта. Драться за деньги, за женщин, за статус не нужно, и те, кто туда попадает, не имеют таких желаний, им ничего не нужно, они только упражняются и все. Находятся в созерцании и получают наставления.

Но это, конечно, и не нирвана. Поэтому это не сансара, и не нирвана, а третий посредствующий [мир], если смотреть космологически. При попытках [указать], где это находится, мы встречаем какие-то неуклюжие пояснения: где-то там посерединке мира арупа лока, между арупа локой и рупа локой, или еще где-то. Но в общем это и не нужно, потому что это более общее противопоставление — вообще между сансарой и нирваной; не сансара, не нирвана, как место для бодхисаттв. Будды — в нирване, обычные существа — в сансаре, а бодхисаттвы только как бодхисаттвы где? А вот, например, тут.

Это я рассказывал сперва как один из популярных и важных мотивов, связывающих способ деятельности тех, кто тренируется как спаситель, и тех, кто верит в спасителя. Теперь посмотрим, как это оборачивается религиозно.

Существуют в Китае или в Японии, в свое время были и в Индии, если и не школы, то множество людей, которые понимают себя как буддистов так: мы не можем сейчас совершенствоваться как бодхисаттвы — ну, вот жизнь такая, — но мы уповаем на то, и верим в то, и стараемся помереть так, чтобы попасть в рай Сукхавати и там исключительно посвятить себя под руководством Амитабхи практике. А дальше можно позабыть, что это рай, в котором тренируются, и понимать это как просто хорошее место, где ты избавлен от сансарных забот, — это тоже вполне вероятно. И тогда это похоже на христианский рай, потому что там тоже поют славу Богу и больше вроде ничего не делают. В народном исполнении это будет очень похоже на католический рай.

И такого рода практика Махаяны на земле сводится к тому, чтобы быть благочестивым набожным человеком (объектом набожности будет Будда Амитабха), потом в правильном душевном состоянии с истинной верой помереть под руководством буддийского священ-

ника и благодаря этому попасть в рай. А дальше Амигабха сам скажет, что там делать.

Существуют махаянские тексты, где подробно описывается устройство этого рая. И мы встречаем не только мирян, но и монахов, которые, хотя и следуют Винае, на самом деле ограничены своим упованием на этот рай.

Ж: Чистые земли — это чистые земли бодхисаттв или Будд?

АВ: Будд.

Ж: И Будды там, по сути дела, снова выступают бодхисаттвами?

АВ: Да, бодхисаттвами, но специфическими, потому что они преподают исключительно бодхисаттвам. Чистая земля устроена так: рождаясь там, человек попадает на первую ступень махаянского пути (щедрости). Я знаю тибетские песнопения и гимны, в которых восхваляется Сукхавати-вьюха как место, где расцветают пять способностей бодхисаттвы: вера, мудрость, усилие, собранность и памятование, которые характерны для первого уровня бодхисаттвы, и дальше они там тренируются.

Двузначность в иконографии и в мифологических представлениях

Из-за такого зазора существует беспрепятственная возможность развития иконографии и мифологических представлений, которые разрабатываются в самых характерных образцах как бы двузначно. Т.е. для простого верующего — это очень привлекательная религия богатством содержательных картин, успокоением, обещанием отдохновения от тягот и т.п. и правдоподобием деталей, соответствующих его упованию. Для бодхисаттв или для представителей элиты, которые упражняются, это превращается, чем дальше, тем больше, в сплошное иносказание, что обслуживается безусловно и корректно, например, философией виджняптиматрой.

Вот возьму Сукхавати. Если усматривается, что там много воды, лотосы, совершенно ровная земля, необъятная гладь, то человеку, выросшему на индийских равнинах, понятно — хорошая плодородная почва, сама родит, много воды, всегда хорошая погода, не нужно стараться ради земледелия, пища в достатке, многолюдно — в общем,

полный идеал. Это все очень подробно расписывается символически. Далее философски (хотя бы по виджнянаваде) дается следующее объяснение: мы ведь философски знаем, что на самом деле объекты восприятия не существуют в отрыве от событий сознания; события сознания тех, кто попадает в Сукхавати, таковы, что они видят ровную пышную плодородную землю, лотосы, воду и Амитабху. Что это на самом деле? Это отражение общего склада их сознания. Это не существует на самом деле, но просто нужно добавить, что наш мир тоже на самом деле не существует.

Подлинное различие между бодхисаттвенным и религиозным отношением к Махаяне в конечном счете философское, т.е. связанное с праджняй, с принятием соответствующей онтологии. Если я просто верю в бодхисаттв, верю в их наставления, что они добру учат, то этого достаточно, чтобы быть хорошим, и это все, на что я способен. При этом я, конечно, мог слышать, что мне говорили насчет онтологии, но на самом-то деле я знаю, что я живу здесь по-настоящему, что здесь есть деревья, ступы и монахи, а потом я уповаю на то, что я по-настоящему попаду в Сукхавати и настоящий Амитабха будет меня учить и там будет другой мир. Т.е. я нахожусь в состоянии наивного поюстороннего реализма и трансцендентного реализма. А если я могу это подвергнуть сомнению и у меня необыденная онтология: *я знаю, что сейчас я нахожусь в иллюзии довольно поганенькой, потому что, например, живот может болеть или комары кусают, и не могу я с этой иллюзией расправиться, а вот там я попаду в управляемую более зрелым сознанием иллюзию, которая позволит мне избавиться от иллюзий и научиться других избавляться от иллюзий.* Совершенно нерелигиозная картина.

Я знаю, что у иллюзии есть свои законы. Это (закономерность иллюзии) не есть доказательство того, что она есть реальность. Это очень важное положение!

В той мере, в какой я буду держаться этого, мое мировоззрение будет согласно с практикой бодхисаттвы, а не с верой в бодхисаттв. А это есть некоторая праджня. Праджня, если она есть, она позволяет воспользоваться плодами фантазии, как угодно, только управляющим способом, а если ее нет, то эти плоды фантазий утопят тебя, и тебе остается только уповать на тех, кто тебя оттуда вытащит. В этом смысле последователи индуистской школы веданта совершенно правы, говоря о майе. Вот майя — это то, что получается без прад-

жни, — иллюзия или морок какой-то. И понятие, представление о майе в махаянских текстах присутствует.

Если вернуться к бодхисаттве Манджушри. Он держит в одной руке меч, а в другой руке — в зависимости от иконографии, прямо или опосредованно — у него книжка в индийском формате. Этот меч, меч мудрости, он пламенный — он разрушает иллюзию, что, что бы то ни было, есть на самом деле (например, наш мир или мир Амитабхи). Это в мужской руке — в руке метода или приема. А в женской руке у него находятся тексты — это сутры мудрости, в которых это же описано словами, — что на самом деле ни у чего нет сущности. Мудрость как метод — это меч (кажется, что это есть, — касаюсь, оно пропадает). Поначитавшись этого, Пелевин придумал глиняный пулемет в конце «Чапаева и Пустоты».

Д: Для элиты — это знать нужно, а для простых людей(...)

АВ: Это не придумано, а, лучше сказать, выросло (не то, чтобы это инженерно придумано, не факт), это получилось в качестве замечательного средства, которое удерживает в одних содержательных представлениях просвещенных людей и простых. Простым людям нужны бодхисаттвы, потому что они, допустим, ленивые или незрелые. Простые люди нужны бодхисаттвам, потому что иначе они останутся без работы. Им нужно находить общий язык, который всерьез принимает простой человек, и который бодхисаттва понимает как инструмент общения. А вот этот развитый картинный мифологический сказочный легендарный язык отлично служит этой цели.

Ж: А вот такая проблема в махаянском буддизме: возможно ли, чтобы бодхисаттвы освободили в итоге всех живых существ? Реально это или нет? Я у Торчинова читал, что эта проблема дискутируется в рамках самой махаянской традиции.

АВ: Верно. Но, честно говоря, у теоретиков нет средств ее решения. Она останется нерешенной, пока они не поучатся математике. Потому что нужно поставить грамотный вопрос о мощности множества живых существ. Если это мощность континуума, то всю вечность бодхисаттвы будут спасать живых существ. А если это счетное множество, то они их за какое-то обозримое время спасут. Это просто математическая вещь. Но, поскольку теории трансфинитных множеств в Индии не было как развитой математики, то обсуждать нечего, нет средств. Либо мы говорим, что это глупые заморочки умных людей давнего прошлого. Такая позиция очень распространена

в отношении подобных фактов. Но это отказ рассматривать проблему по содержанию. А если по содержанию, то единственное, что можно предложить и напрашивается, вот это: средства мышления, которые есть, у индийцев отсутствовали. Это теория трансфинитных множеств, созданная Кантором 120 лет назад в Германии. А индийская рациональность в целом, будучи устремленной или, так сказать, упертой в дискретность — все делится на некоторые атомы, на кванты действия, — она проблему континуальности не может схватить, проблему, что между двумя сколь угодно близкими точками можно всунуть еще промежуточную (вот она, континуальность). А всякие дхармы — это дискретность; половины дхармы не бывает — не бывает полстраха, не бывает полсинего цвета и т.д. И все так мыслится. Поэтому эта проблема не решается, плохо поставлена у них, в махаянской философии.

Лотосовая сутра

Начну с вами обсуждать одну из сутр махаянских, одну из популярнейших — сутру Белого лотоса [Лотосовая сутра]. Эта сутра относится явно к классу сутр метода. Большая.

Вообще эти сутры называются «вайшулья» (что происходит от прилагательного «вишула» — обширный, пространный, причем выражение от возвышенного регистра). Эти сутры, действительно, заметно побольше размером, чем даже самое длинное произведение раннего буддизма, в том числе Махапаринирвана-сутра, занимающая примерно шесть авторских листов. А тут это может быть 400 страниц.

Сутра Белого лотоса в первом европейском издании — это страниц 600 (правда, с подвалами для разночтений).

Полное ее название «Саддхарма пундарика сутра».

«Сад» здесь нужно трактовать сразу двумя способами: (1) как «сущий, настоящий» (неподдельный) и (2) как «хороший». Одним словом — как «истый». Значит получается: сутра истой Дхармы. «Пундарика» — белый лотос.

Она чрезвычайно популярна была в Китае (и среди буддистов популярна до сих пор) и в Японии (существуют впоследствии возникшие в средние века школы, которые считают ее окончательным важнейшим выражением буддийского учения).

Ж: Нитирэна школа?

АВ: Да.

Обоснование аутентичности махаянских сутр

Перед сутрой вот такая преамбула. Вот как вообще надо понимать ситуацию с махаянской литературой, появлявшейся тогда, когда развивалась Махаяна в первые века нашей эры, на фоне старого буддизма?

Консервативные буддисты исходили, так сказать, из квазиисторического подхода: это не зафиксировано в традиционной передаче текстов и все, следовательно, это не то. Вот Будда сам сказал перед смертью, какова у нас процедура верификации, — нету этого. На что махаянисты возражают так: у вас представление о Будде — дхармакая и рупакая, связанные исключительно исторически. А у нас, махаянистов, за этим стоит более глубокое представление, а именно: *дхармакая — это совокупность текстов со смыслом, постижение которых способствует тому, чтобы стать Буддой, по понятию.* Это первый довод. Поэтому необязательно важно, что вы этого не передавали в вашей конгрегации среди ваших монахов. Может быть, какой-то наш бодхисаттва вошел в состояние созерцания, перенесся духом в какой-то другой мир и присутствовал при том, как тот же Бхагаван Будда Шакьямуни в другом слое бытия, в другом мире произнес другую проповедь. А почему бы и нет? Это первый аргумент.

Второй аргумент такой: а вообще нет доказательств, что все время кто-нибудь из вас присутствовал во всяком моменте жизни Будды. Вот есть такие-то обстоятельства, при которых тхеравадинов, хинаянистов не было, и он читал для бодхисатв-махаянистов лекции другого сорта. Вот они-то у нас и запомнили. Вот говорится, например, что Будда на пике Коршунов (это какая-то довольно паршивая горюшка под Раджагрихой; по крайней мере сейчас она неприглядная, наверное, в древности она была получше), там сидел и что-то читал. В тхеравадинских сутрах неизвестно, чтобы он туда забрался и там что-то читал.

Это принципиальное отношение, связанное с историчностью.

Но главный ход Махаяны, который позволяет принимать множественность сутр, не исторический.

Сперва такое рассуждение. Будду, основателя буддизма, спрашивали о разных вещах, преимущественно о том, как преодолеть сансару. Он давал эффективные ответы. Но иногда его спрашивали о других вещах. Ну, вот могли его спросить: «Скажи, пожалуйста, как пройти туда-то?» Он давал правильный ответ. Не могло быть, чтобы человека о таком ни разу в жизни не спросили. Далее, другой человек, который знает дорогу, например, в городок Шругану, ответил бы то же самое, что Будда. Никакого отличия нет. Почему? Просто потому, что это идеально правильный и хороший ответ.

Первое. Мы знаем, что все, что говорит Будда, — идеально хорошо в данной ситуации.

Второе. Мы знаем, что, если кто-то в какой-то ситуации ответит идеально хорошо, то его от Будды отличить нельзя.

И из этого делается вывод с изящной перестановкой подлежащего и сказуемого:

то, что безупречно хорошо сказано, то Слово Будды.

Например, $6 \times 8 = 48$, $5 \times 5 = 25$ — Слово Будды. Ничего Будда добавить не может. Это так.

Но, конечно, преимущественный интерес Будды не в арифметике и географии, но вот если мы обнаруживаем тексты, в которых есть Слово Будды (ведь Будда — это не исторический, а воплощение принципа онтологической ясности сознания, который знает, что *на самом деле* для сознания и как быть) и если даны методы, — то все в порядке. Это сказано в одной из махаянских сутр, называемой «Кашьяпа париварта сутра» («Поворот, связанный с Кашьяпой»): *все, что хорошо сказано, то изречение Будды.*

Правда, человек другой культуры не обязан согласиться с тем, что все махаянские сутры, действительно, «хорошо сказаны». В частности, первый европейский переводчик Керн говорил, что некоторые стихи в составе «Саддхармы пундарики» ужасно глупые, да еще и написаны не на санскрите, а на каком-то смешанном диалекте.

Учение, которое возвещается в сутрах, иногда (в особенности это касается сутр о мудрости) именуют вторым запуском колеса Учения. Первый запуск — это просто запуск колеса проповеди, лекция, прочитанная в Бенаресе для пятерых подвижников, в которой были даны четыре отношения к действительности и достижение нирваны. А вторая идет дальше и глубже. Если речь дальше идет касательно му-

дрости, то объяснение природы дхарм превосходит реализм дхарм. Если касательно метода, то оказывается, что нирвана — это детский сад. Примерно так.

Ж: Повторите еще раз.

АВ: Махаянский путь связан с единством мудрости и метода. Если это добавление, обновление или углубление буддийского учения, которое Будда дал далее вторично, понимается больше с упором в мудрость, то происходит преодоление предела упора на дхармы, характерного для старой школы; если разговор о методе, т.е., например, о сострадании (разговор не философский, а религиозно-символический, художественно-поэтический, аналогический, притчи), — здесь всеми этими средствами стараются достичь преодоления хинаянской мотивации.

Лотосовая сутра (продолжение)

В разных сутрах, особенно как раз этим хороша «Саддхарма пундарики», описывается, какое это потрясение для сторонников старой школы буддизма. Будда проповедовал в окружении весьма большого количества разных существ. Все сутры метода отличаются иногда подчеркнуто, иногда менее заметно, но все-таки отходом от конкретной историчности и флера Древней Индии, который узнаваем в палийских сутрах. Будда находится, например, на какой-то горе, окружают его шраваки — перечисляются такие-то ученики Будды (Шарипутра, Маудгальяна и другие), дальше перечисляются бодхисаттвы, которые слушали наставления многих Будд, преисполнены массой достоинств, очень хотят услышать глубокую Дхарму и т.д.; а также тут же находятся наги, киннары (с конскими головами, с человеческими туловищами), махораги (другой вариант наг), асуры, дэвы и еще кто-то. В частности, в начале «Саддхарма пундарики» — 16 разрядов существ. И совершенно очевидно, что это еще один вариант прочтения Дхармачакры. Если Будда в центре, то 16 разрядов, каждый находится на конце каждого из 16 лепестков. И вот там он начинает читать совершенно новую проповедь.

Главное послание «Саддхарма пундарики» — это внушение всеми способами (больше художественным или повторением; и в стихах

и в прозе) мысли, что с самого начала Будда учил только одной «яне», а именно: Махаяне. Т.е. видимость (то, что все знают до того), что он учил избавлению от сансары, становлению архатом и достижению нирваны, это не правда, это только видимость. Это подготовительный факультет. И пересказывается в разных вариантах, что когда-то прошлый Будда это рассказал или вживе переживает, что слушают благую весть о Махаяне архаты и они не могут ее перенести. Кое-кто падает в обморок, кто-то начинает блевать кровью, потому что они не могут вынести Махаяну. Ну и здесь отчасти преувеличенное, но восходящее к реальности переживание того, когда человека ошарашивают грандиозной перспективой (все равно с каким знаком), а отчасти здесь некая художественная критика закосневших в сухой Абхидхарме хинаянистов, которые уже, наверное, и йогой заниматься перестали, а только занимались матрицами. Объясняется это вот как: архаты встают перед фактом, что это не конец пути, а начало, и вот теперь-то и будет объяснено то, ради чего все и затевалось. «Вы не уйдете из сансары, а я вам всем преподаю, — говорит Будда, — способ — это одна яна. А все остальное — это подготовительный кушечек для того, чтобы стать Буддой».

Чтобы это было экзистенциально понятно. Представьте себе, что вы получаете диплом с отличием и вам говорят: «Ну, а вот теперь приступим. Ваша задача — стать академиками». Вот немедленно, когда вам вручают диплом! Вот вы кое-что будете чувствовать. ☺

Махаяна как упая

Для объяснения этой мысли в сутре предлагается ряд знаменитых притч. Я вам перескажу две.

Первую назовем по западному аналогу — притча не о блудном, а о заблудившемся сыне (он не в блуд впал, а потерялся). Искусство сочинителя, создателя этой притчи, достойно восхищения (если считать, что это не Будда, а литератор с буддийским мировоззрением), он очень глубоко понимает человеческую душу и хорошо строит образы. Но это, с точки зрения наших вкусов, безобразно длинно растянуто.

Здесь отражение той дилеммы, о которой я все время говорю.

Жил-был царь. У царя когда-то был сын, но он во младенчестве потерялся, и царь никак не мог его найти. А сына нашли и воспитали родители очень скромного происхождения. Царь не прекращал своих поисков и, в конце концов, обнаружил его. Но он понимает, что у сына уже свой мир, какой-то дворницкий. И хотя царь по праву хочет сделать из него царевича, он осознает, что это недостижимая задача. Тогда он поступает поэтапно. Он делает так, что его сын занимает скромную должность при дворе и приравнивается к этому. Потом мало-помалу он научается все большему и большему. Царь его поднимает со ступени на ступень придворной службы и, когда тот уже избавился от своего подлого происхождения и подлого воспитания и освоился, он ему открывает в качестве начала нового пути: «А знаешь, ты на самом деле мой родной сынок и тебе суждено после меня принять царство. Теперь ты должен по-настоящему учиться и стать царем».

Это ситуация с Буддой. Будда — это царь Дхармы (дхарма-раджа), это известно из хинаянских текстов. А *потерявшийся человек — это обычное сансарное существо, которое не знает, что у него есть зародыш [Будды], что оно по духовной крови тоже Будда*. Есть представление о Татхагатагарбхе (зародыше Будды), который есть в каждом живом существе. Поэтому его учат избавлению от его скорбного подлого состояния, а это и есть хинаяна. И вот когда он от этого избавился, когда он стал господином в социальном смысле, тогда ему говорят, что на самом деле работа началась и надо становиться царем. А это значит — ступай на путь Махаяны. И, конечно, все логически полностью справедливо.

Значит, сначала человека нужно избавить от его убожества (по этой идеологии), а потом он будет развивать позитивные достоинства.

Вторая притча связана более отчетливо, чем первая, с представлением о приеме или об искусных средствах.

Представление об искусных средствах чрезвычайно существенно для Махаяны не на фоне того, что сам Будда рассказывал, если судить по старым текстам, а по контрасту с тем, что получилось лет через 500-600, когда уже имеется корпус научных сочинений (абхидхармистских), учебников или методик йоги и т.п. Ибо, пока был живой Будда, вопрос о различии между теорией и практической

методикой не вставал. Потому что нет теории, есть Учитель, который поймет все, что надо, при надобности.

У нас само собой разумеющееся различие (хотя философски его надо промысливать) между педагогическим изложением и научным изложением. Если наука завершена, то оно и вроде бы пропадает. Оказывается чисто антропологически: *человек созревает умом, и занятия с ним на этой стадии называются педагогикой; человек зрел умом и он применяет свой ум, — и общение с таким человеком есть применение и работа с теорией*. Если мы развиваем теорию, то мы понимаем, что сперва нужно освоить то, что уже есть, прежде чем развивать, и это есть различие педагогики и теории. В общем, оно у нас есть.

Так вот при Будде его не было, а спустя примерно полтысячи лет после смерти Будды, как раз тогда, когда начала расцветать Махаяна, оно полностью выявилось. И сформировалось такое утверждение: существуют преходящие способы проповеди (например, говорится о людях, существах, нравственности) и существует окончательный способ проповеди — теоретический — говорится о дхармах: дхармы есть на самом деле. Ну и в согласии с этим есть онтология. Помните, мы говорили, что от онтологии надо избавиться, от серьезной? Тогда онтология является приемом. Поэтому восхваление приема и пробуждение интереса к педагогике (снятие теории педагогикой) — это важнейший аспект сутр. Можно сказать так, иными терминами, которые ближе к современности: это понимание того, что методология важнее, чем теория. Методология включает в свой объект носителя теории. Если интерес теоретика — это идеальный объект, который есть на самом деле, то объект методолога — это теоретик, который мыслит объекты (и теоретик и объект). Объект интереса раннего буддиста-теоретика — это теория дхарм как она есть на самом деле. А объект интереса махаяниста — это люди, у которых есть разные мировоззрения (в том числе и теоретические мировоззрения), с которыми надо работать. Следовательно, методология выше теории. И отсюда возвеличивание упаи.

Рассказ такой (он тоже безобразно растянут, чтобы все успели понять). Стоит огромный разукрашенный замечательный дом, и там полно всяких детишек, которые резвятся, играют, шумят, галдят и прочее. И есть воспитатель. И воспитатель знает, что дом загорелся, рухнет и все детишки погибнут. Тогда он приходит и говорит: «Ребя-

та, горим! Пошли наружу!» Ноль внимания: никто ничего не слышит, всем все интересно, шумят, галдят, увлекаются разными штучками. Тогда он придумывает другую вещь. Он привозит на колеснице ворох разных игрушек для разных детей, входит в дом, который продолжает гореть, и говорит: «Детишки, я вам привез разных игрушек! Вылезай!» Детишки вылезли, стали разбирать игрушки. А дом прогорел, и стропила рухнули.

Это и есть махаянский прием.

Теперь я это расшифрую в некоторой подробности. Дом горит на самом деле. Будда в ранних текстах говорил: «Мир горит! Мы все горим!» Те, кто послушался, давно уже стали архатами. Большинство не слушается. «Да-да, горим... Пойдем выпьем!» *Говорить правду бесполезно* — это известно в педагогике так, как ее понимает взрослый. *Врать тоже нехорошо*. Значит, *приходится устроить ситуацию*, которая не вранье, но которая не нужна была бы, будь рядом ответственные разумные люди. Он на самом деле привез игрушки. Игрушки выманили этих ребятшек. *Под игрушками можно понимать и разные мифологические и религиозные картины, и даже какие-то методы чисто хинаянского созерцания, которые позволяют только успокоить сознание и только стать архатом. Но тем самым он вытащил их из сансары, потому что всякое сансарное обиталище, как сказал Будда, горит и рухнет. А после этого у них есть шанс заняться чем-то дельным и повзрослеть.*

Исходя из этого все (заметьте, тонкий момент!) — у нас есть основание считать, что все, что мы читаем в махаянских текстах, или любой махаянский текст, есть прием. Сама позиция философски очень тонкая, но, если эту тонкость не блости, можно завратиться, конечно, легко. Вся ответственность на том, кто говорит. Понимает ли он на самом деле склад души людей, к которым он адресуется, и хорошо ли он владеет текстом так, чтобы текст был душеспасительным и своим построением способствовал продвижению в нужном направлении и минимизировал некоторые возможные дурные последствия.

Заметьте, что эта позиция философски очень интересна: во-первых, она, конечно, непроверяема, во-вторых, она, конечно, недоказуема, в-третьих, нельзя сказать адекватно, что в нее можно поверить. Войти в нее можно, но вера предполагает объект реальным, а такая вот методическая позиция неадекватно описывается словом «вера». Можно войти в это методическое сознание.

На самом деле это очень серьезно, потому что это означает, что ты можешь растянуть или продлить практику «постановки памятования», в том числе и на пользование текстом. Что такое «постановка памятования», мы немного обсуждали в раннем буддизме. Мы можем памятно шевелить руками и ногами, памятно понимать, что у нас происходит на душе (алчем мы чего-то или не алчем). Но вот памятно понимать, пользуясь словесными конструкциями (хотя бы поначалу и чужими), что (1) это только словесные конструкции, а (2) без словесных конструкций не получится того, что нужно, потому что это единственный способ, это чрезвычайно тонкое умение. Я пользуюсь чем-то не потому, что это правильно, и, тем более, не потому, что это неправильно, а потому, что это работает.

Дойдя до подобного в некоторых отношениях взгляда современности, западноевропейские философы в общем стали позитивистами за общество потребления, к сожалению. Потому что, если не соблюдать точную срединную линию, свойственную буддизму, можно понять что, если все не всерьез, то это валяние дурака умными и благополучными людьми. Но это половина, а дальше это ответственное не валяние дурака, а игра во благо. Вот как это предлагается в данной притче.

Не удивлюсь, что где-нибудь, скорее всего во Франции, с удовольствием читают английские и французские переводы махаянских сутр, говоря, что это старинный буддийский постмодернизм. Читая это не вполне тонко, можно прийти к такому вот выводу.

На фоне этого возникает любая фантастика, поскольку все это средство.

Утверждается, что в каждой пылинке Будд больше, чем песчинок вдоль Ганга. Тиражируются приемы, которые рассчитаны на то, чтобы привести к исступлению мое количественное и качественное воображение в попытке вообразить больше и больше. Махаянистские тексты просто рассчитаны на то, чтобы воображение, в конце концов, спасовало. Это какие-то тренажеры для воображения. «Сотни миллиардов тысяч бодхисаттв появились из земли и что-то там сказали...» Вот такая фантастика, которая воспринимается ни всерьез, ни, наоборот, как вранье, а таким способом: чтение этого кое-что с тобой делает.

Ж: Потому что ты просто понимаешь: да ну их, еще считать?

АВ: Думаю, никто не решал такую задачу: выявить, по каким путям идет преобразование границ воображения, когда ты усердно читаешь вот такие сутры.

Ж: Воображение спасовало, и дальше что?

АВ: Мое воображение — это существенная часть моего мира как обычного человека, а мне нужно воображение хорошего: вот столько бодхисаттв, столько миров, столько замечательных дел они свершают, совершили и будут свершать, — чтобы вывести меня всякими способами из ограничений.

Д: Может быть, это не проймет...

АВ: Значит, для вас найдется другая сутра. Сутр очень много.

Ж: Непонятна главная функция. Ну хорошо, перестаешь ты считать, но что за этим? Ладно еще, когда Бхагаван говорил о дхарме как о не дхарме...

АВ: Это праджня-парамита.

Ж: Да. Это потом... Там это — недвойственность. А вот тут что?

АВ: Здесь еще общечеловечески понятное восхищение позиционной системой счисления и того, что — что такое 10 в 10-й, 10-й, 10-й ... степени раз. Это уже очень много нулей будет — бумаги не хватит. Вот индийцы на это натолкнулись, но несколько позже, чем Архимед в сочинении «Исчисление песчинок». Людей умных это очень радует, — когда впервые доходят до бесконечности счета. И здесь это получило свое отражение.

Ж: И все-таки на что это рассчитано?

АВ: Это рассчитано на серьезный вызов твоему воображению.

Ж: Хорошо, вызов происходит и?

АВ: *Женя, знаете, что вы делаете? Я вам говорю: присядьте 40 раз, а потом посмотрите, как вы пыхтите. Вы говорите: я присел 40 раз и? Я говорю: приседайте! Невозможно смоделировать то, что является изменением сознания с помощью мышления вот так просто, даже с учетом того вполне правдоподобного предположения, что это изменение сознания предложено людям, у которых менее развитое, чем у вас, сознание. Все равно это не смоделируешь.*

Вы всегда можете сказать: это древние инокультурные тексты, пойду чем-то другим займусь. У тех, кто это тогда читал или слушал, никакого выхода не было: «Это Махаяна. Будда проповедовал единственный путь Махаяны, замечательный глубокий метод. Давай поймем!» Вот тогда-то что-то и происходит с сознанием.

Лекция пятая

- Лотосовая сутра (продолжение)
- Обоснование существования разнообразных учений в буддизме
- Особенности построения махаянских сутр
- Чтение махаянских сутр как практика
- Дхарани
- Махаянские философские сутры

Лотосовая сутра (продолжение)

Мы с вами говорили про самую, пожалуй, знаменитую из махаянских сутр метода — Лотосовую сутру. Она очень велика. В русском переводе, сделанном с китайского текста, это полтысячи страниц, более двух десятков глав. Самая повторяющаяся тема, главнейшая, представляемая как величайшее откровение этой сутры, — это утверждение, что на самом деле есть только один путь к тому, чтобы стать Буддой, а Хинаяна и Пратьекабуддаяна (самостоятельное освобождение без Учителя) — лишь подготовка, лишь некоторый этап. Поскольку сутра рассчитана на людей, уже вошедших в хинаянский старобуддийский мир, она содержит довольно много эпизодов пророчеств. Будда говорит, что такой-то и такой-то его ученик (среди этих учеников могут быть совершенно успешные, лучшие при жизни, как Шарипутра; не очень успешные — например, Ананда, бывший денщиком Будды и его двоюродным братом, отличался сверхпамятью, но не духовными достижениями; или вовсе неуспешные другие персонажи) — в такие-то будущие, очень не скоро предстоящие времена достигнут тех или иных результатов. То, что такие

утверждения не новы для буддизма, уже заметно по старой буддийской литературе (домахаянской). В хинаянских сутрах, даже в Винае, мы встречаем хотя бы указания (по случаю учреждения женского монашества), что, если бы не было женского монашества, то мы бы продержались в неизменности тысячу лет, а так — только 500. Это предсказание. И в других старобуддийских легендах такого рода предсказаний встречается изрядно. Каковы их источники, трудно сказать единообразно. Либо это кто-то как-то слышал, либо (что совершенно не исключено и чем дальше, тем характерней для Махаяны) какой-то развитый йог, махаянский монах, мог войти в созерцание и услышать это предсказание, перенестись в те обстоятельства, когда Будда это давал. И для него, и для тех, кто ему верит, не существует ни малейших тут сомнений. Это вполне нормально.

Рассказы о предсказаниях довольно велики по объему. В Лотосовой сутре довольно много чудес, указаний, которые проявляются со стороны бодхисаттв, о которых рассказывает Будда, изложений, которые апеллируют к воображению больше, чем к рассудку.

Можно встретить сочетание двух приемов:

1. С одной стороны, разнообразное подчеркивание беспримерности грандиозного величия пути Махаяны («Куда там старый хинаянский детский сад!») — это, наверное, апелляция к людям, у которых широкая мотивация, которым хочется чего-то большего;

2. С другой стороны, существуют люди, которые от этого падают духом и вешают голову. Обсуждение такого рода склада (неудачного) тоже существует. Тогда начинается подчеркивание того, насколько искусные методы, несмотря на всю грандиозность и величие Махаяны, облегчают следование по пути Махаяны, насколько хорошо ставить такую глобальную цель.

В частности, благодаря этому аналоги тех целей, которые ставили старые хинаянисты, достигаются быстрее и лучше, чем аналитичными хинаянскими методами. Тогда нужно было заниматься Винаей, блюдением Устава, заниматься созерцанием и т.д., а вот можно несколько иначе действовать, по-махаянски, и получится это все быстрее.

Нужно признать [Лотосовую сутру] величайшим памятником и классикой религиозной литературы. Рассуждений там я не встре-

тил. Исследователь Керн недаром сказал, что там некоторые стихи глупые, потому что он тоже, наверное, привык заниматься интеллектуальными текстами. Это текст иного типа. Поэтому он чрезвычайно почитаем (именно в силу своей религиозности) и издавна стал фундаментальным текстом, наряду с другими, впрочем, и в индийском махаянском буддизме (до сих пор он является таковым в махаянском буддизме с санскритскими первоисточниками в Непале) и в китайском, как только был переведен на китайский литературный язык; здесь он был тоже встречен с энтузиазмом. В XIII веке японский монах Нитирэн поставил перед собой задачу выяснить, какое буддийское учение окончательное или подлинное, и, погуляв по разным направлениям буддизма в тогдашней Японии, он решил, что учение Лотосовой сутры — окончательное. Школа Нитирэна — это чисто религиозное направление, отличающееся — удивительно, что такое бывает даже в Учении Будды — нетерпимостью. Этот странный человек доходил до того, что бомбардировал власти Японии петициями с просьбами запретить все другие направления буддизма. Вот такого в Индии не бывает, и не только в Учении Будды. Просто не бывает. Само это нитирэновское учение по типу очень похоже на лютеранство — спасение чистой верой и культивирование внутренней сентиментальности, обращенной к Богу (в данном случае — к Будде).

В наибольшей степени Лотосовая сутра воплощает в себе, согласно тому впечатлению, которое она произвела на людей, чистую религиозность с откладом «на потом» йоги или философии. Хотя и в направлениях, связанных с этой сутрой, предполагается возможность родиться в чистой земле и дальше уже заниматься чем-то более серьезным.

Чистая религиозность наиболее ярко проявилась в обращении с этой сутрой тоже в Японии. Одна из наиболее почитаемых практик одной из японских школ заключается в благочестивом повторении японского названия данной сутры, которое в этом смысле играет роль мантры («Поклон Лотосовой сутре...» и дальше полное ритуальное ее название). То, что это может срабатывать, это, конечно, факт. Но у меня, конечно, есть не то что возражение, есть сомнение, а практически — полная уверенность, что при этом можно стать святым, но праджню не разработаешь, потому что для этого нужны другие средства.

Помимо этой сутры (Лотосовой) существовало и дошло (что в китайских, что в тибетских переводах, а некоторая небольшая часть и на санскрите) множество других сутр тоже преимущественно религиозных. Пример таких сутр — Сукхавати-в्यूха (в्यूха — это строй, построение), подробное описание того, как устроена эта чистая земля, куда попадают, уповая заняться практикой после смерти. То, что можно увидеть в Музее истории религии, является прямым отражением с помощью скульптуры, композиции, разных изображений лотосов того, что мы читаем в этой сутре.

Обоснование существования разнообразных учений в буддизме

И в целом (из-за того, как я уже говорил, что «всякое хорошо изреченное есть Слово Будды»: это яснейшая формулировка, которую можно бы предложить для беспрепятственного развития религиозной, духовной и философской мысли во всех направлениях) мы в Махаяне даже в литературе сутр встречаем такое разнообразие, что, если отложить в сторону историческую обусловленность (что говорится о Будде, о его учениках, что это Индия) и перевести это на другие нравы, то мы получим несходство и палитру просто поразительную: от вполне теистических воззрений, набожных, исполненных эмоцией, не интересующихся особенно интеллектуальной разработкой этого воззрения, через какие-нибудь воззрения, опирающиеся исключительно на интеллект (что надо читать, думать, понимать, авось тебя прошибет), до сутр, в которых излагаются махаянские методы йоги и философское (и вообще здоровое) мышление играет существенную роль, но только подсобную, а самую важную выполняет соответствующее созерцание.

И, тем не менее, все это в Индии и впоследствии в Китае (оставляю в стороне это странное японское исключение) — все это находилось во взаимном мире друг с другом. И *возможность все это держать под единым зонтом Дхармы заключается в убеждении, что все эти сутры суть разные искусные методы и никто, кроме самого источника метода, т.е. Будды, не может доказать, что это методы одного и того же. Если мы чувствуем склонность к тому или друго-*

му методу, то значит — этот метод для нас. Но вот, если это правда (а это вполне правдоподобно звучит), то все-таки, к сожалению, остается в человеческой природе такое обстоятельство: в методах, обращенных на чистую эмоцию, объект представляется тотально и, следовательно, есть склонность отрицать то, что отличается от этого объекта. Именно из-за этого нетерпимость характерна, в частности, в значительно большей степени для христианства, потому что преимущественно для большинства его сторонников это — религия и здесь неизбежна тотальность эмоционального отношения к объекту. А если это — Истина, то из этого, по эмоциональной логике (а не по логике здравого рассуждения), следует, что все остальное — ложно, а не некоторая еще Истина.

В Индии (и в Китае) это могло бы развиваться, но не развилось, но не благодаря, как хотелось бы кому-то думать, особому величию Учения Будды (если оно есть, то оно не здесь проявляется), а просто благодаря изначальному устройству индийской рациональности, в которой есть убеждение (и у индуистов, и у буддистов): *окончательная цель духовных стремлений или природа или устройство реальности находится вне слов. Одни слова показывают, как идти к реальности одним способом, а другие — другим способом. Вот если этого нет, если убеждение западного типа (логосного), а именно: есть реальность, и мы ее описываем связными конструкциями из логичных непротиворечивых положений (это, например, христианское кредо), — вот тогда будет нетерпимость, потому что слова противоречат другим словам (убеждение: в словах — Истина, здравые слова находятся в соотношении с тем, какова реальность сама по себе). А по-буддийски (и по-индуистски в большинстве случаев) это будет не так: слова не соответствуют тому, что без слов реальность, слова позволяют тебе к этому приходиться, а само постижение этого — уже за словами. Это, с одной стороны, ограничивает притязания логики (логика не говорит о реальности, а говорит о чем-то другом), а с другой стороны, это окончательный мировоззренческий стопор для того, чтобы всерьез бороться друг с другом за Истину. Ты не можешь снять самого себя, а Будды друг с другом не воюют (или Шива с Буддой, те, которые находятся за пределами слов).*

Особенности построения текста в махаянских сутрах

Есть довольно много сутр, несколько более напоминающих по стилю старые хинаянские сутры. В них люди, среди которых всегда присутствует и сам Бхагаван Будда, помещены в индийский бытовой антураж, и они занимаются разнообразными дискуссиями. В этих сутрах (к числу их относятся и некоторые сутры метода, близкие к религиозным, но и не только) мы нередко наблюдаем некий прием, который надо считать чисто литературным, но очень удачным. *Известно, по старой буддийской литературе, что величайший по мудрости ученик Будды — это Шарипутра (Будда это сам сказал, это не подлежит сомнению). И вот мы встречаем в этих сутрах такой прием: Шарипутра вступает там в дискуссии, и оказывается, что он не очень хорошо соображает. Появляется точка зрения, в которой он может быть только учеником: он не понимает, и ему объясняют, причем не Будда.* Например, может ему объяснять известный монах Субаху или какой-нибудь бодхисаттва, который появился в этой сутре, или известный бодхисаттва богатый мирянин Вималакирти (очень популярна сутра «Вималакирти нирдеша сутра», «Наставления Вималакирти», особенно у китайцев). Шарипутра есть, но Вималакирти, мало того, что он не монах и богат, он еще и лучше соображает.

Наверное, вы знаете такое по мировой светской литературе: использование известного уже персонажа для некоторой другой роли. Достаточно ясно, что использование такого явно литературного приема указывает на замечательную зрелость художественного литературного мышления у авторов сутр. Совершенно точно можно сказать, что они воспринимают Шарипутру и каких-то других деятелей раннего буддизма как литературных персонажей и они их поворачивают как бы другой стороной. Хотя к этому добавляется то, что эта сутра ну просто неизвестна старой школе ☺, что бывали такие разговоры, но их не запомнили тхеравадины, а другие запомнили. Тем более это утверждение правдоподобно, если посмотреть на тогдашнюю индийскую литературу. Допустим, есть пьеса одного из драматургов, написанная в середине I тысячелетия нашей эры, на сюжет Махабхараты (как известно, в Махабхарате благородные герои — это пандавы, а иногда совершающие дурные поступки — это их двою-

родные братья кауравы, и самый главный — Дурьодхана), — так вот у этого драматурга Дурьодхана оказывается хорошим героем. Т.е. он выворачивает эту ситуацию.

Это элемент внутрибуддийской полемики.

Другие элементы, которые можно встретить, — элементы полемики между буддистами и небуддистами. Вот, например, в Ланкаватара-сутре, «Сутре визита на о. Ланка» (она очень сложна мировоззренчески и философски и даже отчасти йогически), видим такой прием: Будда прибывает на остров Ланка, и там с большим удовольствием об этом узнает умный благородный высококультурный царь Равана (который, как известно, десятиглавый демон в индуизме, с которым боролся царь Рама). Он готовит Будде достойную встречу и задает ему много тонких философских вопросов. Идет дискуссия. Вот здесь поворачивается этот литературный персонаж иначе.

И еще о некоторых приемах. Существует сутра о встрече с Буддами настоящего — там есть йогический элемент и есть чисто вероучительные элементы. И там мы встречаем следующее. Приходит некий умный мирянин, домохозяин, идущий по пути к Махаяне, и излагает Будде просьбу: «Прошу мне преподать такой-то способ созерцания, который отвечал бы следующим 147 признакам...» Будда говорит: «Хорошо, дам. Но при этом тот, кто будет упражняться, должен соответствовать 175 критериям».

В начале Ланкаватара-сутры этот же прием есть. Равана задает Будде подряд 108 философских вопросов в стихах. Будда подряд начинает отвечать.

Как вы думаете, зачем такой прием (пришел и задал 108 вопросов или пришел и попросил таблетку от 147 болезней, если перефразировать первый пример)?

Здесь предполагается, если ты не сможешь сходу (или не сходу, ну вот как-то) охватить это множество как единое целое, то ты еще не готов, готовься дальше. А заметьте, это тяжело — полторы сотни таких-то критериев охватить неформально. Или задается 108 вопросов, Будда отвечает, из этого должно следовать убеждение, что Будда сходу запоминает 108 вопросов и дальше их разворачивает. Мы не встречали в своей жизни ни одного из выступающих, который мог бы ответить более чем на три вопроса, заданных подряд из аудитории (он [обычно] говорит: «Повторите третий вопрос»). Этого не бывает. *Такие композиционные приемы предназначены для того, чтобы*

тебя убедить, насколько сильные способности надо иметь (скажем, оперативной памяти), следовательно, побудить к тому, чтобы их развивать, и к тому, чтобы вновь и вновь читать эти сутры.

Чтение махаянских сутр как практика

Читать махаянские сутры надо, предполагая, что вы вошли уже в махаянскую мотивацию с ее намерениями и перспективами, иначе их читать трудно. [Пятигорский говорил: вот такой-то немец прочитал всю такую-то сутру — великий немецкий народ! Я его понимаю. ☺ На самом деле, многие из этих сутр читаются полностью только редакторами, а другие смотрят по указателю и только отдельные кусочки читают. Вот я собираюсь прочитать всю Гандавьюха-сутру (там больше тысячи страниц) — ну надо же какой-то подвиг совершить ☺]

Если эта мотивация уже есть, то тогда многие эти вайшпурья, *большие сутры раскрывают свое предназначение как целой возможной литературы. Т.е. ты возвращаешься к ним многократно, по-всякому, и ты, возможно, уже знаешь содержание, но само занятие этой литературой меняет твой настрой мыслей. Чтение этих сутр, в отличие от чтения старых буддийских сутр, может пониматься как очень существенная практика.* А в старом буддизме этого не было. Никто серьезно не считал большой личной практикой чтение сутр. Нужно, чтобы традиция была, конечно. Нужно их знать наизусть — мало ли что: лампочки у тебя нет, сидишь где-нибудь в пещере, созерцаешь — конечно, надо знать наизусть. Но это не практика, это условия практики. *В старых сутрах есть композиционные приемы, но вообще они рассчитаны на обращение к уму, воспринимающему как композицию, так и точечное содержание, к тому, что либо их как йогу выполнять, либо принимать к сведению. Они не меняют твой настрой или твое сознание, на что наверняка рассчитаны многие махаянские сутры.* Поэтому есть практика (и в монастырях) чтения кусков сутр, или, как видите в пределе, само слово Лотосовая сутра стало уже высокопочитаемым, и повторение ее названия является уже некоторой практикой.

В смысле построения текста махаянских сутр замечаем такое новшество.

Я вам сперва напомним то, что видишь, читая старые сутры: идет какое-то емкое положение, там каждое слово на месте, а потом с минимальным изменением этот блок повторяется с некоторым варьированием, и вместо равномерного развертывания (в одной странице 17 мыслей, в другой — 18, на третьей — 16) мы имеем блоки, блоки, блоки, дающие импульсы. Эти импульсы и их методические повторы соответствуют какому-то удвоению способа подачи информации от сочетания емкости в одном блоке и тиражированности, благодаря наличию множества блоков.

Этот прием идет еще дальше в махаянских сутрах. С одной стороны, вайпурья-сутры очень велики, но, еще раз скажу, существенная культурологически понимаемая подоплека такого подхода — мы более не соотносим в Махаяне компоненты содержания с компонентами изложения, — есть текст, который целиком соотносится с реальностью. Это совсем не так, как в старой школе было столько абзацев и соответственно столько-то блоков упражнений; этого больше нет. Поэтому, насколько текст развернут или свернут, имеет, в сущности, одно оставшееся обоснование: а каковы воспринимающие способности адресатов и что этот адресат с этим текстом будет делать.

Дхарани

И есть, наряду с разворачиванием и перепевом в разных вариантах одного и того же, есть противоположный прием, который называется дхарани, «держалка» (от корня *dhr*, «держать», тот же корень, что и в дхарме). В семиотическом смысле это еще большее свертывание смыслов сравнительно с тем, что мы имеем, например, в индийских философских сутрах (как ньяя-сутрах и прочих). В тех случаях мы имеем свертку синтаксиса, но все-таки все основные понятия налицо. Здесь свертка и эмоционального отношения, и какого-то контекста употребления, и способа созерцания, и еще чего-то в фразах, которые для непосвященного оказываются какими-то обломками. В этих обломках сразу импульса не дается, эмоциональное содержание или, может быть, даже психо-физиологически их повторение вслух немного настраивает мозги.

***** тутте (2 [раза]) – вутте (2) – патте (2) – катте (2) – амале (2) – вимале (2) – ниме (2) – химе (2) – вапе (2) – кале (2) – кале (2) – атте матте – ватте тутте*****

Вот мы берем такую дхарани из одной очень умной сутры [из Ланкаватара-сутры]. В ней нет никакого нормального санскритского смысла. Будда сказал: вот она для того-то и того-то нужна.

Ж: Ну и для чего она нужна?

АВ: Эта? Для того, чтобы всяких ракшей отогнать. Но что еще под ракшами понимать? Необязательно то, что тебе чудится в сумерках, когда ты в джунглях или в тайге сидишь. Вот там ракши бывают. Вот сидишь один в лесу, пять дней людей не видел, ну, конечно, ракши начинают гулять вокруг. А это вот помогает.

И в Махаяне даже существует представление иногда о трех, иногда о четырех корзинах (питаках). Вот у нас была Виная-питака, Сутра-питака, Абхидхарма-питака. Иногда вместо Абхидхарма-питаки стоит Дхарани-питака, а иногда добавляется Дхарани-питака (корзина этих дхарани).

Если Абхидхарма-питака построилась из подлежащих развертыванию понятийных перечней (но понятийных! понятийность их получается благодаря некоторой практике при некоторых условиях, но, тем не менее, это осмысляется в понятиях), то Дхарани-питака содержит наборы таких вот «говорилок», «держалок», которые понятийно вообще необязательно развертываются. И мы только встречаем [указания]: вот эта дхарани для таких-то целей.

Можно думать, что это заклинание, но это неверно, потому что это, так сказать, рефлексивные заклинания. Заклинания выросли в наивном убеждении всех, что, если я вот это скажу, то меня, например, змея не укусит; при этом, если мы древние люди, создавая и пользуясь заклинаниями, мы вообще не думаем о сознании, мы думаем только о внешнем мире (понятие о сознании и его объектах нам совершенно недоступно). А здесь все дело в этом. Поэтому это рефлексивное отношение к заклинаниям. Это нормальный вывод из понимания, что текст может обладать не только содержанием, описывая некоторые возможные или имеющие место положения дел в мире, или будущее желаемое положение дел в мире (некоторый проект), но что *текст есть некоторая вещь, которая может*

использоваться как инструмент, чтобы этот инструмент что-то со мной делал.

Ж: А в Тхераваде дхарани используются?

АВ: Нет. Там никаких дхарани нет. Вот единственный намек есть, зачаток, или, наоборот, какой-то остаток, который сохранился в Палийском каноне, это Будда как-то дал заклинание от нечистой силы монахам, которые сидят в безлюдных местах. Она звучит так очень заклинательно: *аджанакья*.

Ж: Это, по сути дела, те же мантры, что в тантрическом буддизме, т.е. тоже некий инструмент по работе с психикой...

АВ: Это не мантры позднейшие ваджраянские или какие-нибудь индуистские, потому что те отличаются особым свойством — их надо очень много твердить. А дхарани не нужно.

Чтобы не свалиться в осуждение из-за непонимания, уподобим какие-то вещи этому. Допустим, всякие наши анекдоты, говорящие о сообществах людей, которые имеют давно устоявшиеся, всем взаимно известные содержания, и им только его называют — это какие-то названия названий названий. Вот кто-то говорит: анекдот №88, — и на него шикают, при дамах этот анекдот нельзя произносить, так как он неприличный. ☺ У нас этот анекдот об анекдоте тоже анекдотичен. Почему? Потому что мы можем только помыслить себе настолько напряженное использование текста, чтобы уже само название вызывало соответствующее адекватное полноценное отношение. Мы так не пользуемся текстом. Но в буддизме стали так пользоваться текстами. Они знают эти содержания, какие-нибудь практики, поэтому то, что в моем примере является названием в виде номера, то является дхарани, а эту дхарани по употреблению, по ситуации, по контексту можно развернуть, например, в какую-то проповедь или в какой-то способ поступания. Вот так это и существует.

Дхарани, как указывается, имеются только для бодхисаттв; для остальных не нужны.

Ж: Т.е. остальные не могут ими адекватно пользоваться?

АВ: Нет, просто не нужны. Шравакам не нужны дхарани, их у них нет.

Ж: Ну, а вот ракшей отгонять...

АВ: Это заклинание.

Ж: Но это же заклинание дхаранического типа — перестраивающее психику, а не просто изменяющее что-то вовне...

АВ: Это ведь не изгнание всяких нехороших помех. Это не часть Учения сама по себе. А дхарани являются не изложением, а осуществлением Учения в языковой форме.

Мы привыкли, что самое существенное и едва ли не единственное, что мы ждем от текста, это изложение некоторого содержания. Но и у нас есть отход от этого, когда мы говорим о тексте как о проекте. Это не изложение, потому что этого еще нет, того, что проектируется. А здесь проектируется и создается далее некоторое состояние духа. Это будет дхарани.

Ж: А основное отличие от мантр в чем заключается? В том, что не надо так много повторять?

АВ: Да. Дхарани повторяются фиксированное число раз. Например, 21 раз или 7 раз. Мантры употребляются в буддийском тантризме и там повторяются в степени в десятки раз.

Ж: А можно еще несколько примеров, чтобы было ясно, что это полезная штука и несет в себе именно буддийское учение.

АВ: Если будет нужно, я могу порыться в литературе и найти соответствующие вещи, но то, что я имею в памяти, таково: есть изложение понятное или не очень понятное, Будда дает какое-то изложение — делайте так-то или дела в мире обстоят так-то. После чего подытоживает это некоторой дхарани («вот для этого еще имеется такая-то дхарани, запомните»).

Ж: Такой дхарани является долгая А, выражающая какую-то сутру?

АВ: Долгая буква А — это просто сутра. Это самая краткая сутра праджни-парамиты (экакшари). Может быть, она полезна для того, чтобы понять идею дхарани. Праджня-парамитская сутра (совершенства мудрости) — там говорится о том, что такое мудрость, как хорошо развить мудрость, как развивать запредельную мудрость, чем она отличается от незапредельной мудрости, какие выгоды у человека от этого, как можно понять, что она у тебя есть. Но самая краткая — это однобуквенная. Она пишется буквой А. Это дхарани, потому что она означает: «А-а-а!!!» — а это есть нормальное человеческое выражение события того, что я допер! Как это можно воссоздать в контексте [понятия о дхарани]: Учитель (Будда или другой Учитель) кому-то объясняет, и тот говорит: «А-а-а!» Это переживание находится в связке: с одной стороны, «А-а-а!», и, с другой стороны, причина этого — ПОНИМАНИЕ. Дхарани («держалка») — что я хочу удержать? *Я хочу удержать возможность производить свежее понимание.*

Я могу этому научиться с помощью произнесения «А-а-а!». Я сильно повышаю возможность того, чтобы я сообразил.

Ж: Воспроизводим в итоге прошлый опыт?

АВ: Нет, не опыт, опыт — это содержание...

Ж: Опыт «допирания».

АВ: Да, опыт «допирания». ☺ Опыт совершения такого фундаментального события. Вот это пример. В этом смысле она функционирует как дхарани, потому что, если много раз говорить «А-а-а!», оно перестанет действовать. Время от времени — можно, и это будет работать. Мы переворачиваем связь означающего и означаемого наоборот, и то, что является сопутствующим тексту, запускает событие понимания. А ведь не все сводится к пониманию, мало ли, что там еще есть многообразно. Вот примерно это и есть дхарани.

Ж: А вот почему это только бодхисаттвы могут применять? Ну вот, например, практикующий Махаяну, но он еще не допрактиковался до того, чтобы стать бодхисаттвой...

АВ: Ну так он и называется бодхисаттвой, только [находится] в самом начале — идет по пути Махаяны или, может, хочет. Ну, в общем, идет. Он хочет стать Буддой. Может, он хочет хотеть стать Буддой — но пойдди, разберись. ☺ В общем — для них.

Махаянские философские сутры

Помимо таких сутр, в большей степени религиозных, можно встретить сутры, в которых языком не систематического трактата, а вот, как лекция или проповедь или заверение, изложен тот или иной вариант махаянской философии. Или не изложены, а подразумеваемы, или появляющиеся в текстах. Во-первых, это сутры Запредельной мудрости (Праджня-парамита-сутры). Они так себя и подают. Во-вторых, сутры, в которых мы встречаем виджнянаваду. Одна из самых интересных здесь — это Ланкаватара-сутра. И Гандавьяуха-сутра к этому тоже относится (там есть виджнянавадинские элементы). Ну и есть сутры, в которых есть третье воззрение, Татхагатагарбхи, и среди них тоже Ланкаватара-сутра. Еще сутра Десяти уровней (Дашабхумика-сутра) — типичная виджнянавадинская.

С западной позиции тут часто считают так, что к этому руку приложил тот или иной крупный Учитель, известный своими трактатами. Допустим, если из буддийской традиции мы узнаем, что праджня-парамитские сутры бодхисаттва Арья Нагарджуна, великий буддийский философ II века, принес из мира наг, то сторонний человек может сказать, что он находился в том круге, в котором эти сутры просто написались (или были записаны или сложились). Тем более что при Будде их якобы и не было. Но, с другой стороны, если мы читаем праджня-парамитские сутры, то там тот самый исторический Будда, там есть Шарипутра, там есть Субхути и персонажи, известные по старой литературе. При чем здесь наги, сказать нельзя.

Вот праджня-парамитские сутры связаны с Нагарджуной. А Ланкаватару и сутру Десяти уровней связывают с Асангой (это уже V век). Но чем дальше, тем больше современные текстологи вынуждены отводить в прошлое появление если не целиком махаянских сутр, то, по крайней мере, существенных кусков. Вот про Ланкаватару: Асанга жил в V веке, ясно, что он не автор и не он записал, потому что сейчас выявлено, что очень существенные части Ланкаватары существовали во II веке.

Ж: Т.е. это, по сути дела, йогачару удревняет.

АВ: Да. И, видите ли, в Махаяне особая проблема заключается в том, как мы разделим понятия разных философий... Уточним: только ли это философская школа собственно или что-то иное? Философская школа у нас — это что? Имеются тексты, предмет которых дан как философия такого-то направления. Имеются люди — одни из которых писали эти тексты, вторые их преподают, а третьи слушают, и все знают, что это философия. А в случае с буддизмом мы имеем (то, с чего я начал курс) общемахаянскую мотивацию и понимание того, что у нас должна быть онтология не старого типа. А как мы это конкретизируем — в направлении мадхьямаки (пустоты всех дхарм), либо в направлении виджнянавады, — это зависит от обстоятельств. Например, от того, на что я делаю упор — на словесные рассуждения, мышление или на практику йоги. И в любом случае, философия не существует как отдельная деятельность без преследования махаянских целей. А поэтому нет оснований говорить, что был крупный буддийский философ, которому мало было написать трактат, он еще и подложные сутры написал. Это из другой культурной ситуации сказано. Развивалась практика, которая при соответствующей

щих переживания могла иметь впечатление подлинности сутры. К этой практике, к этим текстам мог иметь доступ какой-нибудь человек с философским дарованием, пандита, и он написал в связи с этим еще и трактаты. Поэтому лучше всего сказать так (учитывая, что «все, хорошо сказанное, — Слово Будды»): есть параллельное развитие сутр и трактатов, но при этом сутры по времени опережают трактаты.

Ж: Содержательно параллельно развиваются, но по факту появления первичнее оказываются сутры?

АВ: Да.

Еще один аспект развития техники обращения с языком в сутрах таков: мы знаем с еще добуддийских времен, с Упанишад, потом в ранних буддийских текстах мы это тоже разбирали, *часть содержания, выражаемая композицией, существенна, не сводима к содержанию, выраженному в словах* (в некоторых положениях, которые просто можно перевести), *и играет свою значительную роль* (пример: Первая проповедь Будды). Здесь [в Махаяне] это дальше развилось. Вот возьму самый характерный, поразительный пример. *Имеется несколько сутр Совершенства мудрости. Они трудны. Их предмет — развитие буддийского философского мышления до предела.* Этот их предмет мы — если у нас хватает ума — постигаем, читая страницу за страницей, или, может быть, перелистывая туда-сюда, если что-то непонятно. Это содержание, которое можно извлечь или открыто изложить в некотором отдалении от конкретности изложения, и получится *теория пустоты всех дхарм, теория праджни-парамиты. Утверждается, что, помимо этого содержательного пласта сутр, имеется другой — композиционный, который настолько жутко труден, что его вообще никто не мог понять, кроме бодхисаттвы Майтреи, который станет Буддой вслед за Буддой Шакьямуни.*

Вот Будда в разговорах с Субхути, с Шарипутрой, с бодхисаттвой Авалокитешварой и всякими другими персонажами рассуждают (...) Мы предполагаем, что Субхути все понимает, потому что Будда то и дело говорит: «Молодец, Субхути, правильно!» *Вот мы это читаем, после чего оказывается, что помимо всего того, что мы поняли, в композиции этих сутр есть очень хитро зашифрованный процесс практики, т.е. последовательности действий, которые должен предпринимать бодхисаттва, чтобы эту мудрость освоить. Если мы это читаем, то мы воспринимаем эту мудрость как объект*

размышлений. Мудрость как объект размышлений — это не моя мудрость. Иначе я бы писал эти тексты, а не читал их. Здесь ставится задача освоить эту мудрость. Так вот, это понять мог только Майтрея. А Майтрея находится на 10-й ступени бодхисаттвы. Он прочитал соответствующий очень краткий текст философу и бодхисаттве Асанге, который сам находится на 3-й ступени. *Расшифровка этих сутр как метода вылилась в отдельный текст, который называется Абхисамаяланкара («Краткое украшение постижений»), некий компендиум того, как надо тренироваться будущим Буддам, бодхисаттвам, пратьека-буддам, шравакам, чтобы иметь результат.* Жутко сложный текст. Здесь в традиции окончательно разделены в самосознании содержательный пласт и композиционный пласт, который тоже воздействует, который нужно осваивать. И композиционный объявлен более трудным, чем содержательный.

Ж: Человек следует за мыслью Будды и Субхути, и, таким образом, он сам трансформирует свое сознание?

АВ: Вероятно, так. Но в подробностях надо читать этот трактат Майтреи и Асанги с комментариями. В дальнейшем в традиции поступают следующим образом: если хочешь идти по пути мудрости, то нужно читать махаянские сутры — раз, этот мистифицированный небольшой трактат будущего Будды Майтреи — два и комментарии позднейших пандит, которые обильно ссылаются и на сутры и на этот трактат, трактуя их вместе, — три. Если ты будешь осваивать только содержание, то у тебя получится тренировка мудрости без метода. Это будет результатом пути Хинаяны.

Можно сказать, что Субхути все понимает (он получал одобрение) про праджня-парамиту, но он не осуществил праджню-парамиту.

Ж: Как так можно сказать?

АВ: *Вот я имею объектом гениальный ум, я отлично понимаю этот гениальный ум, но я не мыслю гениально.* Вот так. Ну а дальше уже возникают проблемы, как искусными средствами, чередой последовательностей аранжировать, что сперва нужно делать: объектно изучать как философ, а потом осваивать, или сперва осваивать, не понимая как философ, а потом еще дофилософствовать. Ну и часто бывает, что второй путь предпочтительней. Сперва сделать, а потом рефлексивно осознать, что ты сделал. Избыточность рефлексивного сознания (есть такие соображения в Махаяне) может подрубать самые высокие возможности развития.

[Из этого небольшого обзора махаянской литературы сутр] совершенно ясно, что она не предназначена для какой-то единой аудитории. Это ученое обобщение. И наверняка не существовало в истории человечества ни одного человека, который бы прочел [все] махаянские сутры. Люди знакомятся с изложением каких-то из махаянских сутр (в заметном числе, если они хотят быть основательными) и читают некоторые другие махаянские сутры уже, так сказать, «от корки до корки», которые их чем-то привлекают. Это в еще большей степени то положение, которое имело место и в раннем буддизме, потому что тот Канон не предназначен для какого бы то ни было человека; отдельной части хватает для того, чтобы справиться.

Историческая форма, которая дошла, разнородна. Известно было не более трех десятков крупных текстов на санскрите до недавнего времени. Среди них есть, конечно, очень важные тексты. Лет пять назад одна экспедиция раскопала богатейший источник сутр, который считался безнадежно утраченным (они были только в китайском переводе). Сейчас ими занимаются скандинавские буддологи.

Огромное количество сутр существует на китайском. Многие из них — в нескольких переводах. Переводы очень значительно отличаются. И далеко не все из них существуют на тибетском. Но по-тибетски также имеются другие редакции, и те, которые не вошли в китайские [переводы] сутр. В целом, если брать тибетский, это будет 50 томов [один том соответствует (с комментариями) двум-трем нашим]; если по-китайски один том иероглифики соответствует трем-четырем томам на европейском языке, то их тоже [столько же]. Никто не читает такую литературу. У китайцев существовало огромное количество указателей, перекрестных ссылок, они давно это освоили.

Ж: Почему никто не читает полностью? Не надо?

АВ: Да, это никому не нужно.

Ж: Ни тем, кто изучает, ни тем, кто практикует?

АВ: Тем, кто практикует, нужно хорошо знать некоторое количество сутр, которые «для тебя». Например, Лотосовую сутру индийцы, естественно, всю читали, а дальневосточные махаянские буддисты, которым, может быть, не очень нравится стиль, в конце концов, могут прийти к тому, чтобы благочестиво читать ее заглавие. Ну а праджня-парамитские сутры читали и продолжают читать, но необязательно все, потому что самая большая — это тоже очень большой труд.

Лекция шестая

- Три запуса колеса Учения
- Нитартха и нейартха
- Сутры второго поворота
- Символы

Низкий мираж

Сновидение

Отражение

Колдовское представление — майя

Что-то мне не хочется дальше рассказывать в подробностях про сутры чисто религиозные. Они достаточно многочисленны, но мне кажется, что общее впечатление о них у вас есть. При желании можно найти специальную литературу. Есть исследования, связанные с решением таких проблем: каковы источники тех или иных религиозных образов, символов или, допустим, притч, появляющихся в данных сутрах; или как они были исторически распространены, о чем очень трудно судить с определенностью в Индии, но зато, например, на Дальнем Востоке [судить о популярности данных сутр] вполне возможно. В целом, я думаю, впечатление о чисто религиозной махаянской буддийской литературе у вас есть.

В заключение этой темы можно сказать, что в старом буддизме нужно специально искать — правда, найдешь (и это будет не очень большое количество текстов) — тексты, которые позволительно назвать чисто религиозными. Они, конечно, есть, но все-таки они маргинальные. И материалы или объекты религиозного отношения там будут не специфически буддийские, а какие-то общеиндийские, тот же Индра, Брахма и подобные персонажи. Специальный буддийский пантеон появляется только в Махаяне.

Три запуска колеса Учения

Ну а сейчас перейдем к более любопытным текстам.

К истории Махаяны (уже не индийской, а позднейшей, которая, скорее всего, восходит к концу существования Махаяны в Индии) относится представление о нескольких запусках дхармачакры, колеса проповеди, или, как можно встретить в литературе на европейских языках, поворотах (правартана, на санскрите). Поскольку правартана — начало движения, лучше переводить запуск, но поворот тоже имеет смысл (хотя и не центральный) в том аспекте, что несколько меняется курс буддизма (вот в этом смысле, поворот руля). Дхармачakra фундаментальней, потому что изначальный образ дхармачакры — это духовное соответствие солнечной чакре, и она катится по Земле и побеждает умы.

Первый запуск колеса, как полагают махаянисты, это тот, который считается единственным запуском и просто запуском колеса [в Тхераваде], — это Бенаресская лекция или Бенаресская проповедь. Тогда было заявлено, что нужно относиться к действительности своей жизни, если следовать Учению Будды, согласно четырем аспектам: дукхе и т.д. И это было сделано, на самом деле, с точки зрения Будды, для подготовки дальнейшего. При этом осуществляется понимание, если говорить философски, пустоты, т.е. отсутствия самостоятельного существования вещей и индивидуумов. Если говорить с позиций мотивации и цели мотивации, то достигается избавление человека лично от сансары и успокоение в нирване как противоположности сансары.

Ж: Т.е. нирвана — прекращение сансары?

АВ: Да, нирвана — прекращение сансары. Вот это четыре аспекта существования, отношения к существованию — это и есть первый поворот. Вся школа старого буддизма понимается как осуществление этой первой программы.

Вторая программа связана с идеями запредельной мудрости (праджня-парамиты). И здесь объясняется, философски говоря, больше, а именно — пустота всех дхарм. Отчасти объясняется, отчасти возвещается, что не только меня или кого-то другого поистине не существует, но и тех дхарм, на которые у меня была опора, если я занимался буддийской старой йогой, тоже поистине не существует. В канонической литературе с этим связан весь корпус сутр праджня-

парамиты. И в литературе послеканонической этому повороту соответствуют очень многочисленные шастры (комментарии на сутры и самостоятельные трактаты), преимущественно с чисто философской стороны относящиеся к школе мадхьямаки.

И есть еще третий поворот, в котором в добавление к пустоте всех дхарм делается упор на йоговский метод. Эти сутры хуже сохранились. Самая интересная из этих сутр, конечно, Ланкаватара-сутра. [Также] к этой группе относится Гандавьяуха-сутра и некоторые другие, их тоже было довольно много.

Адресаты этих трех учений тоже разные.

Первые — люди, стремящиеся только к индивидуальному освобождению, т.е. хинаянисты. Вторые и третьи — махаянисты. Но во втором [случае] — это люди, больше упражняющие понимание и меньше занимающиеся практикой. Это понимание можно упражнять в разговорах и в размышлениях. Практики претендуют на большее — на то, что ты можешь распространить результаты этого понимания на жизнь. В третьем повороте колеса Дхармы отдается отчет в том, что нужно кое-что добавить к утверждению, что на самом деле ничего нет, чтобы адекватно действовать, продолжая практиковать.

Это очень трудный момент. Чтобы это было понятно, предлагаю следующее пояснение.

Допустим, нам ясно, что на самом деле ничего, что происходит в компьютерной игре (нам и в самом деле это ясно), не существует. Мы можем твердо этого держаться. Ну-ка, скажите, что произойдет нормально из такого твердого, не оставляющего нас убеждения?

Д: Не будем играть.

АВ: Совершенно верно. Мы просто не будем играть в компьютерную игру. Именно это соответствует идее праджня-парамиты: мы просто перестаем играть в мир, потому что все эти содержания на самом деле пустые, не существуют.

Если мы играем, то мы тем самым в сансаре. Мы погрузились в компьютерную игру, мы туда провалились. Известно, что это бывает даже некоторой специфической психопатологией. А нам *ставится такая задача — играть и одновременно понимать, что это не на самом деле. Интересно, что интуитивно понятно, коли мы на это способны, мы можем выжать из игры (именно потому, что она не настоящая) все, на что игра предназначена; [мы можем выжать] гораздо больше, чем если мы погружаемся в нее как в реальность. На-*

пример, если мы считаем это реальностью или как бы реальностью, мы можем, допустим, постесняться, нам будет совестно совершать какие-нибудь убийства. А если мы твердо понимаем, что это игра, мы можем совершать убийства, потому что это все не на самом деле.

Ну, или другой пример такой: мы можем и в обыденности считать, что это некоторая игра, задним числом. А потом, когда игра нас захватывает, мы попадаем внутрь нее, она перестает быть игрой. А в третьем повороте ставится задача сочетать то, что это не на самом деле, с возможностью психически действовать. Это очень трудная задача. Она превосходит чисто философское достижение, которым славится второй поворот.

Вот примерно таков общий смысл разделения на второй и третий повороты.

С этой позиции получается, что третий сложнее. Это действительно так.

Но есть другой аспект, который проявляется в позднейшей махаянской тибетской традиции, другая тенденция, а именно: если мы почитаем типичные сутры, относящиеся ко второму повороту (праджняпарамитские), и характернейшие сутры третьего поворота, то оказывается, что вторые связаны или в них предполагается философия мадхьямаки, а в третьих предполагается или может, по крайней мере, предполагаться философия виджнянавады. Но в тибетской традиции, во всех махаянских направлениях (в Тибете есть только Махаяна, конечно, в качестве официальных поддерживаемых направлений), считается, что, напротив, мадхьямака — более совершенная позиция, сравнительно с виджнянавадой. И это противоположное решение проблемы. С этой трудностью тибетцы махаянисты-философы впоследствии справлялись, интерпретируя сутры третьего поворота как опирающиеся на онтологию мадхьямаки с добавлением к этому специфического метода. Но, должен сказать, что, если почитаешь какие-нибудь характеристические пассажи этих сутр, не апеллируя к тибетцам, то и необязательно придешь к такому выводу. Вполне можно думать, что это просто нормальная виджнянавада. Это позднейшее удачное умное развитие, но, тем не менее, имейте в виду, что это развитие.

Ж: Можно еще раз по поводу развития повторить?

АВ: Мы возьмем прочитаем и продумаем какие-нибудь сутры, относящиеся к третьему повороту, как нас заверяют в традиции. Мы не

обязаны прийти непреложно к выводу, что философские основания этих сутр (то, что предлагает Будда) — это мадхьямака, а потом — виджнянавада. Мы можем решить, что на самом деле Будда здесь предлагает просто виджнянаваду в качестве ориентира или метафизической опоры для практики. Тибетцы приложили большие усилия к тому, чтобы показать, что все равно онтология здесь мадхьямаковская, ну а дальше есть искусство метода.

Нитартха и нейартха

В Китае махаянские сутры интерпретировались более многообразно, и подборка излюбленных и не то чтобы нелюбимых, а вот мало замечаемых, игнорируемых сутр, или сутр, которые просто не читают, существовала какая угодно, потому что школ было достаточно большое количество. И китайские махаянисты опирались на такое старое различие индийских буддийских ученых, которое восходит еще к домахаянским временам. Сутры и изложения (то, что мы слушаем от Будды и запомнили) делятся на следующие — на *nitartha* (нитартха) и *neyartha* (нейартха).

Ж: Это, тем не менее, китайцы?

АВ: Нет, уже в Индии существовало такое различие. И вот китайцы пользовались этим различием, тиражировали его всячески, на этом играли, не пользуясь в полном объеме представлениями о втором и третьем поворотах, как то характерно, по-видимому, для позднейшей индийской Махаяны и впоследствии для тибетской Махаяны.

Буддийские эзегеты или герменевты делили сутры на такие два типа: нитартха и нейартха. И то и другое — это выражение логики:

нейартха — это сутра, у которой предмет (артха) должен быть выведен;

нитартха — сутры, предмет коих выведен.

В европейской специальной литературе их обычно переводят как сутры относительного смысла и окончательного смысла.

Ж: Т.е. нитартха — это сутры, где он уже выведен?

АВ: Да. В старом буддизме было так — если Будда говорит: человек избавляется от сансары и обретает нирвану, — это совершенно ясно нейартха. Это условный разговор, нет на самом деле никакого человека, нет нирваны, которую можно обретать. Вот он сказал так — люди простые слушали, иначе не поймут. А если он скажет, что плохие бывающие дхармы с помощью практики перестают бывать, — это будет нитартха, потому что это на самом деле так и есть, в этом выражении прямо описывается некоторая онтология. Вот такое было первоначальное различие. А поскольку оно уже есть (вообще говоря, оно правильное, оно неизбежное, если мы отдадим себе отчет в разнородности той аудитории, тех средств, к которым Будда прибегал), то дальше уже только буддийская мирность, уживчивость спасает от разброда по разным сектам, которые будут друг на друга коситься. Потому что, если ты не Будда, если в твоей доступности множество сутр с разными воззрениями, то откуда окончательный критерий, позволяющий сказать, что это — нитартха, а это — нейартха?

И в самом деле, у китайцев бывали случаи, когда оказывается, что, например, с позиции чань одна из праджня-парамитских сутр, или Ланкаватара-сутра, выражает нитартху (т.е. самое адекватное из того, что вообще можно выразить словами, Буддой сказано было тут, а остальное — это промежуточная стадия), а, например, с позиции религиозных приверженцев буддизма, глубоко почитающих сутру Белого лотоса, нитартха — там, а всякая философия — это еще только по пути. И в этом смысле, это выражение является умеренной формулировкой тенденции пренебрегать философией со стороны людей, которые хотят религии. Не будь такой конструкции, они бы сказали, например, что это еретические сутры. Но это в буддизме вообще невозможно. Поэтому получается, что какие-нибудь глубочайшие философские сутры имеют неокончательный смысл для религиозных людей, а вот чисто религиозные сутры имеют окончательный смысл.

В более единообразной по философскому обоснованию и по структурированию тибетской Махаяне (в этом смысле на нее лучше опираться, ибо китайцы многое придумали от себя и весьма разнообразное; тибетцы от себя придумали не так много разнообразного и скорее имманентно продолжали то развитие, которое имелось в Индии и прервалось по внешним причинам; тибетцы были не эпигонами, но верными учениками) могли быть споры [только такие]: сутры,

относящиеся ко второму и третьему поворотам, нитартха или нейтартха?

И тут еще одна парадоксальная ситуация. Представим себе человека, который умный буддист, он еще не Будда и он находится на уровне освоения праджня-парамитских сутр. Он обязан полагать, что сутры третьего уровня тоже связаны с Буддой. Как он будет их интерпретировать? Он будет, конечно, считать, что они подлежат выведению. Тот, кто находится на третьем уровне, тот считает наоборот, что эти сутры (праджня-парамитские) нужно выводить, а здесь уже все выведено. Поэтому окончательный критерий в пределах этих двух этапов, наверное, только такой (и он тоже не вполне определенный): если человек, находясь на уровне праджня-парамиты, действительно исчерпает каким-то образом эту позицию и выйдет на третий уровень, и он понимает, что он это сделал, только это является основанием считать сутры второго поворота неокончательными, а сутры третьего поворота окончательными, если обратное невозможно (т.е. будто бы ты познакомился с сутрами третьего поворота, превзошел их, и перешел к сутрам праджня-парамиты). Вот если одно возможно, а другое нет, тогда это будет единственно правильным критерием того, что эта классификация верна. И похоже, что она (в смысле практики) верна, предложенная теория оправдывается. При этом возникает необходимость заниматься тем, о чем я говорил, а именно: увязывать философские основания сутр с позицией либо виджнянавады, либо мадхьямаки.

Если говорить про это со сторонних буддологических позиций, то исторически такая классификация в общем уместна, потому что праджня-парамитские сутры (не чисто религиозные, вроде сутры Белого лотоса, а вот философические и йогические) появились точно раньше, чем типичные сутры третьего поворота, по крайней мере в том виде, в каком они сейчас существуют. Уже в I в. н.э. имелись праджня-парамитские сутры. Уже тогда они переводились или какие-то куски из них переводились на китайский язык. Это известно. Китайцы о них уже слыхивали, переводы на китайский начались настолько рано. Это, по крайней мере, свидетельство. А сутры третьего поворота, методически изоциренные, связаны с более поздним периодом. Это [во-первых]. И, во-вторых, философское их отражение уже в авторском творчестве буддийских светил тоже с этим совпадает, потому что философия мадхьямаки числит свое происхо-

ждение от Нагарджуны, который жил во II веке, а философия виджнянавады идет от братьев Асанги и Васубандху — это V век, или еще от Майтреянатхи или от Майтреи, которого буддисты чаще всего признают просто бодхисаттвой и грядущим Буддой, который читал лекции Асанге не на Земле, а [когда] Асанга был в созерцании, а ученые считают каким-то видным буддийским мыслителем, от которого не осталось ничего, кроме имени, случайного совпавшего с именем Будды Майтреи, и трудов. Последняя ситуация настораживает, потому что о видных философах, вообще говоря, кое-что известно, хотя бы некоторое количество легенд. А вот о Майтрее — ничего. Так что, не нужно думать, даже если вы не буддисты, что утверждения, будто это грядущий Будда, такие уж антинаучные. Было бы что-нибудь известно, скорее всего.

Сутры второго поворота

Посмотрим сперва на основоположения точки зрения праджня-парамитской, второго поворота, и основания ее разворота в философии. Праджня-парамитские сутры (назову основные произведения) это:

8-тысячная сутра — Апгтасахасрика;

25-тысячная сутра — Панчавимшатисахасрика;

100-тысячная сутра — Шатасахасрика.

Ими очень много занимался крупнейший английский буддолог Эдвард Конзе. До сих пор (хотя он скончался достаточно давно) его труды остаются непревзойденным свидетельством знакомства и изучения этих сутр.

Что такое тысяча? Это просто индийские печатные знаки. Мы считаем на буквы, индийцы считают на шлоки, хотя в тексте, как этих сутр, иной раз имеются шлоки, а на самом деле текст прозаический. Значит, соответственно, если бы была какая-нибудь праджня-парамитская сутра в одну (эка) шлоку, то означало бы, что здесь 32 слога. Ну, соответственно, берем сто тысяч, получается 3 млн. 200 тыс. шлок. → ? *слов*

Ж: 32 слога в шлоке или 32 буквы?

3200000

1 шлока - 32 слога

АВ: 32 слога. Ну и это будет здоровенный томина (несколько наших томов). Соответственно восьмитысячная — заметно меньше.

Исторически полагают, что первой была Аштасахасрика, потом она разрабатывалась и доросла до такого сверхразмера. А потом пошло обратное суммирующее развитие, и имеется ряд сутр меньшего размера, более емких. Самая знаменитая из них Ваджраччхедика, Алмазная сутра [Как ваджра (как алмаз), рассекающая]. Рассекает она иллюзию того, что что-нибудь есть на самом деле.

Ключевое понятие этих сутр, особенно подробно разработанное в первых трех, — шунья, «пустота». Строго философски его можно считать описывающим ту же интенцию, что и понятие отсутствия атмана: если что-то пустое, то у него нет атмана, оно представляет собой кажимость без ядра. Конзе заметил (то, что в общем в грамматике прописано), что само это слово произведено от глагольного корня «...», что значит «дуться, надуваться, пухнуть». Нашему обыденному мышлению это дает довольно много. Стало быть, сутры учат: все, с чем мы встречаемся, дутое. В обыденных метафорах это у нас есть. Но в сутрах имеется в виду не все, что угодно, например дутая фигура культурного обихода, политики и т.д., потому что с этим давным-давно разобрались уже в Хинаяне. Имеется в виду, прежде всего, что дхармы тоже дутые, т.е. тот предмет, на который мы окончательно опирались в Хинаяне, не существует на самом деле, и что нужно стремиться к тому, чтобы это осознать, это будет эффективным способом тренировки.

Символы



Теперь я перекину мостик к научной литературе.

Не раз в этих сутрах мы встречаем после обсуждения, уразумения, применения этого понятия к самым разным предметам буддийского интереса одну шлоку, в которой Будда дает ряд символов, в духе которых нужно относиться к чему бы то ни было в мире. Среди этих символов мы встречаем:

- отражение (например, на воде);
- пузырь (тоже на воде или мыльный);

- сновидение;
- мираж (два варианта миража).

Санскритская лексика не имеет общего слова для [понятия] мираж, в отличие от французской лексики. У нас миражи бывают низкие (вот идешь по шоссе и видишь мираж — лужа, которая пропадает, это вот один мираж, и [это будет] одно санскритское слово [маричик]) и дальние (это мираж такой, когда идет человек по пустыне и видит пальмы в небе; на санскрите [такой мираж] называется гандхарванагара, «город гандхарв»). Дальний мираж встречается гораздо реже.

Ж: Так это первое, когда далеко...

АВ: Нет, первое — на земле ты видишь маричика — это нижний мираж, игра света, луч, а верхний мираж — это будет гандхарванагара. Это объясняется каким-то сложным переносом видения того, что где-то далеко есть сейчас... Допустим, человек видит в Аравии пальмы, эти пальмы есть, но они, например, в 30 км отсюда — не дойдешь, и, может быть, вообще не туда надо идти. Но индийцы это не знали, а общего термина нет, переживается по-разному, поэтому такие слова.)

И еще очень важный символ, с которым сопоставляется действительность, — это колдовское или иллюзионистское представление (здесь самое главное слово майя).

Д: Большинство из этих символов имеют же под собой какую-то объективную... материальный образ что ли... Пальмы действительно существуют, отражения действительно есть...

АВ: Я сейчас это буду обсуждать. Ведь что касается пальм... Предыстория. Возьмем такую простую иллюзию и объясним ее (это нормальное начало объяснения, присущее любой индийской школе философии): допустим, рога у зайца. Это что такое? Это иллюзия, да? Потому что, если ты редко видишь зайца и ты видишь зайца с ушками, тебе может показаться, что это рога. Правильно? Ты одно принимаешь за другое. В чем суть-то иллюзии? В том, что рога в мире есть, зайцы в мире есть, а вот зайцев с рогами нет, а ты не различаешь того, что они существуют в разном месте.

Возвращаемся к пальмам. Вот, допустим, пальмы есть, но они есть не там, а ты стремишься к ним как к реальным вот там. Вот ты сейчас

придешь, отдохнешь, попьешь — вот этого не выйдет. И всякий раз, когда ты видишь нечто, ты должен относиться к нему как к миражу.

За этими символами стоят несколько отличающиеся, но дополняющие друг друга интуиции или эмоционально-ценностные предписания. Вот их мы и поразбираем, потому что вдобавок к этому, к этим интуициям, которые подразумеваются у авторов трактатов, мы встречаем уже их подробную интеллектуальную проработку. Что такое шунья? Вот говорим: все пустое, пустое, пустое. В каком смысле пустое? Вот вам очень конкретный смысл этого пустого, не только как понятия, а как того, с чем имеешь дело.

Низкий мираж

Берем простой первый случай: низкий мираж. Нам кажется, что это есть, и это либо препятствие, либо то, что нам нужно. Но, как известно, это то ли пропадает, то ли отодвигается и всегда будет на некотором расстоянии, и ты никогда с этим не вступишь в реальный контакт.

Ж: Линия горизонта, да?

АВ: Да. Линия горизонта или какая-нибудь лужица. А потом она дальше там светится на грязном шоссе. Будь это не так, мы бы увидели нечто, что является нам нужным или, наоборот, нам нежелательным, и мы бы с этим каким-нибудь образом справились (перешагнули эту лужу). Проблема эта была бы решена, и мы бы пошли по жизни дальше. Так вот, если говорится, что *ко всему, к чему угодно, следует относиться как к миражу, имеется в виду, что жизненные проблемы никогда не решаются вообще*. Кажется, что ты их решил... Например, хочу есть. Решил проблему — покушал. Не тут-то было — опять захотел есть во второй половине суток. Вот именно это имеется в виду: возобновление чего бы то ни было неизбежно, т.е. непременно будет. И больше того (можно добавить уже в духе комментаторов), если ты будешь специально применять интеллектуальные средства, волю и прочее, для достижения этого, ты, скорее всего, попадешь в более прочную петлю сансары, более узкую и быстро заворачивающуюся, потому что аналог этого нам хорошо известен сейчас — это любая, обобщенно говоря, наркомания. Ты подсядешь на что-нибудь, пытаешься организовать это и решить свою проблему. А на самом деле ты заставишь эту проблему вернуться быстрее,

именно потому, что ты относишься к ней не как к шунье, а как к тому, что это на самом деле. А если не на самом деле, ты спокойно себе идешь, и это будет марга.

Сновидение

Теперь возьмем сновидение. Здесь берется, конечно, отношение к сновидению, присущее нормальному развитому взрослому человеку, но вовсе не йогу. Сновидение отличается от яви... чем самым главным?

Ж: Тем, что все находится в рамках нашей психики.

АВ: Вы знаете, с какой позиции вы сказали? Вы описали, что такое чужое сновидение, которое я сейчас не вижу. Правильно?

Ж: А с точки зрения, как человек видит сновидение, даже если ему в нем что-то непонятно, он его, как правило, в большинстве случаев воспринимает как явь.

АВ: Нет, нет, нет. Внимание! Самая существенная разница не содержательная. Вы согласны, что в общем нет принципиальных возражений против того, что все, что угодно, что бывает наяву, может присниться? Обратное конечно неверно. 😊

Когда мы наяву, у нас есть всегда фон, что мы наяву. Мы легко к нему можем обратиться. Противоположное ощущение вызывает тяжелое впечатление. Если человек не спит и ему кажется, что он спит, это неприятно чрезвычайно. Это синдром какой-то. Люди в общем хотят от этого избавиться.

Явь характеризуется тем, что нам всегда ясно, что это явь. Сновидение характеризуется (не с содержательной стороны, а как режим сознания) тем, что у нас не может возникнуть вопроса, явь это или не явь. Это просто есть и все. У нас нет этого вот рефлексивного фона. Если возникает, это уже совсем другого типа отношение, которое называется в современных терминах ясным сном, прозрачным сном и т.д.

Далее, во сне может происходить все, что угодно. Если что-то происходит наяву, это — на самом деле, с точки зрения нормального здравого смысла. Во сне это не на самом деле, а только снится.

Если говорится, все, что угодно, как во сне, то за этим стоит такая интенция: *в мире можно встретить вообще все, что угодно, — не*

удивляйся. Если ты будешь удивляться, тебя это зацепит, и ты попадешься на какое-то диво, которое встретилось.

В этой интенции есть такие любопытные легенды позднейшие.

Вот был какой-то махаянский царевич, естественно, кшатрий родом. Ему очень полюбилилось буддийское учение, и он хотел пойти в монахи. Но, будучи юношей воспитанным, он не желал прямо отказать родителям, а они хотели его женить. Поэтому он придумал совершенно невозможные, с его точки зрения, требования, которым должна удовлетворять его будущая невеста. Она нашлась. В мире есть всё. В мире бывает всё. Именно так это и говорится. Поэтому — не удивляйся. Это один аспект сравнения со сном.

Другой аспект такой. Когда мы встречаем нечто необыкновенное, небывалое наяву, у нас обязательно будет вопрос: это что такое? Это на самом деле, либо меня дурят? Так не бывает! Он прикидывается! И дальше мы решаем: туда прикидывается, либо сюда прикидывается, либо мне показалось. Все такого рода вопросы опираются на различение настоящего и ненастоящего. Это различение имеет смысл в обиходе, и Будда его не предлагает отменять для обихода. Но оно не имеет смысла, если ты стремишься к состоянию Будды. Оно превосходимо и должно быть превзойдено.

Представьте себе, что я пришел, и, допустим, у меня насморк, я начинаю сморкаться. А вы начинаете быстро записывать мое сморкание. Представьте себе, что вам это описали в виде сюжета, который имел место. Вы скажете: что-то тут не так. ☺ Либо записывали то, что Андрей Всеволодович, несмотря на стремление к здоровому образу жизни, простыл, либо записывали мысли, которые пришли в голову, либо, в конце концов, записывали то, что он успел сказать, прежде чем начал сморкаться. Правильно? А теперь сообщается: "Да пришло это!" Вопросы отпадают — во сне это бывает. Значит, истинное и ложное, по-настоящему существующее или по-настоящему не существующее — это то, что прилагается только к яви. Если все подобно сновидению, это означает: то, что и наяву, с позиций Махаяны, праджня-парамитской сутры, ни существует на самом деле, ни не существует на самом деле. Или можно сказать, что моя обычная устойчивая манера в том, чтобы прийти и начать читать лекции. А вот эта манера (с носовым платком) может проявиться. Ну, не у меня, а у кого-то другого. Этого нельзя исключать.

Ж: Т.е. смысл в том, что мы не думаем, правда это происходит или не правда во сне?

АВ: Да. Сон устроен так, что все, что во сне, вне истины и лжи. Оно — ни на самом деле, ни не на самом деле. Какой третий ответ? Оно снится. Вот вы видите кого-то, кто, например, во сне полетел или превратился в медведя, — это не обман. Это ничуть не хуже того, как [если бы] человек вел себя во сне с вами разумно, так, как [если бы] вы видели его наяву.

Откуда мы знаем, что сон — это сон?

Ж: Когда просыпаемся.

АВ: Когда просыпаемся, знаем нормально, если помним. Иногда знаем во сне. Но это исключительный случай, который можно специально тренировать йоговскими методами. А вот нормально знаем, когда просыпаемся.

По содержанию есть ли доводы в пользу того, что сон — это сон, а не явь? Нет. Всегда возможно такое неопровержимое возражение: мы еще не проснулись, мы сейчас продолжаем спать, а потом проснемся.

Д: ...

АВ: Бывает, но это в пользу этого же. И вот недавно мой Учитель так и говорил по интернет-трансляции: умные люди имеют шанс в состоянии после смерти осознать, что это им снилось. Это не значит, что это им на самом деле снилось, потому что в махаянском утверждении отрицается точка зрения «на самом деле». У умного человека, проникательного, наблюдательного, после смерти есть шанс иметь четкое переживание того, что это был длинный сон. Точно так же, как у нас, если мы не полностью забываем свои сны, когда просыпаемся, утром есть шанс понять, что мы видели сон. Именно в этом смысле. Мы в онтологию не впадаем. Это вот такое утверждение. То, что там [во сне] часто случается что-то, чего у нас не бывает, — не является логическим доказательством того, что это — на самом деле, а то — не на самом деле. Это просто обычность. Всякая обычность не есть доказательство реальности. Длительность тоже не есть доказательство реальности.

Д: Но все равно во сне появляются только те вещи, которые имеют реальные прообразы...

АВ: Нет, стоп! Тезис немножко другой подсовываете. Не реальные прообразы, а прообразы яви. Мы исходим не из противоположения

яви и сна, а из необходимости дать понять, что наше убеждение в том, что явь — это на самом деле, — догматично. Явь есть такое состояние сознания. Оно качественно отлично от сновидения. Это правда. *Одно из свойств яви таково: в яви находясь, мы твердо убеждены, что состояние сновидения — это не на самом деле. Будда сообщает нам из такого состояния сознания более светлого, находясь в котором ясно, что явь тоже не на самом деле. И преподает это как наставление: понимайте, что все, что угодно, подобно сну.*

Непонятно? Либо: что за безобразие? Это разные оттенки. Потому что может быть такое: «Что за безобразие?» ☺

Какая-то счастливая тетка когда-то давно три года подряд выигрывала в лотерею в Польше автомобиль. Четвертый раз она не выиграла и пошла жаловаться. ☺ Вот бывает такое, понимаете? Она пришла к выводу, что реальность такова, что ей нужно выигрывать автомобиль. Она уже финансы свои так планировала.

Вот все, что угодно, устроено так. Это все сон.

Это с точки зрения рассуждений полухудожественных. Но корень-то в том, чтобы иметь ощущение, переживание того, что явь подобна сну, вот в этом смысле нереальности. При этом не провалиться в крайне беспокойное состояние (не сплю ли я?) — это будет психопатология. А, наоборот, увериться, что все остальные спят (в другом смысле, чем когда они спят в постели) и не понимают, что спят, а я понимаю, что я сплю и все тоже. Вот в этом направлении это сказано.

Д: Т.е. не утверждается, что никакой реальности вообще нет?

АВ: Если утверждается, что никакой реальности нет, то это можно трактовать двояко. Первое: на самом деле нет вообще ничего — черная пустота. Ни в коем случае этого не утверждается. Ни в коем случае. [Второе]: *утверждается, что все, что есть, есть не на самом деле. Способ быть не на самом деле называется «быть пустым».*

Вот все про то же (Будда тоже мог такое сказать). Кто-то спрашивает: «Что такое ЭТО на самом деле?» Будда дает ответ: «Это — половина вот ЭТОГО». ☺ Все устроено так.

Ж: Это мне чем-то дзенский коан напоминает...

АВ: Они очень хорошо понимали эти вещи и вот так ситуативно этим пользовались....

Отражение

Значит, дальше у нас что? Отражение. Это замечательно перекликается с платоновским символом, мифом Пещеры. Вот отражение на стене, и те, кто не высунулся, думают, что это и есть жизнь. А тот, кто высунулся (в данном случае это Будда), говорит, что это отражение того-то. Но все-таки символ у Платона не до конца переводим, он не изоморфен буддийскому, потому что говорится: все, что угодно, есть отражение.

В каком смысле отражение? Естественно, материя сравнения — это обиходность. Обиходная реальность не подвергается сомнению. Опять же говорю: мы предлагаем человеку не в онтологическое сомнение входить, а противоположное направление. Если мы, известным нам способом, привычным способом, который засвидетельствован психиатрами, сомневаемся в реальности, то это глубокое нездоровье. А здесь утверждается, в сущности, что нужно произвести противоположное движение, с позиций которого наше состояние является глубоким нездоровьем. Менее глубоким, чем у пациента, но глубоким. Вот Будда здоров. Пациент думает, что его на самом деле нет, и это его беспокоит, потому что на самом деле он чувствует, что он на самом деле есть. Ему кажется, что все это снится, — это глубокий синдром. Ему нужно лечиться. А когда человек знает, что ему не кажется, что он на самом деле вот так устроен, — это порядок. [Вот] человеку кажется, что он на самом деле, например, солдат. При этом у него будет внутренний конфликт, когда он поступает не как солдат, а как какой-то другой человек, например как человек, которому хочется жить и не хочется умирать. А если все это не на самом деле, тогда никакого конфликта не будет, он будет храбрым солдатом. Когда надо — храбрым, когда надо — в кусты, потому что нужно еще и здравомыслие.

Вот такие штуки обсуждаются в литературе, по крайней мере в испанской раньше всех. В классической испанской драматургии «жизнь есть сон» — известная тема. У Шекспира это проскальзывает меньше. Больше всего у испанцев. У испаноязычных литераторов, например у Борхеса, этого много.

Д: ...почему именно отражение? Почему не сказать, что это тоже мираж?

АВ: Мы смотрим на отражение, например, Луны в воде или еще чего-то. Если у нас безоблачная погода, то изо дня в день оно появляется тогда же, когда Луна на небе, и проходит те же фазы уменьшения, увеличения. Бывают у отражения полнолуния, новолуния. Все бывает. Заметьте, что причинная обусловленность здесь тоже есть: мы можем все предсказать. Мы вполне можем изучить фазы Луны по отражениям только. Отражение по содержанию тождественно отражаемому. Оно отличается одним обстоятельством: если что-то мы считаем реальным, т.е. отражаемым, а не отражением, то нужны существенные соразмерные ему воздействия, чтобы прекратить данный процесс.

Ж: Почему?

АВ: Что нужно, чтобы не было действительно Луны? Нужно столкновение Луны с другой планетой. Верно?

Ж: Да.

АВ: Что нужно, чтобы не было отражения Луны? Например, можно повесить тент над прудом, или обнаружить, что бывают пасмурные ночи, или камушек бросить. В общем, можно сделать ничтожнейшее, предельно малое воздействие по сравнению с отражаемым, и отражение уже не состоится.

Очень простой пример.

Это, на самом деле, можно приложить к общественной жизни. Существует закономерность развития какого-нибудь производства, высшего образования, транспорта. Можно это планировать, относиться к этому серьезно, развивать, улучшать сеть коммунального хозяйства в Питере. А потом приходит финансовый кризис из Америки и шабаш — денег ни на что нет. Всему каюк. Это означает, что это *подобно отражению, и все, что угодно, подобно отражению в нашем мире, потому что оно связано в принципе с какими-то причинными цепями, которые сейчас не вмешиваются, а вмешаться могут, и все кончится*. Развивает, развивает, развивает человек свой разум, и он может достичь изумительных высот, а потом бац — и у него, например, инфаркт. И все. И каюк. И ко всему нужно относиться именно так, как к этому отражению. Значит, здесь специфический признак такой: у отражения и того, что отражается, по содержанию совершенно те же самые процессы, абсолютно те же самые. Но *то, что мы считаем реальным, не может быть отменено каким-то*

внешним процессом — оно длит себя, а отражение может быть отменено внешним процессом в любой момент без усилия.

Если все, что угодно, — отражение, то тем самым мы убеждены, [что] не может существовать достаточно знаний, которые бы у нас были о чем бы то ни было, так чтобы мы были уверены, [что] мы можем проконтролировать некоторый процесс всегда со стопроцентной вероятностью. Этого не бывает. Т.е. то, что мы можем полностью проконтролировать, то нереально. Мы можем полностью проконтролировать правильность арифметических, либо логических умозаключений. Абсолютно. Мы можем полностью проконтролировать грамматическую правильность выражений. Все это само по себе нереально, а является элементом техники отражения.

Заметьте, в качестве межкультурной параллели. Даже христиане, которые были очень далеки от серьезных интересов в математике, когда старались сказать, что такое на самом деле надежное и реальное, волей-неволей... тот же Августин говорил: «Я могу сомневаться в том, в том и в том, но уж в том, что 2×2 всегда будет четыре, в этом я не сомневаюсь». В этом смысле это реально как вещь. Это верно, но это нечто совершенно нереальное. Не существует дважды два четыре. Все, что абсолютно надежно, все относится к сфере нереальности. Ну, в том числе вся математика, поэтому она так изумительна. Санскритская лингвистика тоже изумительна, потому что не имеет никакого отношения к реальности.

Иначе поверну это же убеждение об отражении: теории реальности не может быть.

Ж: А теория отражения может быть?

АВ: Теория чего-то отраженного или отражения?

Ж: Отраженного.

АВ: Так. Ну-ка, сами ответьте. Если все, что угодно, — отражения, то это значит, теории отраженного не может быть. Или утверждается еще иначе, с других позиций (коррелият какой-то с новой европейской наукой). Европейцы имеют основания говорить: «Мы часто забываем, что, строя науку, мы совершаем идеализации. Ну это ничего. Вообще говоря, мы можем иногда вспомнить, что это идеализации. Самое главное то, что эти идеализации работают».

В общем работают. Это правда, иначе это глупость. По-буддийски и по-махаянски бы сказали: «Да, верно. Но нас интересует принципиальность

того, что все связано с идеализацией, что неидеализированного понимания реальности нет. Нет теории реальности и не может быть».

Ж: Поэтому не может быть онтологии?

АВ: Да.

Ж: Вот, только поясните, пожалуйста, в каком смысле вы говорили, что третий поворот можно интерпретировать как онтологию мадхьямаки, к которой добавлена практика. В каком смысле имелось слово онтология?

АВ: Онтологическое утверждение, т.е. из сферы онтологии мадхьямаки, это то, что все — пусто. Вот это. А дальше можно сказать вот так (вот то, что я упоминал): а давайте-ка попробуем пустотой управлять, или как-то с ней управляться, не теряясь в ней, не теряясь в том, что это пустота, не принимая ее всерьез.

Ж: Ну, да, трудно...

АВ: Вот поэтому это очень тонкий методический момент.

Колдовское представление — майя

Ну, и возьмем еще колдовское представление — майя.

Эта штука была хорошо известна уже во времена Будды. Всякие там прикладные йоги этим на жизнь зарабатывали. Будда говорил, что вообще-то злоупотребление способностями — дело негодное, надо развиваться. [Но] во все эпохи это было. Вот есть замечательная история человека из другой цивилизации Ибн Баттуты. [Это] великий арабский географ XV века, который по всему миру ездил, был очень пытлив. И [однажды] он очутился при дворе какого-то деканского раджи. Раджа призвал неких индийцев и сказал: «Вот человек объехал весь мир. Покажите ему то, чего он не видывал». Они показали. Один человек сел в падмасану, а [другой] начал туфлей отбивать темп (ну, может, я что-то привру, но это только в подробностях). Человек начал медленно-медленно подниматься, зависая в падмасане, пока под потолком не завис. Ибн Баттута пишет, что у него чуть глаза на лоб не вылезли от недоумения. Потом тот, кто сидел снизу, сказал: «Ну, ладно, хватит». Туфля начала подниматься, поднялась и начала бить того по башке, и он медленно начал спускаться и сел на землю.

Знаете, человек, который является профессиональным географом, с тренированным наблюдением, это не какой-нибудь мужик из глу-

бинки. Тем не менее, он ничего не мог сделать — он это увидел. Вот, люди умели такое, но и сейчас наверняка есть такие люди, которые делают такие вещи. Раджа ему сказал: «Больше мы не будем показывать, мы боимся за твой разум».

Ж: Например, вот трюк с этой с веревкой, в небо бросаемой. Писали об этом, что вроде бы заснимали это на камеру, и ничего не было.

АВ: Правильно.

Д: Но они это увидели.

АВ: И вы бы это увидели.

Вот теперь это обсуждаем. Вот возьмем трюк с веревкой. Вот забирается на веревку младший гимнаст, начинает там что-то делать, потом, например, оступается, делает что-то неправильно. Старший гимнаст злится, говорит: «Ты, такой-сякой!» — вынимает меч и разрубает младшего на куски. Все в полном ужасе. После чего артисты встают и кланяются. Представление завершено. Такое видывали постоянно. Вот это майя типичная. Профессиональный иллюзионизм или колдовское искусство.

Как это теперь интерпретируем? Интеллекта недостаточно для того, чтобы не подпасть под это влияние. Если у тебя хороший тренированный интеллект, интерпретирующие способности, ты заметишь значительно больше, чем другой неразвитый человек. Особенности веревки, особенности гимнастических упражнений, производимых без опор, и еще что-нибудь. Все происходящее имеет физические, психологические и прочие причины. Все нам в принципе понятно или мы верим, что может быть понятно. Например, почему младший гимнаст занимался на верхнем краю веревки? Потому что он там оказался, ибо сперва он на нее залез. Это некоторая физическая причинность и последовательность. Дальше, есть моральная причинность. Почему младший гимнаст был так жестоко наказан старшим гимнастом? За неуспешность, из-за гнева старшего. Есть моральная причинность. Все понятно, совершенно все объяснимо. *Причинно-следственная связь, убеждение во всеобщности которой сопровождает нас наяву, имеет место и в колдовском или иллюзионистском представлении. То, что она есть, не является тем самым доказательством реальности. То, что причинно-обусловленно, то пусто.*

Это уже тезис, вытекающий из экспликации в том духе, который я вам предложил, он принадлежит школе Нагарджуны.

Ж: Если даже все причинно-обусловленное пусто, то, что уж говорить о не причинно-обусловленном.

АВ: Да. Есть нечто, которое не то что не пусто... То, что пусто, это в каком-то смысле есть. А можем назвать то, чего ни в каком смысле нет. Это мгновенно снимающая сама себя псевдоконструкт из слов, это злоупотребление словами. Индийцы любят такие вещи, чтобы объяснить то, чего ни в каком смысле не существует. Допустим, кокетство дочери бесплодных родителей, или одеяло, сплетенное из черепашьей шерсти, или аромат небесного цветка (вот в небе растет лотос и он благоухает). Это то, чего нет никак. Это не пусто, но вовсе нет. А вот то, с чем мы имеем дело, то пусто. И формулировка такая: *то, что возникло сложением или стечением факторов, то пусто.*

И за этой формулировкой стоит рассуждение такого свойства...

Ж: Еще раз повторите, как перевести лучше.

АВ: То, что возникло по стечению факторов (со стечением обстоятельств), то пусто.

Другие формулировки, уже не буддийские, которые могут вам просто лично быть полезными. «В действительности все не так, как на самом деле», — известная формулировка физиков. Все, что действительно, то возникло по стечению факторов. Например, что действительно? Огонь. Вот какие факторы у нас есть? Спички, дрова и прочее. Вот есть огонь. Вот он не на самом деле, он нереален. Философская формулировка в духе европейской онтологической традиции такая: ничто действительно не реально. Все действительно — пусто.

Хорошо известный в Индии (в Европе — господствующий) проект освоения реальности это — напрячь методику и хорошие логичные мозги, и тогда мы надеемся распознать заблуждения или то, что не на самом деле, от подлинно сущего. Если утверждается, что все подобно колдовскому представлению, то, помимо отражения, больше акцентируется момент, что всему находится объяснение (и даже моральной природе). Вот есть психика других людей. Имейте в виду, я думаю, что иногда понимаю мотивы других людей. Это не доказательство того, что они на самом деле так себя ведут, и даже само по себе не доказательство того, что мне не кажется, что это на самом деле люди. Может, мне показалось, что это люди. Может быть, это два человека, а не один человек. Может, я вообще приписываю другому свои психические процессы.

Дальше. Существует возможность, если мы берем ситуацию, с которой сравниваем (колдовское представление), каким-то усилием (явно, что не интеллектуальным) понять, что это есть только представление. Если это усилие совершено надежно, это называется Просветление. Все что угодно, есть вот такое вот притворство. Философы, какие-нибудь реалисты индийские и большинство европейских философов, думают не так. Они полагают, что они с помощью напряжения ума дойдут до реальности. А вот неправда! До того, как на самом деле все устроено, нужно дойти, конечно, пользуясь умом, потому что дураку это недоступно, но одного ума не хватит. И еще: сколько бы еще измерений какого-то действия, содержания процессов, мы бы ни усмотрели, мы скажем, что вот если один человек умнее другого, а третий еще умнее, он увидит больше аспектов происходящего, учитывая все больше и больше. Естественный подход, да? Мы говорим: все равно, это колдовское представление. В каком смысле? Из любых этих аспектов можно выйти в какое-то объемлющее пространство в бок, посмотреть и увидеть: ага! это такое вот всемирное притворство. И, следовательно, взять отбросить это спокойноенько и пойти себе своей дорогой. Вот простой пример такой, который соединяет представление яви и этого, а может быть, еще чего-то. Вот представим себе, насколько серьезно люди занимаются какими-то делами. Они отказывает себе, например, в развлечениях, они пренебрегают общением с ближними для того, чтобы преследовать карьеру или богатство или еще прочее. Это для них есть на самом деле, все остальное — неважно. [Карьера же и прочее] — якобы реальность. Это длительная иллюзия реальности. «Я не могу этого не сделать, — говорит, — потому что это на самом деле нужно, это на самом деле есть». Теперь представим себе, что его разбил тот же инфаркт или он вообще дуба дал. И оказывается, что ничего можно и не делать. И ничего особенного! И в любом случае можно взять так и умереть — но не в смысле ухудшения способа функционирования психики организма, а вот выйти куда-то в бок — и все это неважно совершенно. А вот именно тогда, когда ты можешь выйти и войти, именно тогда ты можешь общаться адекватно. Это очень существенно. Вот этот последний пункт, который является важным, ценностным фоном в мадхьямаке, следующий: интеллект мы можем определить (праздничная связана в какой-то мере с интеллектом, конечно) как умение комбинировать и манипулировать разными формальными единицами.

Во многих случаях (и начинается эволюционно, конечно с этого) мы интеллектом пользуемся для того, чтобы потом применить его к тому, что реально, к тому, что мы считаем реальным. Иногда мы в реальности пользуемся интеллектом, т.е. не занимаемся созданием планов, чтоб потом их применить, а вот прямо по ходу осмысленно действуем. Это применение интеллекта на деле. Зададимся таким вопросом, как влияет на функцию интеллекта убеждение того, кто им пользуется, связанное с тем, реальными ли я считаю эти предметы или нереальными? Вот как влияет?

Ж: Но таким ведь способом мы можем пойти обратно — подумать, реален ли интеллект...

АВ: Нет, интеллект мы определили операционально. Уточняя: всем известно, наверное, или всем понятно, что на симуляторах, на тренажерах, тот, кто тренируется, покажет лучшие результаты, чем натурно. Это точно так. Почему? Потому что, работая на симуляторе, носитель интеллекта знает, что это не на самом деле. Либо (по минимуму) можно считать, что безразлично интеллекту, реальны или нереальны его объекты, но ... будет считать, что функции интеллекта мешает убеждение в реальности объектов. *Почему наилучшее развитие интеллекта мы имеем в математике и лингвистике? Потому что эти объекты абсолютно нереальны.*

Ж: Ну да, если перед нами какая-то угрожающая нашей жизни обстановка, зачастую вполне умный человек может потеряться, да?

АВ: Совершенно верно. Возьмите какие-нибудь стратегические игры. Некоторые из них написаны по-настоящему хорошо. И вы можете, например, научиться управлять государством или хозяйством. И можно написать пару сотен дифференциальных уравнений, вы потратите полгода и будете хорошим, например, губернатором города. Можно вас после этого выпустить руководить Новгородом? Нельзя. Потому что само убеждение, что это настоящие люди, тут же лишит вас большей части интеллектуальных способностей. Так вот, если я убедился философски, поверил Будде, что все не на самом деле, — это и есть праджня-парамита, потому что есть полный простор использовать все возможности интеллекта, которыми я обладаю от природы. Ничто мне не мешает.

Ж: Вот это здорово!

АВ: Тогда все можно решать так же замечательно, как заниматься математикой. Вот это великое дело на самом деле.

Ж: А вот у меня такой вопрос, я забыл, одну праману признавали адживики, да? Вот адживики говорили, прамана восприятия...

АВ: Не только адживики, это признавали локаятики...

Ж: Ну хорошо, локаятики. Значит, им сказали, вы не правы, потому что вы путем выводов уже вывели ту праману. Но сейчас вот говорили, онтологии по-буддийски нет, любая онтология — это идеализация. [Без идеализации создать картину мира невозможно], а поэтому онтология невозможна. Данный тезис представляет собой оперирование не реальными какими-то понятиями, а понятиями вполне абстрактными. Соответственно, подобно тому, как мы оперируем какой-то абстрактной онтологией, подобным образом мы оперируем абстрактными, а не реальными понятиями, это тоже как-то не очень...

АВ: Переформулируйте. Куда-то что-то идет, но не доходит до конца. ☺

Ж: Когда мы говорим, онтология не работает, потому что она не говорит о конкретном, она говорит об абстрактном.

АВ: Говорил я такое? Вроде бы точно такого не говорил.

Ж: Но не совсем так, вы говорили, что онтология — это идеализация.

АВ: Я говорил, что *теория реальности невозможна. Онтология — это всякое логически связанное последовательное убеждение в том, что я знаю, что есть на самом деле. Оно [это убеждение] основывается на том, что этот вопрос имеет смысл, что на него можно дать ответ. С точки зрения праджня-парамиты, самого положения «на самом деле» нет.*

Ж: Просто меня очень смущает вся эта буддийская философия, это вообще оперирование универсальными понятиями, универсальными категориями, которых на самом деле нет.

АВ: Может быть, я отвечу не совсем вам, а может быть я и прав. Философия так просто — это слишком абстрактно. Кто-то излагает мысли в философской манере с философской темой кому-то с какой-то целью. Будды не философствуют между собой, мы не знаем, чем они там занимаются. По крайней мере, это им уже не интересно. Философские аргументы имеют адресатом человека, который что-то понимает философски, имеет вкус. Я захожу в понятный ему язык...

Ж: Упая?

АВ: Да, и все. Ну, или как это говорит Праджнякарамата (о человеке с тяжелой гипертонией — известно, что это за синдром): «Я

иду — вижу человек отмахивается. “Что ты отмахиваешься?” — “А вот тут у меня червячки мне мешают, я их смахиваю”. Я говорю: “Дорогой, червячков здесь никаких нет”. Я не исхожу из того, что есть червячки, но он такой, что мне нужно говорить о червячках, которых он видит. И я не признавал никогда червячков в зрительном поле».

Ж: Замечательно. ☺

АВ: Ну, а как же иначе? Если он от них отмахивается, мне нужно ему помочь.

Ж: Хорошо, спасибо.

Лекция седьмая

- Символ “симулятор”
- Понятия, важные для праджня-парамиты в ранних источниках
- Протомадхьямаковские рассуждения в “Вопросах Милинды”
- Обыденное сознание и мышление аристотелевского типа
- Вещи внешнего мира не самосущи
- Вещи – часть человеческой деятельности
- Понимание и переживание того, как я устроен
“Мула мадхьямака карика” – углубление философских идей, представленных в ранних сутрах
- “Возражения”. Два аспекта речи
- “Мула мадхьямака карика” – критическое исследование предшествовавших мадхьямаке философских позиций

Характеристики пратитья самутпады

Прапанча

Философский анализ движения в мадхьямаке и у элеатов

Символ “симулятор”

Сегодня я буду говорить дальше о мадхьямаке уже со стороны философско-научной, а не только касательно текстов Будды, т.е.

специальных, говоря об авторских текстах. Но предварительно вспомните все истолкования, которыми мы занимались в прошлый раз. Вы знаете, это можно было бы сформулировать и иначе, живи Будда сейчас. Мне приходится это сделать местами самому. *Будда предлагает нам в этих всех сравнениях считать, что мы живем в симуляторе. Это точное соответствие всему тому, что он говорил. Что такое симулятор? Его в любой момент можно выключить. И выключатель симулятора или изменение закона внутри симулятора не имеют никакой связи с законами, установленными внутри симулятора. Выключение симулятора соответствует, например, нирване. А опознание симулятора, что это только симулятор и, следовательно, реальности нет, — это праджня-парамита.* Скорее всего, это просто верно. Не придуманное что-то вдобавок к Будде, а я просто сказал, используя элементы той жизни, которые нам сейчас хорошо известны. Потому что, если посмотреть на самые развитые эффективные практики, связанные с Махаяной, собственно говоря, не чисто махаянские, не сутровские, то именно это и происходит. *Вот человек, упражняясь, обнаруживает симуляторную природу, симуляторность всего того, что есть.* Обычному человеку кажется, что вещи [существуют] сами по себе, [в результате практики] они начинают светиться, делаться прозрачными, дальше — больше, потом все вещи делаются прозрачными и потом это разом пропадает. И когда пропадает, человек сам для других может делаться прозрачным, поскольку он властен над этим. Я бы здесь сидел, а потом — пшик — меня нет, как если бы я был голограммой. Я сам сделался бы голограммой. Ну, правда, очень долго нужно упражняться. Это не чисто махаянские методы. Если кто-то это хочет, то имейте в виду, что нужно быть здоровым и долго очень жить, потому что трудно это выполнить. Но совершенно ясно, что, если мы предположим, что это не наша жизнь, а какой-нибудь симулятор, то вот то, что я описал, является прямым соответствием — вылез из иллюзий.

Если вы когда-нибудь читали, скажем, рассказы о пилоте Пирксе у Станислава Лема, то вот у него [это] есть там. В одном из рассказов Пиркс летит в тренировочный полет в каком-то лунном модуле. Мука там появляется, жуткие перегрузки, невесть что-то. Он с величайшим трудом выкруливает, чуть-чуть не столкнувшись с Луной, и потом слышит голос: «Молодец, курсант Пиркс! Весьма, весьма хорошо!» И оказывается, что он сидит в симуляторе. И та мысль, кото-

рую Будда тогдашними словами говорил, совершенно та же самая. Пока не распознаешь, будешь в симуляторе находиться, и это и есть закон кармы. Из этого прямо следует, что закон кармы не отменяется по содержанию, но это есть формулировка данной нереальности. Это есть устройство нереальности. Но признать закон кармы нереальным и на этом основании пуститься во все тяжкие — это совсем не значит освободиться от симулятора. Ничего подобного! Наоборот, завязнешь в нем еще больше, как другой пилот, который врезался в Луну и вылез, дергаясь и будучи в невменяемом состоянии, в том же самом рассказе.

И эти общие интуиции в философии мадхьямаки, связанные с праджня-парамитой, многообразно прорабатываются.

Понятия, важные для праджня-парамиты, в ранних источниках

Самый ранний исток понятий, важных для праджня-парамиты, мы встречаем в разной мере и в тхеравадинских сутрах и в тексте I века н.э. «Вопросы Милинды».

В тхеравадинских сутрах — это использование понятия пустой, шунья. Но перечисление вариантов пустого там более скудно, чем в позднейших махаянских сутрах, где есть 20, иногда даже больше вариантов пустоты, но указания на пустоту как на некоторую ненастоящность, несовместность, отсутствие самого себя (атмана) — это есть.

Если в индийском языке говорят, что человек пуст от самого себя, имеется в виду, что то, что условно называется человеком, автономно как-то существует в виде сложных причинно-следственных цепочек. И это слово само по себе безобидное, но не нужно считать, что оно называет какую-то реальность, добавочную или независимую. Вот только в этом смысле человек пуст. Однако дхармы, впрочем, пустыми не были.

Протомадхьямаковские рассуждения в “Вопросах Милинды”

А другое очень важное мадхьямаковское рассуждение, которое предписывается для тренировки в праджня-парамите, мы встречаем в «Вопросах Милинды» (I в. н.э.) в начале диалога Нагасены и Милинды. Книга доступна, у нас на кафедре есть, поэтому перескажу только главные мысли.

Собеседники встречаются, и царь осведомляется у Нагасены, у собеседника, как того зовут. Тот говорит: «Меня зовут Нагасена, но это пустой звук, личности за этим нет». Ну, а царь прицепляется к данной реплике, которая нефилософская, конечно. И начинает выяснять: как это нет? «Ну, давай-ка поищем Нагасену». И перечисляются сперва компоненты физического тела, организма, — это все не Нагасена; компоненты психического строя, [потом] все это вместе — все это не Нагасена (все это вместе не Нагасена — тоже правильно, потому что, допустим, есть человек, у которого тело, как у Нагасены, а мысли, например, другие. Это в одном месте, это в другом месте, все вместе я возьму, но целостности нет). Ну, и помимо всего этого личностного компонента и физиологии тоже нет Нагасены. Царь говорит: «Ну, что за ерунда? Ты сказал, что тебя зовут Нагасена, мы оного объекта не обнаружили. Безобразие!»

А в ответ идет рассуждение, которое является протомадхьямаковским. Нагасена говорит царю: «Вот ты как приехал?» Выясняется, что царь не пешком ходит, а ездит на колеснице. Нагасена и говорит: «Предъяви мне колесницу». [И начинает спрашивать]: «В колесах колесница?» — «Нет». «Все вместе детали колесницы — колесница?» — «Нет». «Что-то помимо деталей колесницы — колесница?» — «Нет». «Ну, вот не вижу я никакой колесницы, нет колесницы. Ты — самый сильный, царь, зачем тебе мне врать? Сказал “колесница” и наврал. Кого боишься?» Но царь достаточно умен и говорит, что все в порядке, он не врет: «В связи с такими обстоятельствами в мире, как колеса, оси, кузов, прочее, прочее, употребляется слово, знак, наименование, обозначение “колесница”».

Этот аргумент здесь применен к одной сложной вещи. Но, если мы переменим ракурс и, например, заинтересуемся колесами, то то же самое очевидно произойдет и с колесами; если [заинтересуемся] поручнями, то поручни рассыплются на отдельные палочки. В общем, ко всему составному этот аргумент отлично применим. Все составное

не существует, говоря на языке европейской философии, само по себе. А в языке индийской философии оно возникло благодаря причинно-обусловленным факторам, т.е. пусто. Причинно-обусловленные факторы тоже понятно какие: допустим, дерево, гвозди, тележная мазь, а также усилия человека, приложенные к этим вещам.

Примерно так это Нагасена и перечисляет в другом месте. Вот, благодаря этому, все это возникло. То, что таким образом возникло, то само по себе не существует.

Обыденное сознание и мышление аристотелевского типа

Каким будет комментарий?

(1) Это не представляется сложным рассуждением. Во-первых, оно достаточно простое, а во-вторых, оно, конечно, верное.

(2) Несмотря на это, отнюдь не простота является причиной того, что подобного рода рассуждения никогда в голову не приходили никому в западной философии.

Вот нет такого, чтобы предъявили колесницу, автомобиль или корабль и спросили, каким образом он существует. Как только мы задаем вопросы и начинаем перебирать детали, мы немедленно приходим к выводу, что это не существует. Это никогда не приходило на ум на Западе. Потому что слова на Западе соединяются с мыслями, а слова в Индии соединяются с вещами.

Когда речь заходит, например, о книгах... На вопрос, что такое книга, какой ответ? О, вот это. Это означает, что книга существует на самом деле. Есть субстанция книги, если брать аристотелевскую, а потом схоластическую онтологию. Книга — некоторая субстанция, у которой есть разные свойства: например, наличное количество страниц или соответствующий текст. Ну, конечно, субстанция эта ограниченная, потому что ее кто-то создал и потом может ее испортить, но все-таки субстанция.

Итак, обыденное сознание вполне совместимо с мышлением аристотелевского типа или схоластического.

С позиций буддизма все мышление в сущности — это просто интеллектуализация позиции обыденного сознания. Она имеет свои преимущества — не буддийские, другие. Такого рода философия в состоянии предложить средства для того, чтобы изобретать новые вещи. Это правда. Но выяснять, как устроены любые вещи вообще — на самом деле или не на самом деле, — для этого она не предназначена. Это, действительно, другая задача. Вот буддисты, интересуясь (и махаянисты в большей степени, чем ранее), решали эту задачу, но, конечно, они не ставили задачу совершенствовать орудия и не отличились в этом. Какую задачу поставишь, ту и решишь.

Вещи внешнего мира не самосуци

После такого разбора что получается? Сперва я понимаю (если я обыденный человек), что — вот книга. Слова я вообще не замечаю. Обычные люди словами интересуются весьма мало, если это не ругательства и не стихи. Интересуются вещами и мыслями. [Но], если я начну приставать по поводу книги, как пристал Нагасена по поводу колесницы, то оказывается, что в мире вещей таких вещей, как книга, не существует. Нет в мире книг. *А книга есть в царстве слов, которое — не мир. Она соотносится с кое-чем в мире, которое не называется книгами: например, типографская краска, переплетный клей и всякие такие штучки.*

Из этого мы философски сделали вроде бы все, касающееся вещей внешнего мира, говоря обыденным языком, потому что мы выясняем, что вещей обыденного мира нет. Это интеллектуальная часть проработки той идеи, которую Будда дал в интуитивном виде, а я дальше расшифровываю в виде образов скорее (не доказываю, а вот расшифровываю, что за этим стоит). Если нас это не только впечатлило, показалось это умно (далеко не всякое умное имеет отношение к действительности, это хорошо известно; оно может быть умной выдумкой), а если мы хотим себе это доказать (Будда этими доказательствами в текстах не занимался, он давал методы созерцания), то махаянские философы предлагают методы. И этот метод появился еще до мадхьямаки. Вот впервые у Нагасены он был. Потом он хорошо был разработан Нагарджуной, это уже II в.н.э. И дальше вся история махаянской философии связана именно с этой аргументацией.

Вещи — часть человеческой деятельности

Но существенный здесь другой ход, который комбинируется. Интенция созерцания со строгой философской аналитикой появится, прежде всего, тогда, когда я эту процедуру применю не к книге, а к себе. Потому что вот в чем дело: легко доказать, что книги просто нет. Дальше у нас есть некоторая философская трудность, которую нужно решить: каким образом (или в каком смысле) я пользуюсь тем, чего на самом деле нет? Решение вполне нормальное существует. То, что на самом деле есть, т.е. реально само по себе (это уже европейская формулировка), то есть в мире независимо от нас. Книга (или колесница) существует не независимо от нас. [Она независима] от меня только в том смысле, что я человек, который не писал книгу, не издавал книгу, не отвез книгу в магазин, а взял ее и купил, как готовую. Но я могу быть во всех других позициях, и в этом смысле она от меня зависима. Потому что нельзя отождествлять себя со случайной позицией покупателя данной книги в данном магазине. *Я не ограничиваюсь утверждением, на котором остановился Нагасена, что книга — это обозначение по поводу всяких штучек да и только. Книга — обозначение по поводу этого плюс, дальше, это элемент моего действительного мира. Книга — это компонент того, что я умею покупать книги, отдавать книги в долг, требовать книги зачитанные, читать книги, мараить книги, понимать книги, не понимать книги и прочее. Все это делает книгу книгой. А человеческая деятельность не находится в мире. Наоборот, мир находится в человеческой деятельности.* [Почему?] Мы же можем заняться чем-то, планировать или выдумать (и это будет деятельностью, а не бредом) то, что, по нашему справедливому убеждению, в мире не существует. Можно этим заняться, [и это] в значительной степени сходно с тем, как [мы] занимаемся тем, что в мире существует. Потому что любая вещь в мире может быть предметом нашей деятельности. Мы можем создать вне мира, вообразить или сделать вещь. Если я сделаю вещь, то эта вещь не из мира, а из моей деятельности и активности. Я могу много чего сделать. Это и есть обоснование того соображения, что деятельность моя, и вообще людей, объемлет мир.

Ну, еще уточню следующее. Если я говорю вообще о физическом мире, то это не проходит, конечно. Но физический мир — это точка зрения высоко интеллектуальной, далеко не первичной работы мысли,

опирающейся на успехи науки физики и всякие прочие идеализации. Это совсем не начальный уровень рассмотрения. Он явно глубоко произведен. На начальном уровне я могу сказать, я, по своему нормальному убеждению (которым я уже могу философствовать, не будучи физиком), нахожусь в мире, в своем жизненном мире (похоже на феноменологию примерно). Я могу соотнестись с любым объектом этого мира разными способами, а могу также выдумать объекты, они — не в мире. Могу выносить и уничтожать некоторые объекты своего мира. Вот в этом смысле, частью моей деятельности является мой мир. А мир человечества вообще является частью деятельности человечества. Если вдарит астероид диаметром 50 км в Землю, то человеческая деятельность и мир кончатся, но и физическая катастрофа произойдет, если верить физике. Так что мы не про то говорим. В этом смысле, тезис, я думаю, всем ясен.

Значит, вот каков способ существования книг, колесниц, автомобилей и так далее. Это часть моей (вашей и прочих людей) деятельности в связи с этим, деятельности по поводу, если говорить об автомобиле, кузова, резины, спидометра, свеч зажигания, гаишников, взятки, гололеда, светофоров и всего прочего. Вот в принципе так нормальным философским образом мы в состоянии разобраться с внешними предметами. Нет большого труда в том, чтобы распространить это рассуждение с артефактов на вещи (штуки) природные. Скажем, дуб не существует сам по себе, например, потому что кора дуба является средством от поноса и от кровотечения во рту, а древесина дуба является средством изготовления мебели, гробов и еще чего-то, а желудки являются средством прокорма свиней и т.д.

Ж: Андрей Всеволодович, вы, наверное, сейчас легко на этот вопрос ответите, но у меня однозначного ответа сразу не возникает. Мир есть часть нашей деятельности, другая часть нашей деятельности — то, что происходит в нашем сознании, мы можем помыслить объект, который находится не в мире, но в нашем сознании... Пока верно, да?

АВ: Можем придумать нечто, вообразить.

Ж: Да, да. Все-таки все равно пусть не целый образ, но элементы этого образа, например, и рога, и заяц, возникшие в нашем сознании, первично-то они будут обнаружены нами именно в мире. А мы это уже в своем сознании комбинируем.

АВ: Первое возражение, вернее уточнение, такое, компромиссное. *Нет уверенности в том, что обнаруженное мной как несоставное все другие тоже обнаружили как несоставное. Может быть, другие имеют хорошие инструменты расчленения вещей, которые в чем-то превосходят мои, и не обнаруживают структуру чего-то, а обнаруживают структуру разложить что-то.* А это обратная операция к тому, чтобы что-то сделать, это уже означает, что нечто не существует на самом деле. По определению реальности, которую не до Махаяны, а вне Махаяны, дал Васубандху, *реально или на самом деле то, что устойчиво и по отношению к нашим деструктивным усилиям и по отношению к нашим аналитическим усилиям равно.* Например, человечество сейчас не может разложить Луну, бомбу такую еще не сделать. Но умом это получается очень даже (не вообразить взрыв Луны, а вот разложить ее...).

Ж: Меня больше всего смущало не реальность или нереальность того, что находится в нашем сознании, а то, насколько именно мы объемлем мир своей деятельностью, а не мир объемлет нас, если в любом случае все первично находится именно в мире. И то, что мы воспринимаем в мире, и то, что воспринимаем в сознании, все равно имеет какой-то...

АВ: Рассуждение, что первично в мире, совершенно корректно, когда я думаю о ком-то, кто находится в мире. Совершенно ясно. Но я всегда думаю при этом не о себе.

Ж: Ну да...

Д: Я правильно поняла, что можно сказать, что вещи существуют в сознании как идеальные объекты, существуют они в сознании и никак иначе, в реальном мире их нет.

АВ: Нет, не совсем, потому что... не знаю как идеальные объекты... Нет, нет, не только. Нужно уточнять, потому что, мало ли какие идеальные объекты можно придумать. Представьте себе, что кто-то выдумал некий идеальный объект, ну, какого-нибудь замечательного небывалого зверя. Вот можно выдумать какого-то зверя и в деталях его описать. Описать его повадки и так дальше, его анатомию. Но известны строгие биологические законы, например, зависимости толщины ног от величины животного и прочее. Я могу описать так, что тот, кто не знает этих законов, подумает, что этот зверь может существовать. Он вообще не может существовать, — у него ноги совсем не те, какие должны быть. Это будет существовать только в вашем

сознании. Потому, что такие звери не выводимы с помощью инженерии. Например, я скажу, вот появился замечательный порхающий тушканчик. Известно точно, каков максимальный вес животного, когда оно способно к порханию. Если больше, порхать не может. И вот порхающий тушканчик есть в воображении невежды и больше нигде. А вот, например, книги, авторучки и прочее существуют не только в воображении, но и в относительной действительности, потому что я о них говорю, говорю себе, говорю другим, мы на основании этого с ними обращаемся, причинно-следственные цепи оправдываются. С порхающим тушканчиком они не оправдываются. А здесь все оправдывается, но это не доказательство, что они существуют на самом деле. Они существуют как пустые во внешнем мире, и существует правильное описание этих пустых у нас в мире. Пустые — т.е. причинно-связанные. Т.е. это не какой-нибудь иллюзионизм или философия вздорности. В любом варианте индийской философии тщательно береглись от того, чтобы выдумать точку зрения, которая там, где она пересекается с обыденностью, ей противоречит. Шансов у такой философии просто нет. Это глупости. Это глупости, это неправильно. Предел того, что совсем не существует, как я говорил, — кокетство дочери бесплодных родителей [или] деревянное железо и т.д.

Вот мы так говорим о вещах внешнего мира, а насчет предела редукции вашего вопроса, Женя, я достаточно скоро на него ответ найду.

Понимание и переживание того, как я устроен

Другое дело, если мы выясняем, как у нас с самим собой. Рассуждение, которое впервые появилось в «Вопросах Милинды», протомадхьямаковская тенденция, может быть понято не о колеснице и о Нагасене, не только так, как я сначала вам сказал (хотя наверняка оно этот простой смысл имело). Ну, вот зовут меня Андрей Всеволодович, ну и что, да? Такой смысл это рассуждение, конечно, имело. Но еще и такое, что человек устроен закономерно, причинно-связанно, из всяких психических и физических процессов, и, следовательно, не существует сам по себе. Следовательно, человек пуст. Я — некоторый человек, значит, я тоже пуст. Но, когда я так говорю, я нахожусь в позиции, в которой мне все равно, о чем рассуждать, о своем «я», о твоём «я» или об устройстве колесницы. Конечно, экзистенциально для

сознания любого человека то, как я устроен, т.е. живое убеждение. Оно может быть философски грамотным или может быть смутным. Но *живое, ясное убеждение и переживание того, как я устроен, существенно важнее, чем то, как устроен другой человек, и тем более — вещь.*

(Осознаем, откуда муки Кельвина в Солярисе были? От того, что Хари — не человек, хотя она себя переживает как человек, хотя она на самом деле какой-то симулятор Океана. У нее были тоже муки, потому что она переживала себя как человек, поэтому она себя распилила).

Если этот тезис проходит, что меня на самом деле нет, то с ним нужно как-то обходиться. Поскольку он верен и он освобождает по сути (здесь авторитет Будды), то он должен стать живым переживанием, которое делается согласным с философским убеждением. И метод, предлагаемый позднейшей мадхьямакой (это как раз не метод виджнянавады, но восходящий еще к старым приемам тхеравадинской древности), следующий: у каждого из нас есть представление о том, что я есть, что я вот такой-то или такая-то. Можно по-разному это формулировать, будет какое-то общее ядро, что-то меняющееся. За этим стоит очень многое. Очень много содержания, которое не по каким-то психопатологическим либо невротическим соображениям невозможно вытащить, а просто вот тут не получается, совершенно нейтрально к какой-то психопатологии. И при этом доказано, что его нет, этого «я».

В традиции созерцания, согласно мадхьямаке, предлагается такой путь. *Человек упорно старается найти, где «я». Старается обнаружить свое «я», когда оно дает себя знать.* Иногда «я» совсем не дает себя знать. Вообще говоря, когда человек на месте, когда ему нормально, то никакого «я» нет. Просто идет нормальная жизнь с использованием физических, психических, интеллектуальных и тому подобных сил. Иногда «я» дает себя знать, например, когда тебе льстят, или когда тебя ругают, или когда не оправдываются мои ожидания, или когда они сверх меры оправдываются. Вот всякие эмоциональные вещи. По этому поводу, уже не в связи с Махаяной, а для общечеловеческого понимания, можно точно сказать, что *довольно большой слой, хотя не самый фундаментальный, но мощный слой переживания человеком своего «я» связан со сравнением образа себя с образами других людей. Т.е. это некоторая стайность, отражение коллективности в себе, называется некоторым слоем «я».* Я здесь привел пример

потому, что это довольно заметная вещь. Остальные в ходе практики выявляются тоже, но они похитрее.

Человеку дается много времени на то, чтобы он коллекционировал ситуации, когда его «я» себя кажет его мышлению или сознанию, и запоминал их с помощью памятования. Довольно просто прийти (без рассуждений) к тому, чтобы заметить, что мое рассуждение или понимание тогда, когда оно происходит, это совсем не «я». Ну, совсем. Почти элементарно, быстро это замечаешь.

Если это заметил и не выбросил то, что заметил, если серьезно относишься к философской антропологии, то возникают каверзные вопросы: «Что у чего имеется? Мое “я” имеется у мышления или мышление имеется у моего “я”?»

Ж: С помощью этого памятования всякий раз, когда возникает ситуация «я», мы ее вырубаем.

АВ: Нет, не вырубам, мы ее коллекционируем. Вот «я» себя показало, вот. В конце концов, получается так, что «я» чувствуется или мыслится человеком как некоторый источник... Источник сам себя не видит. А мы должны задним числом собрать случаи, когда он показался, мелькнул там, сям. *Человек, в конце концов, получает определеннный образ своего «я», которое раньше было за кадром.* И вот, в конце концов, это сознание, это мышление, это здравое рассуждение может на мое «я» посмотреть. Вот оно такое. Вот когда есть этот объект (какой он модальности — это, наверно, зависит от человека: видишь ты его, слышишь ты, переживаешь, мыслишь ты его), после этого нужно приложить к нему всякую аналитику, которая готова загодя по мадхьямаке. Это, например, мысли, чувства, события, физические компоненты. Это оно или не оно? Все это вместе — это оно или не оно? Что-то помимо этого — это «я» или не «я»?

Вот я вижу книгу, я себе доказал, что книги нет, я могу нормально с ней обращаться. Вполне обращаться могу именно потому, что знаю, что ее самой по себе нет. Если я уверен, что она сама по себе есть, я даже ее открыть не могу, — она же сама по себе! Уже [поэтому] она до некоторой степени не сама по себе, потому что листать позволяет себя. А «я» было совершенно за кадром, было совершенно само по себе до этого. Но вот поднакопились результаты, и теперь можно на это «я» смотреть и задавать вопросы: мысли мои — это «я»? чувства мои — это «я»? тело и прочее, все вместе — это «я»? что-то помимо

этого? И убеждаться, что это не так, как и в случае с книгой или любым предметом.

Д: А наблюдающий «я»?

АВ: Тот, кто смотрит?

(1) Насчет того, кто смотрит, у нас есть вариант буддийской философии, уже интеллектуально проработанный человеком. Здесь есть свой ответ, что это есть некоторое событие сознания. Событие сознания вполне можно философски мыслить по-буддийски без предположения какого-то агента, который испускает или имеет перед собой сознание. Это просто некоторое причинно-связанное событие сознания. Это в смысле философской теории.

(2) Когда решается задача, как мое «я» устроено, то невозможно одновременно решать эту задачу и решать ту задачу, которую вы предложили. Вы предложили заниматься рефлексивным, попятным движением. Если возникает, что вполне возможно, поползновение типа вашего, так вот заранее известно, что это уклонение от решения предложенной самому себе задачи (выяснения, как я устроен).

Когда он пронаблюден, этот образ «я», когда я на него могу смотреть...

[Причем это «я», когда я говорю, что «я на него смотрю», — это просто грамматика русского языка, и ничего за этим больше нет. Потому что слово «я» употребляется совершенно безобидно во многих случаях. Например, если я говорю: «Я хочу есть», — и я знаю физиологию, я могу сказать вместо этого: сознание не может хотеть есть, есть гипоталамус, в котором что-то выделяется, и есть уровень сахара в крови, что у меня так переживается, что покушать хочется. При чем здесь «я»? Если я это понимаю, то по-русски я могу сказать: «Я есть хочу». Ничего особенного. Если скажу: «Я спать хочу». Я могу сказать: тонус такой, что поддерживать деятельность не могу, пора прикорнуть. Ну, безобидно. Так что совершенно неважно, что я говорю, что «я» занимаюсь этим делом. Это просто слова].

...я убеждаюсь, что это [существование «я»] мне только кажется, потому что никакие из логически предусмотренных альтернатив (их более чем две) не проходят. Ни такой-то компонент, ни сякой, ни сумма фиксируемых компонентов личности, ни что-то вне этих компонентов — это не то, что я отчетливо вижу перед собой. Теперь я понимаю, что это ИЛЛЮЗИЯ. И начинается дикий хохот. Веселый.

Потому что представление о том, что нужно свое «я» беречь, защищать от мира, пронести себя по жизни, — это все дичь, конечно, полная. И люди дико хохочут. Долго. Иногда многими часами. Это в китайской истории известно.

В мадхьямаке говорится: этого «я» нет и никогда не было. Мы никакие не уничтожители, как говорят теоретики по недоразумению. Мы обнаруживаем, что то, что, казалось, есть, никогда и не существовало. Это приносит колоссальное облегчение. Не было никакого «я» изначально. Точно так же, как и тех червячков, о которых я говорил в прошлый раз. Вот [человек] отмахивается от червячков, которые связаны с плохими событиями в сетчатке, а не от червячков, которые в зрительном поле. Тем более, если бинокулярное зрение плохое, он, действительно, видит червячков. Если хорошее, то он все-таки понимает как-то, что это иллюзия. Вот суть этого такова.

Таким образом, можно привести в единство с личностью убеждение в несубстанциальности, в отсутствии атмана.

“Мула мадхьямака карика” — углубление философских идей, представленных в ранних сутрах

Это самая старая линия мадхьямаковкого рассуждения, которое восходит еще к Тхераваде. Я с этого начал потому, что философские корни этого мышления не специфичны для Махаяны. И сравнительно недавно, несколько десятков лет назад, это, на мой взгляд, совершенно убедительно подтвердил один исследователь.

Основателем философии мадхьямаки признан Нагарджуна, II век н.э. Его наследие достаточно богато. Самая главная его работа — «Мула мадхьямака карика», ММК [мула — «основоположения», карика — «в стихотворной форме» (это, конечно, не поэзия, просто легче так запоминается)], мадхьямака — «срединной точки зрения»].

Текст довольно давно интересовал западных буддологов. Как известно, в махаянской традиции (в тибетской прежде всего, да и в китайской тоже) Нагарджуна — архиучитель глубокого воззрения. Это, конечно, столп Махаяны. Тем не менее, *если внимательно читать ММК без последующих комментариев буддийских ученых и хорошо знать старые буд-*

дийские тексты, то ты не увидишь никаких следов Махаяны, т.е. идеи бодхисаттвы, например, отказа от личной нирваны, для того чтобы стать Буддой. Там есть только интеллектуальный философский антионтологический компонент без всякого мотивационного компонента. И вот это, по-моему, вполне убедительно доказал буддолог цейлонского происхождения Дэвид Калупахана. Он издал книгу, перевод [трактата] на английский язык и свои комментарии. Он хорошо читал палийские сутры. Я это прочитал и с ним совершенно согласен, потому что я больше, чем принято среди исследователей буддийской философии, читал ранние сутры. Это правда. Здесь [в трактате] и слова праджня-парамита нет.

Это не единственный труд, который Нагарджуна оставил. Есть и «Праджня-парамита шастра», огромный труд, сохранившийся в переводе на китайский и переведенный с него Ламоттом на французский. То ли это компендиум, то ли что-то еще, но вот там сколько угодно чисто махаянских техник.

В сущности, получается, что доведение до предела или очень строгое углубленное понимание того, что говорил Будда, приводит к чисто интеллектуальному аспекту праджня-парамиты, доводит это до понимания того, что и простое тоже не существует само по себе.

И ряд примеров рассуждений, характерных для Нагарджуны, конечно, рассмотрим.

Дальше я дам некоторые исторические сведения, потом мы опять перейдем к рассуждениям.

От Нагарджуны осталось несколько произведений. Из них во всех традициях самой важной признается эта («Мула мадхьямака карика»). В китайской традиции есть чрезвычайно объемная «Праджня-парамита шастра». И есть небольшие труды, некоторые из них полемические, например «Вайдалья-пракарана», «Ответ на возражение» (возражатели могли быть ранними нааяками или ранними буддистами). Трактат о причинности небольшой.

Перечень того, что нужно знать поименно, я могу вам предоставить самим посмотреть у Евгения Алексеевича [Торчинова]. Это в соответствующих главах во «Введении в буддологию» есть.

Ж: А это у вас Андросов, да? Это вы принесли показать, что не читайте, да? ☺

АВ: Нет, в зависимости от подготовленности, кое-что читать очень даже и можно. Но только про Абхидхарму там лучше не читать.

“Возражения”. Два аспекта речи

С чего начинаются рассуждения в «Возражениях»? Это — не типичное позитивное, не те полемические рассуждения, которые развенчивают онтологию любого сущего, а *полемика, т.е. ответ на возражения других теоретиков* (будь то буддисты или нет), которые столкнулись с такой странной позицией.

Нагарджуна вынужден отвечать на такое возражение: «Согласно твоему воззрению, все, что угодно, пусто. Если [это] так, то это твое высказывание — тоже пусто. Поэтому мы его вообще не должны принимать в расчет. Зачем пустое принимать в расчет?» Если мы вспомним, что такое индийский диспут, то нормальное утверждение, нормальные договоренности таковы. Допустим, я — буддист. Я говорю: «Атмана нет». Это означает, что я утверждаю реальность отсутствия атмана. Или я — наяик. Я говорю: «Атман есть». Я утверждаю реальность наличия атмана. А если я говорю: пусто, — то что же я, собственно, говорю? Значит, я говорю ни о чем, да? Поэтому оппонент говорит: «Я тебя и слушать не буду. Твое утверждение — это все равно, что ля-ля-ля». Вот на это надо отвечать как-то.

А как надо отвечать, как вы думаете? Есть своя техника. Это как раз недурно перевел Андросов, это как раз можно читать. Как на это отвечать в принципе надо?

Ж: Например, говорить, что это я так считаю, но ты-то так не считаешь. Ты воспринимаешь эту реплику как ту, которую ты еще не принял, а если ты со мной соглашаешься, что все пусто, то ты и не начнешь оспаривать вот это. Т.е. здесь вопрос в субъективности такой в некоторой степени.

АВ: Не в субъективности, а в интерсубъективности. Я могу уточнить, будучи в позиции мадхьямики, так: я-то сам живу по-своему, по-махьямаковски. Я могу для тебя или для кого-то сказать, что я когда-то давно выяснил, что все пусто. Но теперь я занят другими делами. Меня это не волнует, это проблема решенная. Вот ты не понимаешь моего мышления и того, как на самом деле правильно относиться к жизни. Я тебе это говорю. Вот поймешь, будет правильно. Вот примерно так.

Еще лучше будет повернуть это (для европейцев это будет удобнее, доступнее) следующим образом (расшифровать подошлеку правильного способа ответить на это возражение): «Голубчик, ты почему-то

думаешь, что все то, что теоретики не в обыденности изрекают, обязательно должно иметь некоторый объект и быть связано с каким-то объектом. Это есть не только главное, но, считай, и единственное, что можно ждать от некоего утверждения. А с чего ты это взял, а? Посмотри на обыденность. Очень часто мы употребляем слова, и они оказывают свое воздействие, при том, что совершенно ясно, что никакого объекта у этих слов нет. Есть адресат, иначе я воплю где-то в одиночестве. Если я кому-то, например, скажу: «Вали отсюда!», — то никакого объекта нет, однако действует. Правильно? А почему ты думаешь, что в споре таких вещей не бывает? А вот бывает!»

Всякое пользование человеком речью, используемая человеком речь имеет два компонента. И второй из них (в смысле истории человеческой) — говорю не как мадхьямик, а как снаружи — это использование слов для описания объективного положения дел. Поскольку теоретика это очень интересует, он думает, что все с этим связано. Хотя он тоже отдает приказы, или еще что-то делает, но как бы его ... при этом. *А каково первичное использование слов? Это воздействие на содержание ума и на душевное состояние собеседника.* Воздействие оказывается в значительной независимости от того объекта, который домысливается либо не домысливается говорящим либо слушающим.

Так вот, *когда я говорю, что все, что угодно, — пусто, я оказываю интеллектуальное воздействие, которое согласно правильной логике проработано (у меня есть доказательства этого), но у него нет никакого реального объекта. У него [высказывания] есть адресат — твой ум, и ты поймешь, что ты зря отмахивался от червячков, например. И все. Оно не пусто. Т.е. в каком смысле оно пусто? В таком, в каком ты упрекаешь, что мое высказывание пусто, — оно пусто. Но меня-то это не волнует, оно свое действие-то оказывает.*

[Можно подкрепить примером]: известно в медицине (это к тому, что он прав по сути, а не только формальной аргументацией; даже если мы на философском, я знаю, что есть люди, которым не хватает аргументации логической, им еще чего-то охота), что существует эффект пустышки. Дают лекарство, в котором, например, сода с сахаром, и говорят, что это лекарство от воспаления левой ноздри. Оно лечит воспаление левой ноздри. Лечит сравнимо или лучше, чем треть известных лекарств. Оно совершенно пустое, но оно лечит.

Ж: Это то, что, по сути дела, такого воздействия нет....

АВ: Нет никакого воздействия! Все воздействие происходит через сознание. Так вот, *когда я доказываю тебе, что все пусто, я не говорю о мире, я воздействую на твое сознание в правильном направлении. У тебя мозги будут правильно стоять, а не набекрень. А в мире ничего не изменится: как было пусто, так и осталось.* Здесь совершенно эксплицитно, отлично понято то, что где-то вот в заднем кармане таит любой философ. Он ни на что большее рассчитывать не может, чем на следующее: его ученики или его переубежденные оппоненты, благодаря взаимодействию с ним, научатся мыслить не хуже, чем он сам. Большая задача не решается с помощью мышления вообще. Здесь она просто в лоб и решается. А о чем ты будешь мыслить? — Ну, я ж — не ты. У тебя свой ум, ты найдешь свои объекты для мысли. А я тебя просто сперва кое-чему поучу.

Это по поводу «Возражения». Это начало рассуждений примерно по смыслу.

“Мула мадхьямака карика” — критическое исследование предшествовавших мадхьямаке философских позиций

Ну, а в основном его сочинении ММК, в котором 27 глав, адресованном философски интересующимся буддистам, предшествовавшим Нагарджуне, с разных сторон рассматриваются всякие конструкции, всякие кандидаты на существование на самом деле, с позиций доннагарджуновской философии, т.е. с позиции Абхидхармы прежде всего. Вот какие-то там дхармы существуют на самом деле, или на самом деле существуют причины или последствия, или на самом деле существуют первостихии в области рупы — земля, вода, огонь, воздух во мне и во внешнем мире и то, что производно от них. Или на самом деле существуют деятель и объект действия. И разными способами (этих способов значительно меньше, чем объектов рассмотрения) показывается, что это не проходит.

Ж: Способов больше, чем объектов?

АВ: Значительно меньше. Нагарджуна — это такой взломщик, у которого есть несколько отмычек, вместе они подходят к любому онто-

логическому сейфу. Но не одна, а все-таки несколько. Вне онтологических притязаний, т.е. по содержанию он трогать мировоззрение вообще и не будет. Это не его епархия. Вот Будда говорил, например, о скандхах, о блоках и еще о чем-то. Говорил? Верно, говорил. Мы интересуемся не тем, есть ли скандхи. Скандхи есть. Мы интересуемся, есть ли они на самом деле. А вот на самом деле их нет. И доказыва-ется. Будда, как и все разумные люди, мог говорить, что кто-то совер-шает деяния и получает результат. Так вот мы в этом не сомневаемся. Мы спрашиваем: «Это на самом деле? Или это в пустом смысле?» И вот доказываем, что это в пустом смысле, что все это некоторые кон-струкции ума или языка описания. Вот только так.

Характеристики пратитья самутпады

И в самом начале того трактата Нагарджуна воздает хвалу Будде как очень умному философу, и только:

«Я хвалю лучшего из утверждающих,

Который разъяснил возникновение в зависимости от факторов (pratitya samutpada)...»,

а эта *pratitya samutpada* характеризуется восемью атрибута-ми (я пространно разворачиваю эту фразу):

«*anirōdham — anutpādam*»

не возникает и не пропадает;

«*anicchedam — aśāśvatam*»

не пресекается и не есть нечто вечное;

«*anekārtham — anānārtham*»

не имеет одного объекта (или одного смысла) и не имеет разных объектов (многих смыслов);

«*anāgatam — anirgatam*»

не приходит и не уходит.

Ж: А он воздавал хвалу Будде как лучшему философу или как про-сто хорошему?

АВ: Избранному из утверждающих.

Ж: Значит, лучшему?

АВ: Да. Никакого Спасителя человечества, ничего подобного нет. Вот по делу. Если будет религиозная сутра, там будет Спаситель

человечества или еще что-нибудь там, последнее Прибежище, всякие будут эмоции. ☺

Ж: Это он по поводу чего говорил?

АВ: По поводу пратитья самутпады. Пратитья самутпада — такое устройство действительности, что все, что угодно, случается по взаимодействию факторов. Оно характеризуется вот такими свойствами:

(1) не возникающее — не пропадающее;

(2) не пресекающееся (ануччхедам) — не вечное (ашашватам).

Под уччхедой (уччхеда-вадой) понимается представление о человеке как о пресекающемся, а именно: есть личность, или есть душа, и, когда тело умирает, душа пресекается. Нет ее совсем больше. А противоположение — шашвата-вада: есть душа при жизни, тело умирает, а она продолжает быть, она — вечная. Так вот ни то, ни другое не верно. Это мы еще в раннем буддизме знали.

(3) То, у чего нет одного объекта, или одного смысла, или одной цели, и, соответственно, то, у чего нет разных объектов, разных целей, разных смыслов;

(4) не приходящее, не уходящее.

Вот эти четыре пары.

Вот о чем говорится здесь? Допустим, пусть в мире вещи есть. В законе устройства вещей описывается, как вещи в мире устроены. Скажите, пожалуйста, есть ли закон устройства вещей? Нет. Нету! Потому что закон — это формулировка, либо содержание ума. Если то, что в уме есть, есть — то есть вообще все, что угодно, даже сын бесплодных родителей, потому что можно моментально об этом подумывать. Так вот: нет никаких законов. Законы — это формулировки. *А пратитья самутпада — это закон. И поэтому она, конечно, не существует. Это обстояние дел такое.* Потому что, если мы скажем, что закон существует, дальше вообще полный каюк. Потому что немедленно появляется закон, согласно которому первый закон существует. Ну и все. Всем все ясно? А откуда было взято, что этот закон существует? Есть такой закон, что закон А существует, — это закон В. Дальше будет закон С. Потому что это полная глупость. *Никаких законов не существует. Вот есть вещи. Они причинно взаимосвязаны. Это обстоятельство называется пратитья самутпадой или при-*

чинной связью, а она сама не существует. Просто очень ответственное отношение к словам.

Прапанча

И дальше про эту пратитья самутпада Нагарджуна сказал, что она успокаивает прапанчу.

Первоначально прапанча — это просто растопыренная пятерня. А здесь это — *воспроизводство одного и того же, растекание по поверхности, какая-то экстенсивность, распространение.* Например, кто-то доказал, что $1 + 1$ будет 2. Это не прапанча. Потом он издал книгу миллионным тиражом, где всем это описывается, — это прапанча. *Если пратитья самутпада успокаивает прапанчу, понимание этого приводит к тому (небольшой комментарий к Нагарджуне, к тому, что, в частности, имел в виду), что ты прекращаешь сансару.* Прапанча — это некоторый другой, не эмоциональный, не мифологический, способ описания сансары (не онтологический). Одно и то же распространение, повторение, настаивание, удвоение, возвращение, удачное или неудачное, все это — прапанча. *А вот если у тебя ничего не повторяется, то это ни прапанча. Тогда это будет уже бытие, как у Будды. И этот закон успокаивает прапанчу.* Это совершенно точно соответствует мифологическому или как бы мифологическому эпизоду ночи Просветления. Помните, делаясь Буддой, Сидхартха Гаутама продумал пратитья самутпада по 12 звеньям в одном порядке, потом в обратном порядке, потом сосредоточился на прекращении авидьи. Она прекратилась. Вот вам прекращение прапанчи. Он стал Буддой. Это точно оно самое и есть. Вот на это Нагарджуна и ссылается.

И после этого он *в согласии с абсолютным принципом причинности начинает рассматривать все конструкции. И получается, что с принципом причинности логически не согласуется самостоятельная реальность ничего вообще. Вот чисто философское утверждение. Это никоим образом не есть доказательство того, что на самом деле совсем ничего не существует. Это объяснение того способа, каким, согласно мадхьямаке, существуют вещи, — пустым способом.*

Филосовский анализ движения в мадхьямаке и у элеатов

И в самый раз теперь здесь рассмотреть движение.

Эту часть «Мадхьямака карики» с комментариями я сам лично перевел, поскольку она доступна не только тем, кому интересна махаянская философия, а вообще всем, кто способен рассуждать. Вот поэтому я решил ее как-то перевести, она издана. Вот я намечу ряд рассуждений.

Это вторая глава «Мадхьямака карики». Правда, здесь я опираюсь в том числе и на комментарий, который написал другой автор, спустя 500 лет. Сейчас только рассуждения, в следующий раз уже и об авторе.

Связано это с двумя атрибутами из тех восьми, что были написаны, — с «не приходом» и не уходом».

Разобравшись в первой главе с понятием причинности, т.е. увязав ее с нереальностью, Нагарджуна принимается дальше за проблему реальности или нереальности движения.

Вот мы говорим, кто-то ушел или кто-то идет, направляется туда-то и сюда-то. *Существеннейшая часть философии, о которой почти ничего нет в Абхидхарме, но, тем не менее, о которой обязательно нужно сказать, — это факт движения, перемещения объектов.* Самого простого движения. Вот этому и посвящена вторая глава.

В этом рассуждении существует некоторое интересное сходство с элеатскими рассуждениями Зенона. Можно вспомнить Ахиллеса и черепаху или стрелу. Есть даже статья Владимира Николаевича Топорова «Мадхьямики и элеаты: несколько параллелей» (лет 25 или 30 назад она была опубликована в одном из сборников). Но есть и несходство.

Зенона интересовала мыслимость движения. Поскольку элеаты явно находятся в преимуществах к Пармениду, то они приходили к выводу, что движение находится в сфере небытия. Парменид делил все на бытие и небытие. Вот в бытии, которое доступно собственному мышлению, никакого движения нет. А то, что есть, — это бывание. Вот их интересовала мыслимость, а Нагарджуну и всю его школу больше (или вдобавок) интересует вербализуемость движения. Греки мыслимость и вербализуемость никогда не могут различить (на то и логос). А индийцев отдельно интересует, что вот я что-то говорю и

говорю складно и, сказав, что поезд движется из Петербурга в Москву и тогда-то прибудет, я могу обеспечить условия посадки на поезд. Поскольку мы с причинностью уже разобрались, это не есть доказательство, что все происходит на самом деле. Но, у нас нет и ясности, движение есть на самом деле или нет. И вот этим мы и занимаемся.

Когда мы разумно говорим о движении, а не болтаем, мы обязательно должны учитывать, принимать в расчет *несколько факторов движения*. Они таковы:

(1) *Траектория* (движутся по чему-то).

У траектории есть (2) *начальная* и (3) *конечная точки*.

(4) *Движущееся по траектории тело* (в зависимости от того, кто-то его иной движет или нет, можно его по-разному называть). В том рассмотрении, которое мы встречаем у Нагарджуны, там есть тело, источник движения которого внутри самого себя. Это будет названо «ходок».

Чтобы движение было содержательным, о чем можно мыслить, нужно, чтобы оно имело свою противоположность, — это (5) *покой*.

И, наконец, как известно, все существующее когда-то возникает, а когда-то прекращается, следовательно, у движения должны быть не только начальная и конечная точки (имеется в виду место движения), у него должно быть (6) *начало* и (7) *конец*.

Ж: Андрей Всеволодович, скажите, а почему не могла эта вербализуемость движения возникнуть в античности? Они же склеивали слова и смыслы?

АВ: *Мыслимость и выразимость в правильных словах — это для них неразличимые вещи*. А вот для индийцев очень даже различимые. Потому что индеец внимателен к восприятию, в котором я могу наблюдать и не пользоваться словами. Я вижу, когда что-то шевелится. Мне все понятно. Но точно так же я могу помыслить такую ситуацию: я вижу, что шевелится, а на самом деле это закономерно мне кажется, и ничего не шевелится. Может быть такое. Для греческой цивилизации нехарактерное рассуждение.

Зеноновское рассуждение интересно вскрывает слабую сторону процесса мышления, хотя не факт, что Зенон заметил. Возьмем его рассуждение о черепахе с Ахиллесом. Вот мы рассуждаем, рассуждаем и получается, что Ахиллес не догонит черепаху. Уточним: получается, что, сколько я ни буду рассуждать в предложенном Зеноном духе, Ахиллес не успевает, согласно этим рассуждениям, догнать

черепаху. В реальности — догнал, а я все продолжаю рассуждать и рассуждать. Вот это самое интересное, потому что здесь [выявляются] границы применимости мышления.

Зачем вообще мышление нужно? Ну, некоторые любят думать (я в том числе). Но, *чтобы полюбить, надо сперва думать из прагматических целей. И вот оказывается, что думать выгодно. Потому что ты можешь, пользуясь мышлением, продумать быстрее, загодя и с меньшей затратой материалов, что будет, и не ставить натуральных экспериментов.* А здесь рассуждение такое, что оно (рассуждение) движется медленнее, чем процесс, о котором я рассуждаю. Вот что удивительно. А вот если я изменю правила рассуждения, а именно: я напишу математическую формулу, то это я моментально считаю, а Ахиллес еще не успеет догнать черепаху. Но это другой способ говорения (...)

Так что, видите, это хитрая самокритика границ применения мышления. А мадхьямака — это аспект тотальной критики границ или серьезности пользования языком.

Ну и дальше, что мы там встречаем? Раз за разом, то с одной стороны, то с другой, с виртуальным оппонентом (но он, конечно, отшлифован из дискуссий с реальным оппонентом) обсуждается вопрос такого рода. Если у нас есть некоторая формулировка абстрактного события движения (не то, что, допустим, бабушка по Гороховой идет в магазин за булкой, — это все конкретное, а, например, ходок по траектории движения передвигается, т.е. абстрактно), то, исходя из некоторых вроде бы очевидных, но и довольно хорошо оправдывающихся предположений о том, что должны значить слова, как правильно употреблять слова, мы выясняем — это описание движения, что имеет место, либо это какие-то языковые штучки, которые на человека, конечно, действуют (это я уже от себя добавляю, этого нет в комментарии на данную главу трактата), но к реальности отношения никакого не имеют, они ее не описывают.

Ж: Вот вопрос — есть ли это [на самом деле] или это языковая игра — это там было, или это вы добавляете?

АВ: Этих слов нет, там есть постоянное цитирование, кавычки, выражения такого рода — «это выражение беспредметно» или «если это выражение предметно, из этого должно следовать то-то, то-то и то-то». Это в комментарии, потому что сам стихотворный трактат достаточно краток и очень много нужно додумывать. Нагарджуна

приписывается более ранний и очень краткий авторский комментарий на этот трактат, который называется «Бояться нечего», «Акутоб-хая» («Неоткуда страху взяться»). Но и там не так все разжевано, как в более поздних комментариях. *Но бояться действительно нечего — ничего нет на самом деле. Нечего бояться, никогда и не было — просто не замечали!*

Ж: «Нечего бояться»: [не бойтесь], можно читать — все будет понятно! ☺ Такая издевка! ☺

АВ: Нет-нет, издевка в названии другого комментария, который называется "Прасанна-пада», «Яснословие», потому что слова ясные, но до того тонкие. Очень ясные, но очень тонкие! ☺ Кто-то написал, что саркастически назвал комментатор... Он, действительно, совсем ничего не путал, не темнил, все очень ясно излагал. Но какое-то расщепление волоса уже.

Ну ладно, не успеем начать рассуждения, могу только подсказать тему.

Первый вопрос, с которого мы начнем в следующий раз (будем заниматься в следующий раз техникой мадхьямаковского рассуждения как интеллектуальным компонентом вот тех интуиций): если движение на самом деле происходит, то оно происходит на каком-то участке траектории. И вот будем разбираться, на каком.

Это вам с условием, что вы не будете смотреть что-то доступное. Лучше думать самим. Я уже думал, теперь вы подумайте.

Ж: Я только подумал, что надо сказать, что надо посмотреть.

АВ: Посмотрите, но потом, через раз, задним числом, когда мы все это разберем.

Ну, допустим, вот если я сказал: "После лекции Оля зашла домой к Тане", — это может быть истиной. Почему? Потому что Оля, Таня, время "после лекции", место, где живет Таня, существуют, и место, где живет Таня, отличается от места, где живет Оля. Это возможно. Иногда это бывает правдой. А вот если я скажу: "После лекции Тане пришла в голову мысль", — это метафорическое выражение. Потому что я могу спросить, что делала Оля у Тани, но я не могу спросить, что делала мысль в Таниной голове. Но ведь вопрос в том, что, когда я говорю, что тело движется по траектории, это как первая фраза, или как вторая?

Вот и все. Тогда до следующего раза.

Лекция восьмая

- Символ “пузырь на воде”
- ММК. Глава II. “Критическое исследование движения”

Предварительные пояснения: компоненты движения, формулировка движения, частичное рассмотрение

Траектория

Шевеление

Фраза, которая соответствует положению дел

Ходок

Реальное начало и конец движения

- Текст мадхьямаки — интеллектуальная проекция абсолютной реализации
- Таттва

Символ “пузырь на воде”

Мы переходим к интеллектуальным аспектам мадхьямаки, а не к общим, которые были продемонстрированы в сравнениях, [таких как] мираж, сон и т.п.

Я могу еще задним числом добавить, [что] не комментировал «пузырь на воде». Все что угодно — «пузырь на воде». Это примерно так нужно понимать. Поскольку мы все-таки люди, а уже не животные, мы живем в убеждении, что у вещей есть внешняя сторона, «наружа», и есть какое-то скрытое «нутро», которое в философии может называться сущностью. *Когда Будда предлагает усматривать, считать все что угодно, словно пузырем на воде, то имеется в виду, что весь пу-*

зырь состоит из одной поверхности, а внутри он — пустой. Ничего у него больше нет. И он — радужный и так светится именно потому, что он пустой. Совершенно точно (это уже отнюдь не философия, а чистая йога) тот, кто упорно выполняет соответствующие упражнения, достигает успеха, то, сфокусировав внимание на каком-то предмете, он видит, что тот находится в радужке и переливается. А когда это доходит до предела, то можно вообще перестать быть в сансаре совсем. Но это весьма развитый метод. Кроме того, это означает философски, что нечего искать никаких скрытых сущностей. Скрытых сущностей у вещей вообще нет. Или, говоря современным языком науки, нет никаких скрытых параметров. Все, что существует, существует таким способом, что оно кажется. Скрытое — это то, что может быть открыто другой стороной (как шарик поворачивается), а не то, что в принципе за этой поверхностью. Это мы потом обсудим, говоря о самврити и парамартхе.

ММК. Глава II. “Критическое исследование движения”

Предварительные пояснения: компоненты движения, формулировка движения, частичное рассмотрение

Напоминаю в предварительном пояснении (которое не от мадхьямиков, а от меня), мы обнаруживаем, что для ситуации движения (а движение — это два из восьми эпитетов, прилагаемых к пратитья самутпаде, закону причинности) необходимо следующее:

- движущийся объект;
- само движение (gamaṇa); иногда еще здесь будет слово gati; если хотите разуподоблять — пожалуйста, [можно] говорить, что гама — это движение, а гати — это ход, хождение;
- траектория — тут будет несколько терминов, и пусть будет слово марга.

Остальные [компоненты] в санскритских эквивалентах не нуждаются:

— начало и конец движения, а в траектории есть начальная точка и конечная точка.

Кроме того, есть противоположность движения — покой.

Реконструируемая точная до педантизма формулировка движения, которая, допустим, мыслится как соответствующая реальности, звучит примерно так: движущееся тело, преодолев покой, начинает движение в начальной точке траектории, проходит по траектории и завершает движение в конечной точке траектории.

Вот это есть ситуация движения. Один ее образчик. Это достаточно сложное описание, и поскольку здесь много компонентов, а в дальнейшем мы сталкиваемся с диспутом (мадхьямик отвечает на некоторые предположения, как можно правильно описать реальносущее движение, возражает), [то] во всех этих формулировках не берется разом полностью набор, а берется какой-то поднабор. Например, мы рассматриваем с точки зрения траектории; с точки зрения того, кто движется. Если есть реальное движение, то кто-то, из уже заранее найденных кандидатов в двигающиеся, должен двигаться. Или, если есть траектория, то в каком-то месте траектории происходит движение. Вот такие частичные рассмотрения есть. Их, вообще говоря, достаточно. Потому что, если мы посмотрим на такую ситуацию: все доказано, но выяснено, что двигаться некому, — то этого достаточно, чтобы движения не состоялось. Допустим, доказано, что движение возможно, есть его начало, есть конец, есть траектория, а двигаться просто некому. Или, например, траектории нет, а все остальное есть. Тоже этого не получится.

Траектория

Первое рассмотрение связано с траекторией, местом.

Нагарджуна говорит:

*«gatam na gamyate tāvad agatam naiva gamyate
gatāgatavinim uktam gamyamānam na gamyate».*

Это тезис. Нагарджуна пипет чрезвычайно сжато, а я буду разворачивать в согласии с комментарием, который спустя полтысячелетия был составлен.

Перевожу сам тезис:

*Начнем с того, что пройденное не проходит,
Непройденное тоже не проходит,
В отвлечении от пройденного и непройденного,
Проходимое не проходит.*

Чандракирти разворачивает рассуждение так, что сразу виден заметный интерес, связанный с тем, *можно ли по способу описания некоего возможного движения заключить, что оно соотносится с чем-то реальным, существующим независимо от описания.*

Помните, [прошлую лекцию] я заканчивал противопоставлением двух фраз. Одна фраза была буквальная, к которой из-за буквальности можно задать грамотные вопросы и на них будут даны отрицательные или положительные ответы. Например, фраза: Оля по дороге домой зашла к Тане в гости. [Можно спросить]: долго ли пробыла, что там делала и т.д., — потому, что все это реально. Компоненты, которые вступили в связь, реальны, это бывает. А если [фраза такая]: по дороге домой Оле пришла в голову мысль, — то вопросы: долго ли она пробыла у Оли, что она делала у Оли, — вопросы бессмысленные, потому что это просто метафорическое выражение. И далее заметим, что метафорическое выражение существует только потому, что [оно] понимается только на основе того, что есть не метафорические выражения, которые бывают правильными. Иначе им нет никакого места вообще в мире. Поэтому мы начинаем с самых обычных способов означать положение дел словами.

Я встаю в позицию мадхьямика и говорю: *«Если движение происходит на траектории, то оно происходит где-то на траектории. Траекторию мы делим на такие участки, как пройденное, проходимое и непройденное. Начнем с того, что пройденное не проходит. Почему? Потому что одно выражает настоящее время, а другое — прошедшее время. Пройденное, по смыслу языкового знака, — это то, где прекратилось движение. А выражение проходит стоит в настоящем времени и значит, оно длится».*

Ж: Так это словарная игра просто.

АВ: Как словарная игра? А что, на самом деле пройденное происходится?

Ж: Когда-то оно проходило.

АВ: Если вы говорите, что когда-то оно проходило, это означает, что мы уже приняли то, в чем мы сомневаемся.

Ж: Нет, но мы-то пока берем вполне условно.

АВ: Нет.

Ж: Допускаем это. А если не допускаем, то не надо сразу говорить, что было пройденное. Если мы скажем, что было пройденное, значит, мы уже его признали. А если мы его не признали...

АВ: Нет. Вы связываете слова с мыслями и с реальностями не так, как по-индийски, а так, как привыкли по-европейски. Есть слово «пройденное». Оно понятно. Оно имеет смысл?

Ж: Да.

АВ: Какой его смысл? Это то, где движение прекратилось.

Ж: Да, но было.

АВ: Прекратилось!

Ж: Но предполагается, что оно когда-то было.

АВ: Выражение — пройденное происходится — неправильно.

Ж: Неправильно. Пройденное проходило.

АВ: А, следовательно, неверно, что пройденное происходится. Точно так же с переводом из прошедшего времени в будущее. Неверно, что непройденное происходится.

Ж: Нет, подождите, непройденное, когда-то может происходиться, например в данный момент.

АВ: Непройдённое?

Ж: Когда-то непройденное уже происходится в данный момент. Ну, что значит «происходится»? Происходится вообще или происходится сейчас?

АВ: Сейчас. Строгое настоящее. Эта дорога регулярно происходится воинскими частями. Если эта фраза правильная, значит, мы уже полностью удостоверились, что движение есть, а описание движения бывает правильным. А мы как раз этим и занялись впервые. Поэтому это значит не общее место, например: путь Солнца происходится по небосводу. А строго настоящее время. Например, сейчас вы сидите. Не вообще вы сидите, а сейчас вы сидите, а вот я, допустим, стою.

Значит, первые два опровержения связаны вот с чем (обратим внимание!): *мы берем смыслы слов и говорим (вообще не задавая никако-*

го вопроса о реальности, которая с ними может быть связана, а может — нет), что эти смыслы друг с другом не стыкуются. Если что-то не стыкуется в инструменте сообщения знания, то дальше говорить об объекте знания нет никакого расчета.

Приведу другой пример такого же рода. Мне не нужно знать, как зовут кота какого-то, например Пушок или Барсик, чтобы сказать, что фраза «кот окотился» — неправильная. Не может кот окотиться, окотиться может кошка. Мне ничего не нужно знать. Этого просто не бывает. Так вот не бывает, что пройденное проходится и непройденное проходится. Мне в мир смотреть не нужно, мне языка хватает для этого. Это существенно.

Следующий ход такой. Нагарджуна утверждает: «Проходимое, в отвлечении от пройденного и непройденного, не проходится».

Теперь комментарий. Мы так понимаем, что траектория делится на пройденное, непройденное и проходимое. За вычетом пройденного и непройденного, я вообще не вижу никакого проходимого участка траектории. Вот идет материальная точка, одна часть траектории — это пройденное, другая часть — непройденное — и все. А точка — это не участок траектории. Поэтому мое утверждение такое: похоже, что я не вижу места, которое можно назвать проходимым.

Подоплека рассуждений (т.е. я комментирую уже весьма разжёванный комментарий Чандракирти, потому что нет привычки к индийскому рассуждению; оно [рассуждение] не менее строгое, чем европейское, но очень внимательное к языку): если подозрительная на соответствие положению дел фраза «проходимое проходится» вообще может быть верна, то только в тех случаях, когда ее существенный компонент имеется в мире. (Как, например, [фраза]: Оля зашла к Тане домой. Оля, Таня и дом Тани в мире есть. А [фраза] — «К Оле пришла в голову мысль» — нет такого отдельно, чтобы мысль была, а потом забежала к Оле в голову, а не к Тане, поэтому это метафора). Так вот я говорю, слово «проходимое» не имеет никакой реальности за собой, потому что вся траектория совершенно ясно делится на пройденную и непройденную части, проходимого просто нет. Если проходимого нет, оно не может проходиться. Поэтому в этом смысле я могу сказать, что это подобно такому выражению (это уже мой комментарий): самка шершавчика родила детеныша. Вот предъявишь самку шершавчика, тогда это, возможно, будет правильно. Но нет

в мире самки шершавчика. Вот точно так же получается с проходимым, которое проходится, — его нет.

Значит, первый ход был, заметьте, внутри смыслов, и мир здесь ни при чем. Второй ход связан с операцией установления отношений между языковым знаком и тем, что существует, тем, что должно быть до языкового знака, до ситуации правильного употребления языкового знака и независимо от него.

Так вот: проходимого нет. Я не говорю, что дороги из Петербурга в Москву нет. Мы говорим не про дорогу из Петербурга в Москву, которая проходится скорым поездом. Мы говорим о проходимом, пройденном и непройденном. И я говорю: «Проходимого нет». А то, что Бологое есть, — я не это обсуждаю.

Ж: Ну, хорошо. И что из этого следует?

АВ: Из этого следует, что, в силу разных обстоятельств, двух разных аргументов, движению совершаться негде.

Ж: Ну неет.

АВ: ☺.

Ж: Первое вообще основано на языковой игре абсолютно.

АВ: Какая игра???

Ж. Потому что это можно было бы сказать совсем по-другому.

АВ: Как? Скажите.

Ж: Ну, например... Ну, я подумаю...

АВ: Подумайте.

Ж: Если мы взяли одно слово из прошедшего времени, а второе — из настоящего, естественно, что они не очень сходятся. Но мы можем взять, например, что в какой-то данный момент осуществляется проход части траектории. Если бы взяли какое-нибудь время там английское, Past Continuous...

АВ: [Это] нормальная реакция придирчивого ума на мадхьямаку. Думают, что есть у них что-то настоящее, а их этого лишают, паршивцы! Просто ничего и не было. Выясняется, что это фикция. Мы ни с чем настоящим не боремся, потому что нет того настоящего, с которым надо бороться. «Если мы с чем-то боремся, то только с заблуждением», — скажут мадхьямики.

Я скажу иначе теперь — не по-мадхьямаковски, а по-европейски. *Мадхьямики не подвергают сомнению следующее: я могу мыслить движение и с помощью этого организовывать свою действительность (например, делать предсказания о солнечных затмениях*

и прочее). Мадхьямики выясняют — а это только в человеческой действительности или это на самом деле?

Ж: А человеческая действительность может быть отдельно от того...

АВ: Конечно. Например, в человеческой действительности есть компьютерные игры. Содержимого их на самом деле нет. Или на самом деле не существует философский факультет — это часть человеческой деятельности.

Ж: Я согласен.

АВ: Больше того, на самом деле не существует, например, лип на территории Петербурга, потому что все они насажены людьми, а до этого здесь были сосны и ольха. Вот хотя бы в этом простом смысле «на самом деле».

Шевеление

Есть такой следующий ход. *Получается, что негде быть движению, потому что одно [исключается] по чистой семантике (пройденное — непройденное), другое — по отсутствию в мире (проходимое)*. Противник мадхьямаки [на это] говорит: «Я вот берусь отыскать место, где движение происходит. Движение внешнее экстенсивное происходит там, где шевеление». Пока что это просто слова, но они [есть] *корректное моделирование, только не реальности*. Не мадхьямик — умный человек. [Но] он путает действительность с реальностью. Это корректное моделирование чего? Того, что, как свидетельствует физика, если мы свидетельствуем движение не материальной точки, а твердого тела, то перемещение твердого тела сопровождается деформацией. Вот если я, например, пхну эту книгу, [то] она, чтобы прийти в движение, претерпевает некоторые внутренние деформации. Без этого она не может прийти в движение. Чтобы мне прийти к движению, у меня есть химическая энергия, преобразуемая в кинетическую. Я тоже заставляю своей волей свои мышцы и суставы претерпеть некоторые деформации. Так и он говорит: «Там, где есть шевеление, деформация тела у ходока, в этом соприкасающемся месте мы находим проходимое».

Ж: Я полностью понял логику этого рассуждения. Меня смущает только одно, почему Нагарджуна и Чандракирти, вслед за ним,

считают, если они не могут поймать настоящую данность, настоящее мгновение, почему его нет, почему они считают, что его нет?

АВ: Я, например, не могу понюхать аромат небесного лотоса. И никто не может. Поэтому считают, что небесных лотосов нет и аромата его тоже. Здесь точно так же. Или я не могу оценить кокетство дочери бесплодных родителей.

Ж: Если мы нечто очень долго делим, мы его делим, мы никак не можем выделить какое-то субстанциональное начало, мы уже атомы научились разделять и т.д. Но это же еще не значит, что мы не дойдем до какого-то единого элемента.

АВ: Так, стоп.

Д: Т.е. они утверждают, что все, что есть в мире, есть в уме?

АВ: Нет, нет, такого не утверждается. И вообще про мир-то не очень-то говорят. Вернее, в уме есть много того, чего в мире нет. Например, в мире нет глупости, а в уме бывает.

Д: Если, с одной стороны, нет скрытой сущности, получается, что есть только феномен...

АВ: Если по-мадхьямаковски говорить (хотя это начальное было), то, конечно, нет и феномена, потому что феномен является сущностью, а если нет сущности, то и феномена нет.

Д: Т.е. есть кажимость какая-то?

АВ: Нет, не кажимость. Нагарджуна говорил не так. Нагарджуна говорил совершенно гениально: «Все так, как есть».

Ж: Это ни к чему не отсылает нас. Потому что для каждого, вот это как есть может восприниматься совершенно по-разному.

АВ: Если бы он не так сказал, это был бы, например, Протагор, который был опровергнут в соответствующем диалоге. Это субъективизм софистского типа. А если — так, как есть, — то никакого субъективизма-то нет.

Д: Получается, как у Канта: вещи в себе какие-то есть. Все остальное как кажимость, а вот есть некая вещь в себе, которая на самом деле.

АВ: Интерпретация в духе «вещи в себе» развивалась у Щербатского. Но, если читаешь самого Нагарджуну или его последователей, нет этого.

Д: А что вы имеете в виду под «на самом деле»?

АВ: Нет, я сказал: так, как есть.

Д: А как это?

АВ: Все-таки давайте [об этом] потом.

Продолжим рассуждение. [Оппонент говорит:] «Где шевеление (например, где стопа ступает), там и проходимое». [Для] *ответа на это пользуются общей платформой у обоих диспутантов, у не мадхьямика и мадхьямика: мы знаем, что все материальное делится на атомы*, и получается, что мы приходим к границе соприкосновения, например, переднего атома стопы большого пальца с чем-то, либо (в другом варианте) заднего атома пятки с чем-то — опять же это чистая линия (... если говорить математически), — нет проходимого. Вот и все. Потому что атом неделимый.

Ж: Почему атом не делим?

АВ: По понятию атома, атом не делим.

Ж: Но, согласно физике, атом же можно разделить?

АВ: То, что в физике называют атомом, это не философский атом. Они сохранили старую терминологию.

Ж: А, все. Понял.

АВ: Вот у нас нога. У нас есть две разумные альтернативы: линия контакта последнего, самого заднего атома пятки с чем-то, либо большого пальца ноги с чем-то, все остальное — составное. А атом, по понятию атома (это правильно по понятию — оба это признают), не имеет частей. То, что не имеет частей, не может касаться, потому что касаются только частью. Правильно? Правильно. Все — нет места.

Ж: Ну, если атом понимать так, то...

АВ: Атомос — это то, что нельзя разделить.

Ж: Хорошо. Мы говорим про этимологию, но ведь этимология не всегда дает...

АВ: Это по понятию атомизма в индийской философии, хотя он называется рагатапи, т.е. предельно малое. Предельно малое — это значит, что дальше делить нельзя. Это другой вариант той же самой идеи. *А касаться он не может, потому что он несчастен*. Если бы он не был несчастен, то мы бы его поделили, и его части были бы атомами. Касаются только частями, поэтому атом не может ни с чем касаться. И нет того места, которое было бы проходимым.

Это один ход рассуждения.

Далее важная вещь (это уже комментарий не к содержанию рассуждений, а к тому, как ведется дискуссия): индийцы иногда склонны к теории, и бывают замечательные теории. *Мадхьямика — это внетеоретическое философствование*. Мадхьямики

действуют так: «Принесите мне любую теорию, я ее на зуб попробую. Думаю, что от ее онтологии ничего не останется». Значит, это — отмычка, а не конструкция. Теоретики делают сейфы, мадхьямики делают отмычки к сейфам.

Это проявляется на ходе рассуждения так. Пришел один оппонент, высказал свои соображения, мы их отвергли. Но, если бы мы стояли на точке зрения какой-нибудь истины (например, «вот теперь мы доказали, что на самом деле движения нет»), то это была бы не вполне мадхьямаковская позиция. Потому что, покуда ко мне не пришли товарищи с вопросом: «Где движение? Оно на самом деле есть?», — я думал вообще о других вещах. Интеллектуальной йогой, допустим, занимался. Ко мне пришли, я ответил. Когда приходят другие умные люди, у которых другие подходы к движению, частичные, я на их вопросы отвечаю.

Фраза, которая соответствует положению дел

Дальше идет возражение или соображение другого оппонента: «Я полагаю, — говорит он, — что фраза «пройденное проходится» не соответствует положению дел, фраза «непройденное проходится» [тоже] не соответствует положению дела, а фраза «проходимое проходится» — соответствует положению дел».

И мы не повторяем сейчас тот ход, который был только что проделан ([выяснение], где это проходимое). Мы говорим: «Вот фраза. Она соответствует положению дел». Человек пришел с фразой, а не с выяснением «где». На это я говорю: «Вот если фраза выстроена правильно, не метафорически [еще раз подчеркиваю (это (...)) мадхьямака), что *метафорическое можно обсуждать, если вы вполне уверены в буквальном; а если буквального вообще нет, откуда метафора?*], то с ней должно быть так же, как в случае с Олей, которая зашла к Тане домой по дороге из университета.» Т.е. Оля, Таня, дорога домой, университет, место движения Тани — все это есть. В согласии с этим фраза «проходимое проходится» должна указывать на объективно сущую связь двух вещей в мире, одна из которых обозначена глаголом «проходитя», а другая прилагательным «проходимое». При этом я говорю: «*Вот у нас есть одна реальность (я ее замечаю), одна реальность движения, шевеления (похаживание, допустим). Ты*

сообщаешь об этом реальном положении дел, например, словом «проходится». Израсходована эта реальность в описании глаголом проходится. Тогда прилагательное проходимое, которое является здесь подлежащим, не соответствует никакому реальному положению дел». Движение одно. Оно описано глаголом. Тогда слово «проходимое» не соответствует в мире ничему. Потому что то, что в мире предположительно есть, уже выражено глаголом.

Ж: Здесь [мадхьямака] очень хитро прыгает: то мы вроде как берем условно какую-то ситуацию, то, когда это надо, мы ее впрягаем во временной контекст и говорим, ага это уже было, значит не подходит...

АВ: У нас есть два хода мысли. Один — чисто семантический, который впервые был проигран. Другой — отношение фразы, которая вроде бы годится к возможной реальности. И вот здесь было введено уточнение это второго рода, которое я продемонстрировал на примере двух студенток. Если выражение — нормальное, то компоненты в реальном мире вступают в отношения и существовали до этих отношений. Значит, если проходимое проходится, то должно быть две реальности. Например, Иван лежит. Лежание — [одна реальность]. Может здесь Петр лежать. Иван существовал до лежания, встанет — тоже будет Иван. Это возможная вещь. А тут мы говорим «проходимое проходится». По-европейски это — тавтология. Здесь точнее: значит, если проходится, то проходимое здесь ни при чем. Это все равно, что брбрбр проходится. Если что-то не соответствует ничему в реальности, то оно не имеет никакого смысла.

«Если ты скажешь наоборот, — продолжает мадхьямик, — допустим, проходимое связано с реальным фактом перемещения, то проходимое осмыслено. Тогда «проходится» не имеет никакого реального предмета, и тогда это все равно что сказать, что проходимое траливается. Нет смысла у глагола. Поэтому ты можешь сказать, либо проходимое, либо проходится, а целостного высказывания о движении породить нельзя, потому, что ты умножаешь сущности в мире, [а здесь] сущность одна».

Ж: А если мы скажем, что породить нельзя, это не значит, что этого нет. То, что боль есть не в мире, а в человеческом переживании, например, это факт. Тем не менее, адекватно языком ее выразить вообще невозможно. Это не значит, что боли нет. Nirvana тоже есть, согласно буддистам, но ее адекватно тоже не могут выразить в словах.

АВ: Насчет мадхьямаки — вы не думайте, что нирвана есть. ☺

Ж: Ну, ладно. ☺ Давайте, про боль тогда поговорим. Может быть, язык не совсем совершенен...

АВ: Так вот мы об этом и говорим! Ведь мадхьямики не призывают не пользоваться языком. Моделируй сколько хочешь. Могу в европейских терминах тезис такой заранее заявить: *с помощью языка мы занимается не постижением реальности, а моделированием действительности*. Сколь угодно успешно. Ради бога! А к реальности это не имеет касательства. Вот это нужно доказать всеми возможными способами. Это очень серьезный тезис. Заметьте, *если не ставится цель выйти из сансары, то различать действительность и реальность так, как это делают мадхьямики, нет никакого резона*. Будьте сторонником, например, философии Аристотеля или ньяи, еще кого-то, и все будет нормально. Совершенствуйте интеллектуальные механизмы, и все нормально. Вы будете улучшать свою действительность и все. Но в мадхьямаке-то другая проблема.

Так. Хорошо. Не получается целостного выражения. А если человек скажет, что и проходимое и проходится связаны с реальностью (оппонент мадхьямаки догматически утверждает: фраза «проходимое проходится» описывает положение дел, независимое от этой фразы, т.е. это не схема, а вот просто описание, и каждый из них, из этих компонентов, устроен, вот как у Оли с Таней, [т.е.] связан с отдельной реальностью), то мадхьямик на это скажет: «Плохо дело!» "Почему?" "А потому что из этого получается, что движения два". Оппонент говорит: "Ну, движения два — это ничего". [Мадхьямик]: "А ведь совсем плохо дело!" "Почему?" "А потому что тогда получается, что ходоков два. Потому что, по семантике, не бывает движения без того, что движется. Но ходок-то один. Очень плохо. Получается, что, если ты всерьез принимаешь, что проходимое проходится, то ты всерьез принимаешь двух ходоков".

Ходок

Ну, вот кусочек рассмотрели. Теперь берем другой кусочек, связанный с подходом от ходока.

Там вы видите те же схемы рассуждения. Все это чрезвычайно подробно разжевано, потому что рассчитано на то, что кто, откуда, с таким бы тезисом ни пришел, тот там смерть своего тезиса и нашел.

Допустим, утверждается, что все-таки есть [тот], кто идет. Чтобы это было связано с описанием реального положения дел, мы вводим такое уточнение. Если кто-то идет, то это либо (1) *ходок идет*, либо (2) *не-ходок идет*, либо (3) *ни ходок, ни не-ходок идет*.

[Пример], чтобы было понятно это разбиение на троих: в поезде едут либо замужняя, либо незамужняя, либо ни замужняя, ни незамужняя (мужчина, например). Все нормально. Вполне мыслимо.

Ж: Ну, хорошо, но не к каждому это применимо. Пусть едет в поезде мужчина, пусть едет в поезде не-мужчина, пусть в поезде едет...

АВ: Ни мужчина, ни не-мужчина — собака.

Я вам просто показал, что за этой формулировкой, которая весьма нова, стоит вполне нормальное разбиение, оно допустимо и встречается.

Вот у нас есть такая тройка кандидатов для уточнения, кто же, собственно, идет.

Ж: Получается, язык моделирует то, чего нет.

АВ: Правильно! Совершенно верно! Об этом вся и речь! Но эффективно моделирует. Например, выучил я математику, смоделировал то, чего нет, и построил башню. Конечно, моделирует! Экое новшество!

Ж: Неужели не было оппонентов, которые сказали бы: «Ну, хорошо, в плане языка вы, мадхьямики, говорите, все верно происходит. Но с чего вы взяли, что язык совершенно моделирует вот эту...»

АВ: Это не мы взяли, это вы взяли.

Ж: Ну, хорошо. А к чему вообще такой аргумент? Самой сути-то нам это в итоге не объяснит. Это хороший искусный прием, он для кого-то, может, будет убедителен.

АВ: Главное — помните заглавие к автокомментарии Нагарджуны «Бояться нечего!» ☺

Значит, мы обсуждаем эти альтернативы.

Начинаем со второй. *Не-ходок идет* — *неверно*, несостоятельно по той же самой причине, что и «пройденное проходится». На то он и не-ходок, что он не идет. Вот это точно так же, как кот окотился. В этом смысле никуда не годится. *Насчет того, что ни ходок, ни не-ходок идет, мы говорим: «Вот предъявишь, тогда — да»*. Нет ни хо-дока, ни не-ходока. Все, что является кандидатом по отношению к ситуации хождения, делится на ходоков и не-ходоков. В смысле предположения [этот вариант (ни ходок, ни не-ходок)] проходит,

потому что я продемонстрировал, что есть возможность замужней, незамужней, ни замужней, ни незамужней. А здесь, когда берем конкретно, оказывается, нет их, как с «проходимым», которого нет в качестве участка траектории. Нет ни ходака, ни не-ходака, который мог бы идти или не идти. Его просто нет и все. Значит, это два те хода, которые уже были, — семантический и связи с реальностью.

Ж: Связи с реальностью я не понимаю...

АВ: Ни ходок, ни не-ходок не обозначают ничего существующего. Вот в этом смысле. [А] не-ходок обозначает сущего в мире — например, сидня какого-то.

Еще очень важный межкультурный комментарий. В санскритской грамматике, как вы хорошо знаете, изначально различено именное и глагольное отрицание. Не-ходок — это любой, кто не ходок. Например, тот, кто сидит, тот, кто лежит, тот, кто летит, — все это будет не-ходок. А другое — глагольное отрицание, которое бы выражалось так, например: ходок не идет, или не-ходок не идет, — которое выражается словом на. В европейской традиции с Аристотеля пошла догма, согласно которой отрицательные имена не суть имена. Аристотель сказал: «Назову это неопределенным именем». Не-человек — не есть имя. Эта догма работает в философии аристотелевского типа, которая заранее положила сущности. Слово антропос (человек) — имя, потому что оно обозначает род людей, т.е. сущность второго рода. Например, слово Женя Бушуев означает сущность первого рода, индивидуального человека. Это тоже имя. А, например, имя не-Женя Бушуев не обозначает никакой сущности, поэтому это не имя, а неопределенное имя, по Аристотелю. Ясно, что отказ считать выражения с отрицаниями, присоединенными к имени, тесно связан и является последствием того, что мы по-аристотелевски мыслим сущности.

Ж: Т.е. это отказ от сущностей?

АВ: Нет, напротив. [То], что не-человек — это не есть имя, — это необходимый вывод, если мы мыслим сущностями, по-аристотелевски.

Ж: Не-человек не есть имя?

АВ: Да, это не имя. Аристотель говорил: «Пусть это будет неопределенное».

Ж: И человек — это тоже не имя.

АВ: Это имя. Человек — это имя рода.

Д: Нет такого — не-человек.

АВ: Да. Нет таких существей — не-человек. Потому что не-человек — это авторучка, очки, кошка и прочее. Нет таких существей [не-человек]. Это бессодержательное обобщение.

Ж: Почему?

АВ: А какое содержание?

Ж: Если мы скажем, например, не-мужчина, значит...

АВ: Если вы имеете в виду — женщина или евнух, тогда есть содержание. Но в Европе постоянно не различают (ну, по крайней мере, А.А. Зиновьев различил) два отрицания: одно — противоположное отрицание, другое — просто отрицание. Например, не-стол — это и авторучка, и стул, и все, что угодно.

Ж: Так у Аристотеля это что?

АВ: У Аристотеля — это вот то то, то сё и не выяснено. Путаница, понимаете? И из-за этой путаницы нужно сказать, что неопределенное имя не есть имя. Поэтому не-Женя Бушуев — это не имя какого-то человека.

Ж: Значит, одно — это отрицание, другое — противоположность.

АВ: Да. И в зависимости от контекста мы можем сказать, что не-мужчина — это женщина. Но, строго говоря, в языке этого не содержится: собака — тоже не-мужчина.

Так вот по-индийски этой договоренности нет, потому что язык индийской философии (средство мышления) рассчитан и на тех, кто признает сущности, например наяики или вайшешики, и на тех, кто не признает сущности такого рода, хотя бы абхидхармисты (они признают только дхармы, а сущности — нет). Чтобы было о чем спорить двум разумным людям, у которых разные онтологии, нужно, чтобы был соответствующий язык. Поэтому есть отрицательное имя — такое же имя. И, в самом деле, в языке — это нормально. Можем сказать: девицы, — и это позитивное имя. А можем сказать: незамужние, — и это столь же позитивное по значению имя, хотя и выраженное отрицательно. Поэтому не-ходок — это нормальное имя. Такое рассуждение не прошло бы в Европе из-за того, как повернул дело Аристотель.

Не-ходок идет — это неверно по семантике ходока. И все это рассуждение потому вполне корректно, что мы иначе разобрались с отрицательными именами.

Дальше. Это [не-ходок идет, и ни ходок, ни не-ходок идет] некорректно.

[Ходок идет] тоже неправильно. Почему? *Не верно, что ходок идет, потому что он и так идет.*

Ж: Масло масляное, что ли?

АВ: Да. И дальше вопрос такого рода: «Скажи, пожалуйста, он назвался ходоком (ходящим) в связи с тем движением, которое он сейчас совершает?» Если сейчас совершает, то получается опять два движения, как у нас уже было (проходимое проходится), *удвоение реальности, и одна из них — мнимая реальность*. А если по связи с другой реальностью, то это (можно заметить) соответствует обычному употреблению в русском языке и во многих других языках слову ходок. Например, бегун бежит. Он вообще бегун и сейчас опять на пробежке. Или пьяница пьянствует — вполне нормальное выражение. Он много раз пьянствовал, поэтому получил название пьяница, и сейчас опять этим занят. [В выражении] «пьяница пьянствует» подразумевается более двух актов пьянства. А ходок идет (если мы рассматриваем первую возможность) — это масло масляное, и так нельзя. Неверно, что ходок идет, потому что он и так идет, это содержится в семантике ходока. Он ходок благодаря тому, что идет уже.

Ж: Хорошо. Он не идет, он просто ходок.

АВ: Тогда никаких сообщений в виде высказывания нет. Есть отдельные слова.

Ж: Например, «ходок есть». Это вполне суждение.

АВ: Очень хорошо. Немножко другой ход там рассмотрен, но, может быть, он это тоже пояснит. Идет апелляция к людям, которые адекватны действительности, и говорится так: «*Имярек (некто) идет*». И это вполне адекватно, все понимают, это оправдывается на практике и т.д. Насчет этого говорят, *ведь он не потому идет, что он имярек*. Он лежать может, стоять может. В связи с хождением нужно определить его. И мы возвращаемся к тому, этот имярек — ходок, не-ходок, или ни ходок, ни не-ходок. Никуда мы не уйдем от этого суждения.

Еще один подход не мадхьямика следующий. «Ну, пусть два хождения. Ходок идет и идет. Имярек идет и идет». Например, Парибок стоит и говорит. Ну, вот точно так же. Вот здесь очень важное и корректное замечание мадхьямика в ответ на такое возражение. *Первичное значение слов именных (имен) — не таких слов как, например,*

свадьба (это значение события), а таких слов, как ходок или, допустим, бегун — это не сущность, а участие в ситуации, выраженной глаголом. Это очень глубокая важная штука. Подоплека следующая: нормально люди выражаются не словами, они выражаются высказываниями, в которых в подавляющем большинстве случаев есть подлежащее, сказуемое и еще что-то. В большинстве высказываний центр есть глагол. Глагол обозначает мыслимую ситуацию, у которой есть ряд участников. Например, глагол пилить означает таких участников, как инструмент — пила, человек — пильщик, место — козлы и распиливаемое — бревно. Так вот первичное значение слова пила — это то, чем пилят; первичное значение слова пильщик — это тот, кто пилит. Значит, выражение пильщик отдыхает — неправильно.

Ж: Но пильщик есть.

АВ: Нет, он не есть как пильщик. Как Иван Петрович он есть, а как пильщик он есть, поскольку пилит. Значит, первичные значения слов, благодаря которым мы только и получаем возможность о чем-то говорить, — это не название сущности, а название участия в действии.

Д: Охотники на привале — такого не бывает, да?

АВ: Совершенно верно. Мы уже знаем, что они охотники, и тогда, когда они были не на привале, а на охоте. Как вошли охотники в жизнь? Когда охотились. Когда они вошли, они начали разные дела делать, в том числе и байки рассказывать. Но сперва — охотились.

Д: Т.е. получается, что пильщик ничего не может делать, только пилить, но это уже тавтология...

АВ: Т.е. первичное значение — участник ситуации. А потом вы можете привесить к участнику ситуации бирку, но этим вы совершаете операцию своего мышления. Это уже не в мире, это уже ваше мышление. У вас тут [в сознании] бейджик — «пильщик», бейджик вы не отстегнули, но он [деятель] — не бейджик, он сел отдохнуть.

Д: Это как придумывание какого-то нового знака.

АВ: Совершенно верно.

Ж: Я вижу, что они делают, эти мадхьямаки, и вы в том числе сейчас. Мы пока говорим о языке, но, как только с языком что-то не очень начинает работать, сразу: «Такого-то быть не может!» А потом снова: «Какая разница, что там с реальностью? Мы сейчас говорим о языке». И все время происходит вот такой вот переход. Мадхьямика не

поймать, потому что он все время прыгает, то апеллируя к языку, то апеллируя к действительности.

АВ: Нет, он не прыгает. *Он занимается корректным курсированием между устройством языка, языковых выражений, и соотношением их с действительностью.* В общем случае мы должны сказать, что, чтобы с языком было все в порядке, (1) нужно, чтобы знаки соотносились друг с другом (вот, например, если я скажу: «Попрыскай книгами», — то это непонятно, и [при этом] не нужно думать о конкретной ситуации), и (2) нужно, чтобы все-таки какие-то первичные выражения имели буквальную расчлененность. И вот мы занимаемся то тем, то этим. И то и другое — важно.

Ж: Ну, совершенно очевидно, что так нечестно.

АВ: Почему? Вот возьмите сколько угодно сидите, найдите подставку. Вот, к сожалению, или, к счастью, подтасовки нет.

Ж: Я все записал, я обязательно подумую. ☺

Д: Это очень странно, потому что тогда они должны были признавать реальность языка.

АВ: Нет, реальность языка нельзя признавать. Это вообще некорректно. Потому что *реальность — это то, что существует независимо от нас.* Я предлагаю такое разговорное, не схоластическое определение реальности (может я уже вам говорил): *реальность — это то, против чего не попрешь. А языка без нас, конечно, нет. Поэтому язык не имеет отношения к реальности. То, что человеческой действительности без языка не бывает, — это сущая правда.*

Д: Но почему они свои суждения берут именно из языка?

АВ: *Среда, в которой занимаются мышлением, — это языковая среда. Если ты хочешь заниматься йогой, то это можно, в том числе, без языка. Но для этого поначалу ты все равно пользуешься языком инструментально. Тебе говорят: выполняй такие-то процедуры. Когда тебе это говорят, заметьте, тебе не описывают никакого положения дел в мире, тебе дают инструкцию. Вот эта функция языка остается совершенно непоколебимой.* Если я говорю кому-то: «Пойди, завари мне чай, положи дольку лимона и принеси», — то это работает, невзирая на то, как я считаю, реальный или не реальный чай. Работает — и все.

Ж: Получается, по-западноевропейски возможно мыслить образами, по-индийски невозможно мыслить без слов (...). Но, в любом случае, работая очень четко с языком, иногда им пытаясь опровергнуть

действительность, реальность, получается просто невозможно мыслить языком.

АВ: Стоп, не совсем так. Мыслят они так же разнообразно, как люди в других местах. Невозможно дискутировать иным способом. Вот это правда. Это же все — дискуссия. *Результат дискуссии такой: человек поймет, что язык — это инструмент овладения и поддержания человеческой действительности, т.е. сансары в человеческом варианте. Если тебя не устраивает сансара, тебе нужно уметь снимать язык, как пиджак. Йогой, например, заниматься.* Когда ты занимаешься йогой, ты не занимаешься философскими дискуссиями.

Ж: Хорошо. Это лишь элемент дискуссии, но это то, к чему мадхьямики, так или иначе, пришли. Если они к этому пришли не путем такого последовательного продумывания, какое они предлагают оппоненту, собеседнику и т.д., то это другое продумывание.

АВ: Верно, но это бывает всегда. Есть какой-то общий ответ, как Нагарджуна до этого дошел. Во-первых, Нагарджуна усердно постигал сутры праджня-парамиты. Во-вторых, он был философски одаренный человек. В-третьих, он занимался соответствующей йогой, молился Таре, писал гимны Таре, писал гимны Будде. Вот у него много чего получилось. Вот такой обобщенный ответ. А дальше можно мыслить так. Приходят какие-то люди, которые говорят: «Эти последователи Нагарджуны несут ахинею! Дай-ка я выясню и попробую их разубедить». Приходят с разными тезисами. Мадхьямик говорит: «Давай посмотрим. Нет, у тебя не выходит! Не получается, не получается».

Ж: Вот я пытаюсь сейчас за вами мыслить по-мадхьямаковски, у меня йога совсем не получается. Если пытаться мыслить по-йогачаровски, хотя бы даже продумывать как элементы своего сознания вот эти грахью и грахаку, — это как будто автоматически начинает лезть. Это точно работа с сознанием идет. А вот здесь [в мадхьямаке] как-то этого нет. Здесь чисто рациональная такая штука абсолютно.

АВ: Ну, вполне возможно. Кроме того, может у вас тяготение.

Ж: Мне йогачара ближе.

АВ: Хорошо.

Рассуждение дальше есть еще о других аспектах всяких, но в общем вы схватили [суть] подхода.

Реальное начало и конец движения

Мне очень нравится один конкретный ответ Чандракирти. Возможный оппонент говорит следующее: *«Движение реально есть, потому что у него есть реальное начало. То, что нереально, то не имеет начала».*

В самом деле, все реальное имеет начало и конец. «Движение начинается с преодоления покоя и, следовательно, оно есть». Ну, например, день реален, ночь реальна, потому что у них есть начало.

Ж: А мгновение реально?

АВ: Мгновение как раз нет.

Ж: А может быть вообще реальным то, у чего точка возникновения и точка прекращения совпадают, или все-таки нет? Вот, например, берем геометрическую точку... это, конечно, совсем не в духе индийской философии...

АВ: Очень даже в духе. В «Вимшпитике» точно такие вещи есть. Он [Васубандху] доказывает, почему не существуют атомы. Получаются, собственно, точки какие-то. Допустим, такой аргумент. Вот идет свет, а дальше тень. И если это слой, который затемнил то, что стоит за ним, например стена, состоит из нескольких атомов, то мы разбираемся [с этим как] с составным. Берем крайний случай, когда это из одного слоя атомов. Тогда как мы осмысливаем, что с одной стороны — свет, а с другой — тень? То, что одна сторона атомов освещена, а другая — затенена, значит, что это не атомы. Так йогачарин Васубандху доказывает, что атомов не существует. Действительно, атомы в физике существуют, а философских атомов не существует. Это доказано совершенно безупречно. Это ход йогачары. А то, что составное не существует, доказали мы раньше. Поэтому вообще ничего внешнего не существует на самом деле. Условно — пожалуйста. В действительности.

Итак, ответ на то возражение насчет начала (всякий европейский философ порадовался бы): «Начало движения и само движение — это одно и то же».

Мадхьямик говорит: *«Это тавтология, когда ты утверждаешь, что движение есть, потому что есть его реальное начало. Так вот нет, потому что (это уже по содержанию понятия движения) начало движения и движение — одно и то же. Потому что, если движение началось, а потом оно просто длится, то это называется не движением, а покоем».*

Д: Какой-то перенос точки рассмотрения.

Ж: Да, [перенос] основания! Вот в том то и дело, что основания нет! От этого отсутствия основания (...) у меня складывается очень сильное сомнение в правомерности этой философии как философии.

АВ: Я очень приветствую заинтересованность. Потому что ничего хуже реакции: «Вот какие-то странные древние индийские умствования!» — быть не может. «Здесь что-то не так!» — это замечательная реакция. ☺

В конце концов, они подытоживают следующей фразой: «*Поэтому нет ни ходака, ни того, куда и где идет*». Нет на самом деле, а не то что вообще нет. Поэтому контраргумент диогеновского типа — начал прохаживаться — здесь ни при чем. Условно-то есть. Кажется. Но на самом деле — нет. Прихода и ухода нет. Есть целостный факт, который мы разлагаем необходимыми для нас средствами, связанными с человеческим языком вообще: появляется носитель действия, само действие, место действия и так дальше. А вот реальность, она — вне слов. Она есть, но она — вне слов.

Когда говорится что, ходака нет, проходимого нет, движения нет, — это не означает, что этого в мире нет. Это означает, что слова ходок, ходок идет, или ходок не идет — они не про это. А вот то, что это есть, — это вопрос восприятия, а не доказательства. Предположим, что нужно опровергать восприятие...

Ж: Да. А что тогда мадхьямака?

АВ: Эти слова — про мышление, а не вот про это.

Д: Слова нужны для общения...

Ж: У нас язык существует для того, чтобы передавать...

АВ: Для того, чтобы поддерживать сансару. ☺

Ж: Нет, язык — семиотическая система. Он существует не для поддержания сансары, а для того, чтобы люди друг друга понимали, вступали в коммуникацию.

АВ: Хорошо. Вот в таком духе идет самый разнообразный разговор.

Текст мадхьямаки — интеллектуальная проекция абсолютной реализации

(...)

Я назову некоторые темы, о чем в этих главах идет речь. Обсуждение факторов, причин — это первое (то, что я сначала опустил, потому что там более индийская специфика), обсуждение движения, обсуждение индрий или скандх, — и все это в Абхидхарме признается реальным. Говорят: "Вот Будда говорил о них". И вот доказывается, что он не в таком смысле говорил. О (...), о деятеле и действии, о рупе, т.е. образе, и образном (например, о теле, которое составлено из махабхут) и т.п. И устраивается постоянный погром. В том числе оказывается, что и дукхи на самом деле нет.

Ж: А значит, и нирваны.

АВ: Нирваны тоже на самом деле нет.

Ж: Когда мы обнаруживаем, что нет и дукхи, тогда мы уже полностью и реализуемся.

АВ: В этом смысле можно сказать, что текст мадхьямаки является интеллектуальной проекцией абсолютной реализации. Но только интеллектуальной проекцией. И, наверное, это специфическая аранжировка работы по самопреобразованию. Ты сделал все в интеллекте, ты дальше должен свою экзистенцию к уровню своего интеллекта подтягивать. Но можно иначе. Существуют совершенно другие варианты. Например, тантрические. Это особый вариант.

Д: (...)

АВ: *Реальность дана вне слов. Всякая работа ума представляется некой тройкой: есть акты ума, есть средства ума (например, язык), есть объекты ума. Т.е. все это не само по себе. Когда все это «схлопывается» в единстве, это будет недвойственное знание Будды. Оно — вне слов. Зато есть слова, которые позволяют сильно увеличить вероятность осуществления этого.*

Ж: Мадхьямака — интеллектуальный проект. Получается, что мадхьямака нам не предлагает путь к самореализации. Мадхьямака предлагает нам модель. Как нам через эту модель, если мы ее все-таки полностью промыслим, самореализоваться? Получается, что изменения в сознании не происходит...

АВ: Кому «вам»? Нагарджуна был буддистом, вполне убежденным буддистом, следовал буддийским целям, стремился стать Буддой и наверняка станет, если уже не стал. И неизвестно, что произойдет, если вы вытащите из мотивации адресатов мадхьямаки (например, буддистов, которые хотят по минимуму освободиться от всяких невзгод, а по максимуму — стать Буддами) эту диалектику. Может быть, выйдет кошмар. Ведь ничего особенного в этом нет. Может быть, выйдет мерзость постмодернизма. То, что нетривиальное культурное содержание не имеет внутри себя исчерпывающих знаков, как себя применять, это довольно ясно. Простой пример, совсем не философский: индийская Камасутра и Камашастра нужны для того, чтобы укреплять семью. А здесь она для чего служит? Для того, чтобы разрушать семью. Из всех приемов, которые там правильно эффективно описаны, нельзя сделать ни того, ни другого вывода. Потому что тем, кто писал Камасутру, не приходило в голову, что какие-то иноземцы будут применять это невесть для чего, для полного бесчинства. Мадхьямикам тоже не приходило в голову, что придет какой-нибудь постмодернист и скажет: ничего на самом деле нет. И в этом смысле какой-нибудь глухой последователь героев Достоевского подумает, что все дозволено. Это еще не то, что Бога нет, а вообще ничего нет.

Ж: Мадхьямака говорит, что, если ты эту философию четко продумаешь, правильно, нормально, то все получится, тогда вопроса о том, как дальше самореализовываться, не возникнет, тогда уже все само пойдет? Тогда уже будет понятно, как?

АВ: Методика — это не дело философии. Методика — это йоговская дисциплина.

Таттва

Все-таки, чтобы неправильное применение, не по адресу, еще раз отринуть, скажем следующее. [Мадхьямики] довольно долго занимаются разнообразным онтологическим погромом. В конце концов, в главе Таттва-парикша (таттва здесь лучше всего перевести «суть дела») оппонент просто завопил: *«К вам с чем ни подойди, — ничего нет. Вы вообще серьезные люди? Вам что-то по-настоящему важно?»* Заметьте, что вопрос об онтологии — это не самый объемлющий вопрос. Может быть, я отрицаю онтологию, но я не зряшный

человек. А может, я вообще зряшный человек, шалопай, хотя и с умом. Так вот спрашивают: «Вы вообще не шалопай? Что для вас важно?» И дается очень серьезный ответ совершенно без всякой критики: *«Для нас таттва (суть дела) — это такое состояние духа, когда нет ни самого малейшего цепляния за меня и мое. Вот ради этого — это и делается».*

Ж: А таттва, она не пуста?

АВ: Таттва — это не онтологическое понятие. Таттва — это очень серьезное оперативное понятие индийской философии. В санкхье — это элемент онтологии, точно совершенно. А, например, в ньяе — это суть дела по поводу вопроса. Например, такой вопрос: вижу человека в мундире и задаюсь вопросом: «Это полковник или подполковник?» Думаю, что полковник, и выясняю — в самом деле, полковник. Это таттва. Никакая это не сущность, не онтология. Ньяя занимается такого рода вопросами.

Ж: Я с этим согласен, но мы можем пойти вслед за мадхьямиками и сказать: ладно в реальности, но в действительности мы — в языке. Вот у нас слово пустота, а вот у нас слово таттва. Мы можем составить предложение и сказать, правомерно или нет. Мадхьямики тут же скажут: давайте перейдем прямо к действительности...

АВ: Человека спросили, что для него серьезно. Он ответил: «На самом деле для меня важно такое положение, когда нет ни малейшего цепляния за себя и свое». Т.е. [важно] (скажу языком уже не мадхьямаки, а общепобуддийской философии), когда есть полное преодоление разделения на себя и на мир и полагания того и другого реальным.

Ж: Все замечательно, тезис замечательный, но...

АВ: Это не тезис! Потому что тезис — это то, что в принципе можно доказать. Невозможно доказать тебе, что тебя на самом деле нет, потому что, если я докажу тебе, я тем самым принимаю что-то противоположное тому, что я доказываю. А вот убедиться в этом можно. Можно прийти в это состояние. При том, что Нагарджуна и Чандракирти находятся в этом состоянии, они не утратили способность рассуждать.

Ж: Хорошо. Все убедительно. У меня еще только один ход. Я могу сказать: да нет никакого хода в языке, он тоже — только в действительности.

АВ: Покажи!

Ж: Ну, вот я сейчас пойду и...

АВ: А при чем здесь ходок?

Ж: Ну, вот покажу: вот кто-то по коридору идет — ходок.

АВ: Нет, я скажу: шевеление есть. А дальше начинается мой анализ. Потому что есть действительность — шевеление (я могу переживать шевеление), а потом начинается мой анализ, т.е. расчленение, выход за пределы того, что есть. И говорю, например, ключник идет по коридору. Это подходит под формулировку, что ходок идет по траектории. Это все мое мышление. То, что было до этого, до мышления, — это и есть реальность.

Ж: Значит, ключник — не ходок, с точки зрения мадхьямика.

АВ: Ну да. Вы — тоже, с мадхьямаковской позиции. Может сейчас пройти ключник. По формулировке это — ходок идет по траектории. Для того чтобы понять, что это происходит на факультете, — это правильно. Но ведь ни факультета, ни ключника на самом деле нет. Это есть просто в действительности.

Ж: Значит, если показываешь мадхьямику идущего ключника, что происходит? Он не скажет, что это ходок идет, он скажет — это шевеление.

АВ: Мадхьямик вообще-то понимает намерения людей. Если спрашивают, где есть кто-то, он говорит по-человечески. Во время диспута не обсуждают, кто ходит, это другое занятие.

Д: Получается, что во время диспута мадхьямик использует символические средства языка, чтобы кому-то что-то доказать, а сам он в обычной жизни не цапляется за эти...

АВ: Совершенно верно. Он знает, что язык выполняет свою функцию, но считает, что онтология здесь — это чрезмерное притязание. То, что языком описывается, это просто правда. Можно же описать, как прийти из города в город, и все получается.

Ж: Знаете, что самое интересное? Мы можем иногда ловить мадхьямиков на том, что они хитрят, прыгая с языковой реальности в действительность и обратно, в зависимости от того, когда им надо, но мы их никогда не припрём к стенке потому, что у них нет этой стенки. По сути дела это так. Самое интересное, у йогачар не онтологичная форма философствования, у них тоже стенки-то нет, но как-то мадхьямики ее [йогачару] приперли.

АВ: Приперли.

(...)

Я вам одну фразу приведу. Вот был великий тибетский йог, великий переводчик Марпа. У него умер сын. Марпа горевал. Марпа, конечно, был сторонником мадхьямаки. Ему говорят: «Ну, что ж ты горюешь? Ведь все — иллюзия». Он сказал: «Да, но смерть — еще большая иллюзия».

Знаете, смерть и жизнь вместе — это иллюзия. Они иллюзорны абсолютно. И логика относительная сохраняет свою применимость. Желательно, чтобы сын не умер, да? Но, на самом деле, не существует ни жизни, ни смерти.

Лекция девятая

- ...
- Сватантрика и прасангика
- Осмысление мира и выход из онтологий
- Действительность и реальность
- Свабхава и сварупа

...

Первый ход рассуждения, который я хочу развернуть, связан с понятием свабхава. Здесь есть аспект, характеризующий очень важную сторону мадхьямиковского хода мысли и существенно важный для индийской философии вообще.

Когда мы читаем какой-то конкретный сколь угодно важный текст, то в меру его важности некоторая, может быть значительная, часть содержания нам будет ясна, и мы воспроизведем ход мысли на основании знания санскрита или знания языка перевода и комментариев по существу дела, согласимся или не согласимся с этим. Но ни в каком случае это не будет всем существенным, что возможно из данного текста почерпнуть.

Нет философских текстов, в которых не было бы предыстории данного сочинения, и конечно нет текстов, в которых нас никак не интересует возможная послеистория: ответ, возражения, параллельные концепции и тому подобные вещи (единственное исключение — это Упанишады, они не вполне еще философия; сутры Будды не будут исключением, потому что там есть возможность усмотреть полемику отгалкивания от ранней санкхьи). И здесь самого рассуждения не хватает.

В этом смысле (это важно для подхода) стратегия аналитической англо-саксонской философии, во многом очень выигрышная, неважно себя оправдывает в индийской философии. Очень симпатично

то, что делают англичане или англо-саксы. Они часто берут срез чисто рациональный: вот есть мысль, она так-то себя обосновывает, она имеет такую-то объектную базу, она трактует такие-то предметы, и мы рассмотрим эту мысль саму по себе, насколько она верна, содержательна и т.д. Это последовательное не историческое рассмотрение, которое должно быть, конечно, дополнено потом историческим или герменевтическим. Но, само по себе, это очень ценно, потому что в отечественной традиции существовала пагубная тенденция вообще забывать о том, что мысль имеет собственную логику, и все сводить к каким-то внемысленным обусловленностям (смотрите всякие старые марксистские философии, кроме самых лучших, они страдают этим недостатком, да и в лучших это есть).

Но, если мы берем инокультурную традицию, то имманентное рассмотрение наталкивается на изначальную неопределенность, несоответствие смыслов терминов, которые делят пространство предметов для ума не так, как мы привыкли. И, значит, тут надо заниматься еще и герменевтикой и особенностями соединения смыслов слов со смыслами понятий.

В Европе мы привыкли [вот] к чему: у нас есть один смысл, устроенный уже как готовый язык, например древнегреческий разговорный, а потом латинский разговорный, потом немецкий и прочие. Мы видим в некоторых хорошо отслеживаемых случаях, как философы порождают некоторые понятия, например, создавая неологизмы. Дальше понятия живут другим способом, не так, как обычные слова. Например, греческая усия — это [изначально] пожитки. А потом это — сущность. И можно продолжать через двести лет после Аристотеля употреблять слово усия в значении пожитки (например, вор у меня стащил всякую усию; сущность он у меня стащить никак не мог). И хорошо опознается, каким образом расходится философский язык с обычным языком, дальше у них параллельная история.

А поскольку среда индийской мысли — это санскрит, а санскрит не мысленный, не культурный, общенародный вообще не существует (т.е. может быть сколь угодно многочисленный народ, но все они прошли через грамматику, через Панини, все они понимают, что это орудие мысли и творение культурного мира), то порождение новых терминов, терминологизация чего угодно может быть ожидаема у всяких разных текстов постоянно. А также вполне частое явление, когда возникает реэтимологизация. Слово вроде бы уже устоялось,

но, поскольку это санскрит, и мы оправдываем в своей попытке посмотреть, а как это слово соответствует некоторому смыслу, — мы это делаем. А если это слово употребляется нашими оппонентами и мы не притязаем на телепатию, то мы апеллируем к тому, как они пользуются словами, и на основании этого можем их здорово критиковать, потому что это не выходит из смысла слов. И какие-то оттенки того, что я сказал, перекликаются с разбором прошлого раза. Потому что, мало ли что там ты имеешь в виду, вот ты сказал ЭТО. Вот я обращаюсь к тому, что ты сказал. То, что ты хороший человек, я верю. А вот мышление в диспуте выражено в словах. Ведь ты же меня не спрашиваешь, как заниматься йогой. И я тебя не спрашиваю. Это будет не диспут. Значит, мы опираемся на выраженные слова. Если кто-то из нас ученик йоги, а другой — учитель, тогда мы друг другу верим. [Учитель верит, что ученик может, и ученик верит, что учитель умеет]. А если нет, то тогда опираемся на форму. И, значит, отсюда вот такая видимость формализма.

На самом деле это неизбежная тенденция разделения философской работы на работу среди своих и работу с людьми, которые сейчас выступают как чужие.

Есть странная редко случающаяся идеализация, [когда] есть какое-то сообщество людей, которые перекликаются в поисках сокровенной истины. [Такое] бывает, но не часто. Вообще говоря, [есть] много умных людей, которые занимаются принципиальными вопросами, блюдя свои интересы. А тогда все-таки, совпадает ли мой интерес с тобой или нет, философская дискуссия превращается еще в игру с нулевой суммой. Т.е мой выигрыш — это твой проигрыш, от меня убыло — к тебе прибыло, — это называется «игра с нулевой суммой» (термин математики). Поэтому придирки к словам — это столь же обусловленный нормальный корректный способ полемики, как и вхождение в логику рассмотрения. И это очень существенно для мадхьямаки вообще и для мадхьямаки в одном из вариантов школ в частности.

Сватантрика и прасангика

Мадхьямака делится на две школы. Это деление появилось гораздо позже, чем сама школа. Оно окончательно сформировалось после

VII века. Оно принято тибетцами и принято было индийцами, куда индийские философы-буддисты не перевелись. Одна школа называется *сватантрика* (сва- и тантра, что значит «самостоятельный»), другая — *прасангика* (прасанга, что значит «интеллектуальное последствие»).

Представим себе мадхьямика, который оказался в ситуации диспута с кем-то (это не Нагарджуна — на этом уровне полемика не может быть разделена таким способом). Так вот убеждение о мире, что все что угодно причинно обусловленное и, стало быть, пустое, у них [у мадхьямика-сватантрика и мадхьямика-прасангика] совершенно одинаковое. Они в этом уверены. К ним приходит человек, который

(1) опровергает это убеждение с помощью некоторых доводов («Если ты говоришь, что все что угодно пусто, то из этого следуют какие-то нехорошие положения»).

Или второй вариант: (2) он предлагает позитивное доказательство, выступает со своим каким-то тезисом, который несовместим с тезисом мадхьямики («Вот есть на самом деле что-то»). То, как поступают мадхьямики, встретившись с оппонентом в подобной ситуации, и является основанием деления на две подшколы.

Сватантрики предполагают, что есть самостоятельные, для меня лично принимаемые как отражающие положение дел способы доказательства. Например, я буду доказывать, что все что угодно — пусто. Это некоторый позитивный тезис. Негативно можно сказать: «Я доказываю, что у чего бы то ни было нет самостоятельной природы».

Ситуация диспута — это одна ситуация. Другая [ситуация] — это принятие мировоззрения и согласие с ним (ученик и учитель, который занимается скорее объяснениями, чем доказательствами, мыслит ученик сам).

Когда у нас есть ситуация диспута, мы разделяем следующие случаи.

(1) Во-первых, высказанное содержание может быть приемлемым для меня, тебя, для обоих или для никого. Если оно неприемлемо ни для кого, то есть ни для одного из нас, нам незачем спорить об этом. Если оно приемлемо для обоих, нам тоже незачем спорить. *Мы можем спорить только в том случае, когда какая-то часть для меня приемлема, а для тебя — нет.*

(2) Второе (отправляясь от первого): *ты выступаешь с некоторым тезисом, который для меня неприемлем. Я выдвигаю аргументы, чтобы подорвать этот тезис. И вот здесь различия: эти аргументы для [оппонента] только аргументы или для [мадхьямика] тоже аргументы.*

Вот если я считаю, что это аргументы и для меня тоже, то это принцип сватантрики. А если это только для тебя аргументы, а я вообще другими вещами занимаюсь, — то это принцип прасангики.

Кто-то ко мне приходит и говорит: «Черти бурого цвета». Я доказываю, что неверно, что черти бурого цвета. При этом я не полагаю, что черти какого-то другого цвета (не бурого), потому что я вообще не верю в чертей. Он мне предложил тезис о чертях, — я показал, что тезис, что черти бурого цвета, неверен.

Либо кто-то пришел и сказал, что черти мохнатые. Я доказал, что неверно думать, что черти мохнатые. Тогда он говорит: «Ну что ж, значит, черти лысые». Я докажу, что неверно, что черти лысые. Но я вообще этим не занимаюсь. У меня нет предмета размышления «черти». Это будет чистая прасангика.

Ж: На прошлой лекции мы говорили о движении. Можно сказать, что это такой прасангиковский метод, потому что для них не принципиально, действительно ли они считают то, что они обосновывают, что нет никакого ходака и никакого движения. Они, может быть, и знают, что в принципе-то формально движение есть, но главное — разбить оппонента. Можно сказать, что вот здесь такая логика?

АВ: Нет, нельзя. Потому что еще глубже различие, чем вы подаете, между привычной позицией истины. Значит, мы думаем так: если люди спорят о принципиальных вещах (классический пример: один говорит, что атман есть, другой — что атмана нет), то в нормальном случае один — прав, а другой — нет. Заметьте, из-за того, что отрицание устроено в индийской философии не так, как в аристотелевской, то тезис атман есть и атмана нет совершенно подобен такому тезису, как, например, черт бурый или черт не бурый. Хотя у нас это будет некоторое различие, потому что мы это как предикат не воспринимаем. Переформулируется очень просто — бурые черти существуют или бурых чертей не существует. У нас просто термин черт вместо бурый черт.

Мы, говоря о мадхьямаке, выяснили, что я не обязан принимать всерьез постановку вопроса, который мне навязал какой-то

человек. Он разумный, он не дурак, но он в какой-то другой системе координат мыслит. Я показываю, что в его системе координат что-то нескладно, но я ему не предлагаю свою. Если он скажет: «Как учиться мадхьямаке?» Я скажу: «Давай читать праджня-парамитские сутры».

Ж: А сватантрик предлагает?

АВ: А сватантрик предлагает позитивный аргумент.

Д: Он скажет, что чертей нет?

АВ: Да. Он будет доказывать отсутствие чертей. А если я прасангик, я буду доказывать: «Неверно, что бурые черти существуют». Я не доказал несуществование. Я сказал, что тезис не получается.

Осмысление мира и выход из онтологий

Теперь об истине. Мы истину как мыслим? Вернее, не мы, а вот обобщенный образ европейской философии до хайдеггеровский, до фундаментальной онтологии. Она [истина] пребывает, к ней можно иметь доступ, и этот доступ, наверняка, все тот же, но зависит от того, насколько нормальная ситуация с умом. А по-индийски мы имеем четкое отличие.

(1) Одна ситуация, когда я занимаюсь философскими проблемами, выполняя йогу, занимаюсь созерцанием. Психический режим йоги несовместим с диалогом. Молчать приходится. Нет средств заниматься йогой и одновременно это делать. Это один режим.

(2) Второй режим: мы занимается философской дискуссией, либо виртуальной философской дискуссией, т.е. пишем тексты, имеем виртуальных собеседников, воображаем себе их позиции. Это не есть йога.

На уровне философии мадхьямаки не существует позиции, из которой было бы видно одно и то же, называемое по-европейски «истиной».

Ж: Можно еще раз?

АВ: Не существует позиции, не существует горы, которую можно было бы видеть и с запада и с востока и которая называется истиной, если восток — это языковая работа, в которой есть объективация,

а [запад — это] йога — это какая-то работа другого типа, в которой нет объективации, а есть нечто иное. Невозможно это объединить. На самом деле такие позиции в более развитых хитрых учениях есть, но это не Махаяна.

Ж: Все равно непонятно. Т.е. у каждого будет свой истинный взгляд, но нет универсального объективного истинного взгляда?

АВ: Объективный взгляд — это взгляд объектов на самих себя что ли? ☺

Ж: Нет истины, существующей объективно, универсально применимой для всех, а есть только истина для каждого в отдельности, потому что каждый будет смотреть на ту же гору со своей позиции?

АВ: Опять не так, потому что, когда мы говорим о том, существует или не существует истина объективно, независимо от позиции, мы говорим, занимаясь философией с помощью языка. А давайте-ка займемся йогой без помощи языка, и это просто не встанет.

[Вот] в этом же духе другое различие, которое известно было со времен Упанишад. Всем совершенно ясно в Европе, настолько, что никто об этом не говорит из философов, но скорее говорят писатели, что мы философствуем наяву, и наяву нам дана действительность [вот сказал Гераклит (после этого все было ясно), что у каждого спящего — свой собственный мир], и не нужно специально доказывать, что то, что во сне (или во сне без сновидений), — это не на самом деле. Это — не философская тема. В Упанишадах с самого начала занимаются разысканием атмана, учитывая, что у нас есть явь, есть сон со сновидениями и сон без сновидений. Если утверждается, что может быть присутствие атмана и можно дойти до того, что свидетельствуешь присутствие атмана во сне без сновидений, то совершенно ясно, что, поскольку там нет содержания, там нет и такого содержания, как истина, которая является предикатом чего бы то ни было. А, тем не менее, цель такая ставится философская, и в буддизме тоже (только что не атман, а другое). Получается, что истина — это не предельная рамка.

Ж: Получается, истина вообще не ставится как предмет буддийской философии?

АВ: Это есть предмет, но это не предельный предмет, как по-европейски.

Вот если у нас философия типа ньяи, мы интересуемся истиной как конечным обстоянием дел в пределах своих надобностей. Мы можем

выяснить: «На самом ли деле там сейчас работают, или кто-то забыл выключить свет?» Выяснили, что там на самом деле работают. Это истина, потому что там на самом деле работают. Совершенно по-европейски, да?

Дальше мы можем выяснять схемно, не беря конкретный случай выяснения истинного положения каких-то малых дел, а просто вот что-нибудь (говоря категориально). Мы тоже можем это выяснить следующим образом. Для любой ситуации, в которой мы внутри мира ставим осмысленные задачи, истинно то-то и то-то. Но это предел обобщения при корректной разумной постановке задачи внутри мира. А если мы ставим задачу выйти из мира вон, то рамки истины становятся более тесными.

Ж: Т.е. европейцев интересует истина как нечто абстрактное и универсальное, тогда как индийцев интересует то, что истинно конкретно в данной ситуации, истина касательно вот этого предмета, а вопроса об истине универсальной вообще не ставится.

АВ: Нет. Еще раз говорю, я беру ньяю как образцовый экземпляр философии, которая занимается вещами, максимально близкими к европейским. Я выясняю истину относительно того, почему там горит свет. Я могу это выяснить. Я полагаю, что эта задача осмыслена, она решаема. Дальше я задаю вопрос (схемное утверждение): «Истинно ли, что с помощью средств познания я познаю то, что поддается познанию?» Совершенно философская формулировка. Говорю: да, это истинно. Потому что это можно заполнить конкретным предметом познания, конкретными актами познания, конкретными результатами познания.

Ж: Мы проверяем какую-то конкретную истину...

АВ: Нет, это схема. Ведь когда мы говорим о познании истины в Европе, мы не имеем в виду какую-то вообще истину. Это ведь тоже схема, да?

Ж: По-европейски вопрос поставим, в отличие от индийского в данном случае, тогда...

АВ: По-европейски? Так здесь точно так же. Мы выясняем истину, истинное состояние дел там. И в ньяе точно так же.

Ж: Так в чем разница?

АВ: Никакой! Потому что, когда мы ограничены рациональным рассуждением, гносеологией и онтологией внутри мира (буддисты

скажут, внутри сансары), то никакой разницы, кроме техники и разных подходов, – можно прямо сравнивать.

А вот когда мы ставим задачу выйти из своего онтологического устройства, из своего гносеологического устройства, тогда разница проявляется. Потому что большинство и так знает (и все философы с этим согласны), что всех разумных целей мы достигаем наяву с помощью рационального мышления и практики оформления этого мышления в дела. А кроме того, мы еще спим и видим сны или спим и не видим снов. Поскольку мы знаем (переходим на позицию, например, веданты или буддизма), что мы так устроены, это фундаментальная наша часть (попробуй не спать или попробуй не видеть снов, – худо будет), мы хотим это отменить, значит, мы должны все-речь относиться и к таким режимам функционирования себя. А здесь об истине никакой речи нет. Помните, мы говорили, все нужно рассматривать как сон?

Ж: Т.е. получается, что истина не предельна постольку, поскольку истина находится в контексте какой-то онтологии, а мы вообще выходим за онтологию, потому что предмет внеонтологичен.

АВ: Да. Конечный якорь целого пучка онтологий – это некоторое устройство здравого сознания. Я приспособлен к миру, я понимаю причинно-следственные связи в мире, у меня сильный ум, и он меня повлек в одну, другую или в третью сторону, и я построил философии, которые неплохо справляются с задачей осмысления мира. Им есть кое о чем поспорить, но это нормальная европейская картина, или некоторая подкартина каких-то подшкол в Индии. А если я говорю, что есть другие неустранимые аспекты моего бытия, а мне в целом это не нравится, то тогда получается проблема типа ведантской или буддийской. Истина оказывается характеристикой только одного модуса функционирования сознания, следовательно, не предельным вопросом.

Д: Т.е. получается, что истина, по сути, не нужна, если мы стремимся выйти вон из мира.

АВ: Нет, она нужна. Если вам удалось сразу выйти вон из мира, то я вообще не знаю, что вам еще посоветовать. ☺ Вы достигли цели стремления. Но опыт показывает, что это довольно трудно достигается и довольно долго. Значит, пока это не достигнуто, мы находимся в мире. Если мы устраним истинность по отношению к миру, то мы

погибнем в мире вместо того, чтобы выйти из него вон. Поэтому истина еще как нужна.

Д: Истина не важна что ли...

АВ: Не важна для наших целей? Не важна для наших целей с такой оговоркой, что мы в мире интеллектуально и деятельностно полноценны, адекватны. А если — нет, то куда ты суешься? Ты сперва сделайся адекватным миру.

Ж: Вроде все понятно, но что-то остается.

АВ: Подвох?

Ж: Кроме такого модуса сознания, как пребывание в обыденной жизни, у нас есть сон без сновидений и сон со сновидениями. Мы осознаем, что эти модусы у нас есть. Мы не можем их устранить, но они нам не мешают. И мы знаем, что они не адекватны реальности. Мы считаем, например, что в состоянии бодрствования мы можем мыслить адекватно реальности и мы можем получать информацию адекватную об этой реальности.

АВ: Вы сформулировали в каком-то варианте здравую позицию человека, который говорит, что его интересует осмысление мира.

Ж: Да.

АВ: Так и будьте там. И все. *Другое дело, если вы читаете Упанишады и вас стукнуло откровение, что все это есть на самом деле «Я». Или вы послушали Будду и подумали, что что-то есть в том, что все это — сон. Вот тогда вы задумываетесь о том, как выполнить предложенную вам программу, например, буддийскую, не выбросив разум вон, потому что люди-то разумные. Вы ищете философию, которая интеллектуально совместима и обслуживает свою часть проекта выйти вон из мира или проснуться, стать Буддой. При этом мир сохраняется сам собой. Не нужно менять мир, чтобы выйти из мира вон. Не обязательно.*

Действительность и реальность

МЧ: Учение о двух истинах — что это такое?

АВ: Это неплохой пример трудностей, с которыми сталкиваются европейцы. Это терминологическое недоразумение. Никакого учения о двух истинах нет. Есть учение о двух действительностях или в терминологии классической немецкой философии: *учение о реаль-*

ности и действительности. Все, что относится к миру, относится к действительности. Нам дан мир всегда в каком-то срезе наших начинаний, предположений, замыслов, ожиданий и прочее. А каков мир сам по себе, это нам не дается мирским отношением. Более того, совершенно некорректно даже подставлять здесь слово «мир», потому что мы всегда имеем мир как некоторый аспект нашей действительности или среды. «Вот каково оно на самом деле без всякого мира?» — вот это будет вопрос примерно о реальности. Потому что мир — это действительность или это среда нашей частной действительности.

Введу это различие. Оно представлено терминами — *самврити* и *парамартха*. Это различие существовало с древности, до мадхьямаки. Простое изначальное противоположение такое. Оно прилагается экзегетически к тому, что осталось от Будды, и когда Будда говорит: «Человек обретает освобождение», — то это самврити. Это условный разговор, чтобы поняли люди наивные. А когда Будда, например, говорит: «Нехорошие дхармы перестают дергаться», — то это уже парамартха. Это он говорит, согласно тем, кто считает, что это парамартха, так, как думает Будда сам, что это на самом деле есть.

Т.е. первый разговор, так сказать, педагогический (самврити), а второй разговор — теоретический. Вот такое различие.

По смыслу эта пара категорий напоминает пару «сущность — явление». При этом парамартха — как бы сущность, а самврити — как бы явление. Но различие вот в чем: сущность и явление — пара из (...) онтологии, в которой о языке и речи нет. В онтологии о языке вообще не думают. Вот просто есть сущность, есть явления. А [из того], КАК буддийская пара была сформулирована в истории буддийской мысли, получается, что это применимо к обсуждению высказываний.

Есть высказывание самврити — условное высказывание, есть высказывание парамартха — безусловное высказывание. *По смыслу термина парамартха: в высказывании сообщается об объектах, как они есть помимо всяких высказываний. В слове самврити сообщается об объектах в том аспекте, в каком они предстают благодаря факту высказывания, то есть не как сами по себе.*

Пример (я описываю Влада): самврити — чужой аспирант, который, однако, в некотором неформальном смысле, является и моим аспирантом; парамартха — Влад. Вот сам по себе, безотносительно меня и способа описания, этот человек имеет такое обозначение.

Ж: Почему парамартха не совокупность дхарм?

АВ: Я говорю не с позиций буддийской онтологии, я иллюстрирую эти понятия вот таким способом социально. Но вот я описал, исходя из особого угла, отношения, ситуации, — это не то, что делает Влада Владом. Допустим, у Влада ко мне подход именно такого сорта. Вот мы сталкиваемся преимущественно вот таким способом. А сам по себе, безотносительно [этого], он существует как человек. Самврити — это как бы оболочка, а парамартха — это то, что в оболочке. Это напоминает сущность и явления.

Сущность раскрывает явления или сущность скрывает явления. В Европе лучше всего эту пару доделал Гегель, когда оказывается, что она как скрывает, так и раскрывает. Читайте соответственно второй том «Науки логики» Гегеля. А здесь у нас такая ситуация, не вполне гегельянская, но, пожалуй, ближе к Канту.

Если я не сам что-то выясняю интуитивным знанием или тренировкой с помощью йоги, а занимаюсь еще рациональным мышлением, то, будучи индийцем, всегда понимаю, что есть слова, у которых есть тенденция создавать квазиреальность. Для того чтобы что-то сообщить о вещах, которые в нормальном случае, я верю, существуют независимо от моего говорения, я должен пользоваться языковыми правилами. Языковые правила достаточно громоздкая штука. Например, есть согласование в роде, числе и падеже. Совершенно ясно, что это не имеет никакого отношения к неязыковому миру. Но без этого сказать нельзя ни по-русски, ни на санскрите. И еще многие вещи есть. *Сообщение о положении дел в мире содержит в себе значительную часть того, что нужно, чтобы это сообщение держалось и не рассыпалось (грамматика и тому подобные штуки). Это оболочка, упаковка, самврити, чтобы упаковать знание. Знание упаковывает некоторый облик объекта, не сам объект, а вот некоторый (...)* — это артха. Мне интересен (конечно, если я не грамматист, я человек, интересующийся любым другим делом) прежде всего объект, а не способ упаковки знания. И я задаю вопрос: «А как на самом деле, помимо языковой упаковки? Каковы объекты знания, помимо языкового знания?» Это вопрос об артхе. Парам — значит предел. Значит, парамартха — это категория или термин, который трактует конечную точку движения по этому пути [выяснения, как объект существует на самом деле]. Я лушу, как капусту или как луковицу, тело знания, стараясь добраться до объекта самого по себе.

Вот эти две штуки называются систематически в европейской буддологии почему-то истинами (самврити и парамартха). Но ведь это совсем не истины. Вот у нас есть одна действительность знания, а другая — реальность объекта знания.

И вот это разделение унаследовано мадхьямакой и очень важно для нее. Существенно (в отличие от старой школы) следующее. *Мадхьямики относят к самврити все то, где мы вообще разумно можем разделять средства знания, акт знания и объект знания.* Средства знания мадхьямики (на мой взгляд, несколько неправомерно) ограничивают только языком. Это цивилизация, какая-то безнадежно убогая к геометрическому мышлению (есть пространственное мышление — это не язык, но оно есть). С этой оговоркой [относительно отсутствия внимания к геометрическому мышлению, что для философии можно считать не важным], сохраняется вот такая позиция. *А если мы уходим в предел, а в этом пределе — объект знания, данность акту знания и средство знания — это одно и то же (это единая реальность и, следовательно, слова я просто нанизал), — это будет (мы верим) то, как существует Будда. Это несказанно, потому что, когда я что-то говорю, мои слова отличаются от объекта говорения.* А если я говорю в объектном описании, что это то, где говорение не отличается от слов, то об этом нельзя сказать таким способом. Поэтому различие этих двух способов корректно обосновывается только различием обычных людей и Будд. Люди находятся в самврити, в действительности. Они в этой самврити пользуются понятиями самврити, понятиями парамартха, они грамотно рассуждают, они могут строить проекты, послушав Будду, который тоже, чтобы войти с ними в контакт, пользуется разумными словами. А парамартха — это та действительность, в которой находится Будда и для которой слова вообще не нужны. И в этом смысле даже подчеркивают, что Будда просто не мыслит совсем.

Зачем нам нужно мышление? А потому что нам сразу без мышления далеко не все ясно. А Будде (махаяанскому Будде) ясно все что угодно, что представляет для него интерес, сразу. Он сосредоточился, напрягся и понял. Это не называется мышлением. Вывода, дискурсивности просто нет. Но он пользуется имитацией мышления и, оказывается, хорошо умеет это делать в разговоре с умными людьми.

Ж: А как же он осуществляет это постижение объекта вне использования какой бы то ни было дискурсивности?

АВ: Модель дам, потому что иначе громоздко.

Вот я сейчас вижу всех. Если я хочу узнать кого-то из присутствующих, мне не нужно совершать какие-то мыслительные акты. Мне достаточно повернуть свои глаза (если я говорю о Будде, — повернуть свой ум в сторону данного объекта), и я вполне адекватно для своих целей вижу лицо каждого из вас. Для чего мне нужно привлекать мышление? Для того чтобы сообразить, а что со спины у кого-нибудь, поскольку я вижу вас только с одной стороны, — у меня так глаза устроены, это мое ограничение. Так вот у Будды глаза ума устроены так, что он может смотреть с любой точки зрения, которая ему нужна, на любой объект, поэтому он не мыслит. Я должен догадываться или заключать, есть ли на вашем свитере дырки на спине или свитер у вас нормальный как спереди, так и сзади. А Будде не нужно — он видит. Вот так вот с любыми объектами мышления тоже. Но заметьте, это имеет место по отношению исключительно к реальным объектам. Делать из этого вывод такой — Будда не нуждается в занятиях математикой, потому что он сразу видит всякую теорию, — нельзя. Потому что математика — это некоторый язык. Если Будда захочет заниматься математикой, он должен поступать, как любой умный математик. Иного способа нет. Если Будда захочет заняться грамматикой, поскольку грамматика связана тоже не с реальным положением дел, а с некоторыми правилами, то он должен поступать, как любой грамматист или лингвист. Другого способа нет. А вот с реальными вещами, которые существуют независимо от описания и не являются описаниями, имеет силу этот тезис.

Ж: Так вот это и интересно, как именно осуществляется то, что находясь, например, физически вроде бы в одной точке, и вот он вроде смотрит на эту гору, он может видеть только одну ее часть, как он одновременно может видеть ее со всех сторон?

АВ: Простите, одновременно никто не видит со всех сторон...

Ж: Но не одновременно..

АВ: С любой...

Ж: Хорошо, с любой. Но все равно, чтобы ему увидеть ее полностью, ее надо осмотреть со всех сторон.

АВ: Утверждение, что есть гора полностью, — это наше утверждение. Утверждение, что гора отличается от окружения горы, — это

наше утверждение. ☺ Какой объект нужен для каких-то целей, тот и виден.

Еще заметьте, это относится только к тем объектам, свидетельства о которых, или заверения о которых, будут [ему] нужны для взаимодействия с людьми, ну, может быть, с другими существами. А что там для него самого, так это вообще совершенно за пределами, бессмысленный вопрос.

Ж: Хорошо, а вот если усложнить, вы взяли в таком простом аспекте, просто видение...

АВ: И это не моя придумка, потому что результат называется джня-надаршана.

Ж: Да, тогда все-таки видение не буквальное имеется в виду. Ну вот, например, мы возьмем, что нам интересно, о чем думает тот или иной человек. Это относится к тому, что может быть познано таким же способом или нет? Потому что вроде как мышление другого человека, с одной стороны, нереальный объект, с другой стороны...

АВ: Да, относится. Т.е. понять не знаковые формы, а понять мысль как некоторое отношение к своей действительности и как событие в чьей-то душе Будда может. Если кто-то обдумывает математические вещи или грамматические вещи, то, мне кажется, вообще не был поставлен вопрос, знает ли это Будда, потому что вопрос этот не считался важным. А вот усмотреть прямо, к чему человек стремится, или, допустим, есть ли у него недоумение и прочее, — это да.

Ж: Т.е., насколько я понимаю, это возможно постольку, поскольку мышление другого человека, то что у него на уме, также является реальным объектом, так как он состоит из дхарм, в том числе и его мышление.

АВ: Мадхьямик не считает, что все состоит из дхарм. Мадхьямик говорит, что все что угодно — пусто, и дхармы — тоже. Я еще не начал это обсуждать, но есть доказательство, что дхармы тоже пусты.

Теперь все-таки насчет того, что знаковые объекты не рассматриваются этой философией. Это очень важно, потому что, если это забыть, получается впечатление, что можно опровергнуть эту философию, что это дурацкая философия.

Что же такое знаковая структура? Вот эта штучка, этот знак какой-то, например, этот знак — русское слово стол, соотносится вот с этим. А вот на хинди — это будет, допустим, (...) и соотносится тоже с этим. А по-французски это будет *une table*. Так вот, эта связь не существует

в мире. Ее вообще нет. Как можно познать или не познать то, чего вообще нет. Будда познает любое, что есть. А этой связи нет. Это договор между людьми.

Ж: Ну так, черт побери, зачем же тогда эти мадхьямики начинают рассуждать по поводу движения...

АВ: А потому что люди путают постоянно договор между собой с тем, что имеет место без договора.

Ж: А как они имеют право перейти с языка на реальность, если никакой связи между ними нет?

АВ: Они показывают, что то, что ты думаешь, что есть связь, — это ты зря думаешь. Это же прасангика. ☺

Ж: В том-то и дело, что они, по крайней мере, с виду на это не претендуют, а они претендуют на то, чтобы опровергнуть, например, наличие процесса хождения, и когда они говорят языком, они якобы (они, конечно, этого не утверждают) пользуются этим языком, как и остальные...

АВ: В конце рассуждения было сказано...

Ж: Это такая вот софистика.

АВ: Софистика формально неправильна. Покажите, чем мадхьямака формально неправильна.

Так вот последняя фраза самого Нагарджуны в этой главе «О движении»:

«Поэтому ни ходела, ни хождения, ни того, куда ийти, — нет». Самое главное — «поэтому». Я об этом не думал, вы ко мне пристаёте, я доказываю, что вот поэтому — нет. Это не мой тезис. Я показываю, что ерунду ты городишь.

Ж: Что языком вообще нельзя пользоваться?

АВ: Если я говорю: «Я докажу, что движения нет», — провожу доказательства и говорю: «Стало быть, движения нет», — то это не прасангика.

Ж: Это сватантрика.

АВ: Да, это сватантрика. А если ко мне пришли товарищи, которые обосновывают, как движение есть, [то] я показываю, вот таким образом движения нет и таким образом движения тоже нет. Попытки показать мне, каким образом движение есть, сошли на нет. Никто не может мне иным способом показать, что движения есть. Нашелся еще новый охотник, который придумал новый подход, ну, придется под-

хватить рассуждения. Пока все. Народ выдохся. Вот поэтому — нет. Не то чтобы на самом деле нет.

Д: ...

АВ: Способ защиты людей от их заблуждений. ☺

Ж: Получается, что единственное позитивное утверждение (ну, не единственное, а, может быть, одно из немногих), которое говорят мадхьямики, это то, что их интересует таттва, да? А у них же спрашивают тоже...

АВ: У них спрашивают, а вот для вас что таттва? Они говорят: *«Для нас таттва — это такое состояние духа, в котором нет никакого цепляния за я, самость, разделени"я" на себя и не-себя»*. Они этого не доказывают. Это суть дела, это то, ради чего мы работаем.

Ж: Хорошо. И какой результат?

АВ: Результат такой, что это достигается.

Ж: А доказать, что это достигается, они могут?

АВ: А доказать это вообще нельзя, потому что это не демонстрируемо. Как я могу продемонстрировать свое состояние духа?

Ж: Тогда, по сути дела, они отрицают любую философию и не то чтобы хотят предложить свою. Как будто бы они и философию, получается, не предлагают.

Д: Это нигилизм.

АВ: Ничего подобного, это не нигилизм. Они предлагают терапию от философских заблуждений. Причем опять же не систематический трактат. Мадхьямик — это человек, который говорит, как если бы это был борец: «Идите ко мне с любым стилем, я любого положу на ковер», — и демонстрирует. Пока к нему не пришли, он сидит спокойно.

Ж: Т.е. мадхьямики никогда не начинали первыми диспут?

АВ: Нет, конечно. Вот основоположения мадхьямаки в трактате Нагарджуны — это не начало диспута, это мое мышление как мадхьямика. А если возьмем то, что написано в форме диспута, то говорится: «Я слышал такое возражение, на это у меня есть, что ответить».

Ж: А им самим есть, что сказать, кроме того, что [говорится] в лицо оппоненту, сказать в виде текста, оформленного, например, в виде тех же карик или комментария?

АВ: Ну, этого вообще достаточно. Карик и комментариев, трактатов, «Введение в мадхьямаку» Чандракирти, — достаточно много текстов.

Ж: Нет, ну почему, когда они сходятся, оппонент что-то первый говорит, мадхьямик начинает оппонировать, а почему...

АВ: Так Нагарджуна говорил: «У меня нет тезиса».

Д: А могла мадхьямака сформироваться не из ситуации диспута?

АВ: Я думаю, что она, конечно, сформировалась благодаря глубоким размышлениям Нагарджуны над сутрами. Это не диспут.

Ж: Ну а то, что они говорят, что все пусто, включая дхармы, это разве не тезис?

АВ: Мы поворачиваем так: "Неверно утверждать, что у дхармы есть свабхава". Все.

Ж: Хорошо, это тезис.

АВ: Это переформулировка того, что все создано условиями и не есть само по себе. Это не утверждение чего-то реального.

Ж: Тезис должен обязательно апеллировать к какому-то аспекту реальности, с их точки зрения?

АВ: Конечно. Допустим, у нас есть основания сказать, у этого человека жировая опухоль. У нее есть позитивные характеристики, это болезнь. От нее можно лечить. Теперь мы берем некоторого другого кандидата в болезнь. Эта болезнь называется, допустим, кшут на санскрите. Мы говорим, оказывается, нет такой болезни, потому что на русский это переводится как голод, это просто стечение физиологических обстоятельств. Она не лечится, а надо покушать.

Ж: Можно сказать, люди из разных песочниц. Одни занимаются одним, другие занимаются онтологией. Как они могут диспутировать?

АВ: Интеллектуальное взаимное уважение — это штука объемлющая по отношению к философии. Людям интересно, что разные умные люди говорят. Нагарджуна не выдвигает тезиса онтологического. Но он выдвигает притязания на то, что он очень глубоко понял Учение Будды. Поэтому те, кто считает, что Учение Будды — дельное Учение, знакомятся с Нагарджуной и, если им это не нравится, они выступают с возражениями. Просто вот так. И это не сложно.

Свабхава и сварупа

Теперь рассмотрим, что такое свабхава.

Свабхава этимологически «своебытие» для обозначения чего-то сущего, имея в виду, что все сущее бывает, а не просто есть. Процессу-

альность чрезвычайно важна. В буддийской философии, конечно, будут употреблять именно слово бхава, а не какое-нибудь [другое] слово, например дравья, «вещь».

Т.е. бхава — это некоторый аспект, некоторое состояние чего-то, а как дано то, чего это состояние, это уже более сложная функция, это уже тяжелый вопрос. *Свабхава — это «свое состояние»*

У термина есть разнообразная предыстория (полуфилософская, дофилософская). Но для Нагарджуны и мадхьямиков важно, прежде всего, употребление этого термина в Абхидхарме, потому что это углубление точки зрения Абхидхармы. Его цель расстаться с абхидхармическими иллюзиями.

Ж: Еще раз...

АВ: У Нагарджуны, у мадхьямиков адресаты — прежде всего старая школа, которая дхармы принимает всерьез. Если дхармы приняты всерьез, то причинность у дхарм принята всерьез и многое другое. Реально есть, например, причина, господствующий фактор. «Я разозлился на тебя за что-то». То, что я могу злиться, — это называется одной причиной. То, что я при этом воспринял какой-то смысл и это вызвало мой гнев, — это другая причина. То, что ты что-то сделал, что я так воспринял, — это третья причина. Вот некоторый пример факторов, которые соучаствуют в том, что я на тебя разозлился. И это все воспринимается старой философией как реальное. А в первой главе, до которой мы так и не добрались сегодня, которую я хотел разбирать, это понимается как чисто условное, относящееся к языку описания, а не к реалиям.

Теперь свабхава. Это то, что делает нечто существующим в таком своем качестве, а не в ином качестве. Пример, который использует Чандракирти: вода по свабхаве не горячая, ее можно нагреть огнем, тогда она приобретет горячее качество, но оно чужое. Сва- — свой, и оно противопоставляется пара- — чужому. А вот для огня жар — это свое качество, огня без жара не бывает. Оно для него собственное. И по общему языковому смыслу разделение на сва- и пара- [такое]: если что-то для чего-то — свое, то для всего остального оно — чужое. Например, если это для кого-то — своя жена, то для всех других мужчин — это будет чужая жена. Если жар для огня — свой, то для земли или еще для чего-то, он — чужой.

Уже домадхьямаковская философия вполне удовлетворительно разобралась (и мадхьямики к этому просто не возвращаются) с тем,

что все более сложное сравнительно с дхармами на самом деле не существует, потому что у них нет свабхавы. Допустим, молекулы из двух атомов не существует, в ней нет того, что делает ее собой, отдельно от ее частей. Это рассуждение другого сорта, оно просто принимается, оно готово.

Теперь введем второй термин, который не используется в рассуждениях о свабхаве, который важен в добуддийской философии. Это *термин сварупа* (сва — свой, рупа — нормальное значение «образ»). Он нужен для описания или обозначения содержательной стороны чего-то. Скажем, точная восковая копия живого человека, который сел и неподвижно сидит в той же позе, в какой существует его восковая статуя, обладает той же самой сварупой по видимости, что и человек. Я имею в виду в смысле тела. По видимости зрительный объект совершенно такой же. Сварупа одна и та же, а свабхава — разная, потому что тот существует как человек, а эта существует как восковая статуя.

Ж: Но существует?

АВ: Да. Это «чтойность» (...) греческая, аристотелевская, то, что «так стало быть», — сварупа.

Ж: Самая сущность — это сварупа, а свабхава — это способ проявления этого?

АВ: Ну это похоже на различие эссенции и экзистенции в Европе позднее, которое пошло после Авиценны.

Д: Эссенция — это свабхава?

АВ: Нет, эссенция — это сварупа, то, что делает что-то самим собой. Но различие в том, что эссенция должна быть реальная, а свабхава мыслится безотносительно к реальности, это вот содержательное. Эссенция есть, есть сущность. А сварупа — необязательно. Реалисты наяки очень интересуются исключительно сварупой и много об этом пишут. Их это интересует вне зависимости от того — это на самом деле в трансцендентальном смысле или нет — КАК это по содержанию. Допустим, выясняют, на самом ли деле козел поддал человеку или не на самом деле, и им не важно, это картинка или на самом деле в деревне. Вот сварупа одна и та же. Вот такого рода вопрос. А буддисты добавляют к этому свабхаву и начинают рассуждение.

Мы знаем, что *все составное не имеет свабхавы, не существует само по себе. А как быть с дхармами, которые существуют сами по себе, как нас учат предшествующие философы? А вы, товарищи аб-*

хидхармисты, оказывается, не разделили, может быть, почитав или послушав реалистов, содержательные аспекты и способы бытия. Возьмем огонь, который рассматривает Чандракирти в виде примера схемы доказательства. *Огонь — это дхарма, это одна из первоэтихий. Если он содержательно есть, он осмысляется сам из себя и ни в чем более не нуждается для того, чтобы мы о нем могли говорить. Теперь я задаю вопрос: «Слушай, а откуда мы дошли до жизни такой, что говорим про огонь? Откуда он взялся? Если бы он никогда не взялся, нам не о чем было бы говорить». Разберемся, откуда берется. Он берется всякий раз от некоторых факторов, которые не тождественны огню, например от спичек и терки, от колесика и от бензина зажигалки и по-индийски — от мужского и женского аспектов вот этого приборчика для трения. То, что он возник в мире, это необходимое условие для того, чтобы мы об этом могли мыслить.* Мы просто забыли о том, что он есть, потому что мы считаем, что он всегда бывает. Но если мы подумаем, откуда он бывает, оказывается, пусть он, когда появился, содержательно понятен сам из себя и в этом смысле самостоятелен, [но] он несамостоятелен в своем существовании — он вызван к жизни условиями, которые от него отличны.

Ж: В свабхаве он несамостоятелен?

АВ: В свабхаве он несамостоятелен. И так, *любое содержательно простое порождено в существовании чем-то отличным от него самого. И значит, оно в аспекте свабхавы не существует само по себе или из себя.* Если бы что-то существовало из свабхавы, из самого себя, то оно бы вечно воспроизводило или порождало самого себя, было бы всегда. Такого нет.

Ж: А о сварупе здесь есть какой-то смысл говорить?

АВ: Я это говорил, во-первых, для повышения нашей компетенции в индийской философии. А во-вторых, для терминологической истории, которая перекрещивается с историей содержания. Термин свабхава существовал до мадхьямаки. Его больше любят буддисты, чем индуисты. Вот в Абхидхарме он есть. Они употребляли термин свабхава так, что с позиции мадхьямаки нам ясно, они склеили эти два аспекта — [содержание и способ быть], которые уже можно различить. Когда абхидхармисты говорят, дхармы имеют свою свабхаву, или имеют свою лакшану, свою примету или имеют свой способ быть, они не различают тот аспект, что дхарма содержательно говорит сама

за себя, не нуждается в другом, чтобы о себе заявить (вот огонь горячий и все, да?), и забыли о ситуации, а откуда вообще взялось, что она заявила о себе. Как она могла о себе заявить? Хотя она (любая дхарма) заявляет именно себя, а не что-то другое. А этот аспект связан со свабхавой в более уточненном смысле мадхьямаковском. Первый же аспект содержательный — самоявленности — оказывается в более поздней терминологии сварупой. Мадхьямики различили это, хотя они не употребляют в этом доказательстве термин сварупа. Вот для этого я это ввел.

Ж: Непонятно, чем в свабхаве абхидхармистов является сварупа?

АВ: Ничем. Если они не различили, то просто не различили. Доказательство такое. Вот ты смотришь на знак «проезда нет» (кирпич). Снимем интерпретацию, получаем: красное пятно, плюс некоторая форма, плюс некоторый фон. Возьмем хотя бы пятно. Вот пятно такого цвета заявляет само о себе, поэтому красный цвет есть некоторая дхарма. Это пример дхармы. Всякая дхарма имеет свабхаву в языке абхидхармистов. Что значит — имеет свабхаву? А вот это я уже и обсудил. То есть, рассматривая любой экземпляр для явления или усилий по осмыслению окружающего мира, мы констатируем — есть вещи, которые не нужно осмыслять, они у нас уже сразу осмыслены. Это то, что несет свабхаву. Например, я боюсь или я устал. Я могу осмыслять, почему я устал и чего я боюсь, но то, что я боюсь, не нуждается в осмыслении — оно мне непосредственно сразу понятно. Поэтому страх имеет свою свабхаву страха. Усталость имеет свою свабхаву усталости. Это то, что важно для домадхьямаковской буддийской философии, на чем она остановилась. Мадхьямик говорит: «А как происходит любое событие, которое было тебе интересно? Как получается, что человек испугался и, следовательно, опознал страх в его свабхаве как страх?» Оказывается, что страх возник от чего-то, отличного от страха, при сочетании ряда условий. Восприятие красного возникло при сочетании ряда условий. Они не есть красное. В этом аспекте оно не есть само по себе. Когда оно уже есть, оно говорит само за себя, в этом смысле оно будто бы есть само по себе, а посмотрим предысторию, оно не есть само по себе.

Ж: Получается, что сварупы у дхармы нет?

АВ: Сварупа есть, но она нереальна. То, что делает огонь огнем, есть, но это не существует [на самом деле].

Ж: А они считали, что это существует? По сути, абхидхармисты не проследили связь между дхармами?

АВ: Они проследили, но они исходили из догматического непродуманного убеждения, что дхармы есть на самом деле и связь есть на самом деле. И отсюда получалось совершенно квантованное представление о реальности, поэтому есть стремление заняться предельной аналитикой, выявить какие-то неделимые дальше кусочки реальности, назвать их дхармами и дальше скомбинировать примерно в таком же духе, в каком мы пытаемся соединить текст из отдельных букв. Аналогия очень последовательная, ибо у букв нет никакого языкового смысла, буквы есть условие того, чтобы письменный текст состоялся, [и] у дхарм нет никакого мирского смысла, потому что событие страха или событие красного цвета — это совсем не мирские события. Когда я вижу красный свет, который запрещает мне ехать, — это мирское событие, оно имеет смысл. А это — немирские события. Так вот утверждается: как из букв или, например, в языке из последовательности членораздельных звуков получаются смыслы, так в мире появляются смыслы, называемые существами, вещами, процессами, событиями из дхарм, которые первее их и проще их, проще некуда. Это старая абхидхармистская картина мира. А мы говорим: «А раз мы доказали в мадхьямаке, что это догматизм, что нет ни реальных дхарм, ни реальных связей, мы и элементаризмом заниматься больше не будем, нам это не важно. Мы можем принять старое понятие дхармы расширительно, или скорее ближе к тому, чему учил Будда: «Дхарма — это то, чего следует держаться, для того, чтобы стать Буддой». Разлагать до квантов психическую жизнь совершенно не нужно, и Абхидхармой мадхьямики вообще не занимаются. Излагают, согласно сутрам, то, что и так есть: вот такие-то есть добродетели, вот такие-то пороки, — и более ничего.

Ж: Я не понимаю, почему мадхьямики считают, что нет никакой связи между дхармами? Если связи нет, то сварупа одной дхармы не может быть перенесена в предыдущую дхарму, которая взаимообусловлена.

АВ: Я вынужден заниматься популяризацией, потому что иначе надо брать тексты, принести санскритскую библиотеку. Поэтому выступаю как какой-то современный индийский учитель в диалоге с вами. Утверждение: Монтекки воюют с Капулетти. У нас обыденная картина мира. Мы говорим: существуют Монтекки, существуют

Капулетти, и они воюют. Мы возражаем: «Это неправильно. Есть отдельные представители этих семей, которые находятся во вражде. Вот они-то и воюют». Это абхидхармистский переход. Обыденный человек считает, допустим, мать Ромео и отец Джульетты воюют друг с другом — это реально, и все кланы воюют друг с другом — это тоже реально. Абхидхармисты говорят: «Объединенные семьи — нереальны, отдельные люди — реальны». Поэтому мы не разберемся с ситуацией (а мы хотим выйти из ситуации семейной вражды — это сансара, плохо это), пока мы не доберемся до составляющих их отдельных личностей. Вот это наша программа, мы занимаемся такой вот аналитикой.

А мадхьямики говорят: «На самом деле ни Ромео, ни Джульетта, ни их родители не реальны ни больше ни меньше, чем Монтекки и Капулетти. Если мы хотим разобраться с ситуацией, мы можем пользоваться и такими конструкциями, как кланы, и такими конструкциями, как люди, и произвольно их применять, как удобно, лишь бы получилось. Поэтому мы не обязаны заниматься наблюдением за отдельными дхармами, всяко можно заниматься созерцанием». Несравненно больший простор.

Ж: Они говорят об этом просторе, но они не опровергают то, что дхармы существуют. Они говорят, что на самом деле для них не принципиально, существуют они или нет.

АВ: Нет, мы сперва опровергли то, что существуют дхармы, потому что существовать, согласно тому, что быть самим собой, сперва нужно быть. А быть самим собой — это быть и из себя и самим собой. Самим собой огонь, положим, будет, но из самого себя он не будет. [А] свабхава — это из себя и само. Он [огонь] — сам, но не из себя.

Д: А абхидхармисты говорили, что у огня свабхава...

АВ: У огня свабхава — жар. Мы опознаем огонь всегда по лакшане или по свабхаве, а именно: по теплу.

Д: Они не задумывались о том, что огонь не сам из себя возникает?

АВ: Они не связывали эту мысль, которая была им известна, в суждение, которое приводит к тому, что у него нет свабхавы в этом смысле, потому что не различали эти два аспекта — содержательный и способ быть.

Ж: Какие у них были доказательства, что дхармы пусты?

АВ: Любые дхармы появляются в существовании не сами собой. [А] свабхава, по понятию, — это быть собой и быть из себя. Как я могу

быть самим собой, если кто-то мне позволил быть самим собой? Понятно, что это абсурдно. Огню самим собой позволили быть терка и спички. Значит, огонь не существует сам собой.

Ж: Абхидхармисты тоже прекрасно понимали, что дхармы взаимообусловлены.

АВ: Понимали. Самый главный трактат связан с взаимообусловленностью. Но нет хода мысли, который связывает взаимообусловленность с ненастоящностью. Этот ход сделан в мадхьямаке.

Д: ... поскольку в причине огня нет такого свойства, как жар?

АВ: Да. Должно было бы быть в причине — тогда это свабхава. Оно само от себя завелось. А ничто само от себя не завелось, даже если оно есть само по себе. Сложные составные вещи вообще не сами по себе, именно потому, что мы анализируем. Проанализировать огонь невозможно, он прост. А проанализировать, откуда взялся огонь, — возможно и мы это сделали. Мы не только можем проанализировать, мы даже умеем вызывать огонь (совсем плохо) и умеем тушить огонь.

Д: При этом не понятно, как они доказывают то, что огня не существует?

АВ: Его не существует на самом деле. Когда он есть, он есть, но он есть не сам по себе.

Ж: Плохо понятна эта разница между сварупой и свабхавой.

АВ: Это уже не мадхьямака, а другая школа, и вот-вот нам прозвонят, но все-таки я дам это сравнение. Это все по поводу истинносущего и условносущего, объектносущего и оговорносущего. В школе Дхармакирти это так: то, что есть на самом деле, предельно конкретно и зависит от расстояния в отношении ясности, воздействия и так далее; то, что на самом деле есть, то может произвести воздействие, то, чего на самом деле нет, не может произвести воздействие. Пример Дхармакирти (чуть более развернутый): огонь, который вы воображаете, находящийся от вас на расстоянии 2 км, воображается вами не более и не менее ясно, чем [воображаемый] огонь, находящийся от вас на расстоянии 1м. То, что вы с равной ясностью воображаете [то и другое], есть доказательство того, что воображаемое не существует, потому что вы не можете видеть [невоображаемый] огонь на расстоянии 1км так же ясно, как на расстоянии 1м, поскольку он, по Дхармакирти, реален.

Д: ... с мирской действительностью.

АВ: Об этом есть значительная врезка в полемике с буддистами школы Дхармакирти в первой главе у Чандракирти. Суть полемики такая. Буддисты виджнянавадской школы, следующей логике, критикуют реалистов наяиков и предлагают свою теорию познания, свою теорию истины и условносущего. Мадхьямики говорят: «А нам это вообще не надо! Для мира мы с удовольствием пользуемся ньяей, она вполне годится, потому что она ни на что, кроме мира, и не претендует, а дальше, в трансцендентальной перспективе, мы занимаемся своими рассуждениями, показываем, что все это — за скобками, все это — только действительность, а не реальность. А ваши усилия, [ваша новая гносеология], нам просто не нужны, товарищи буддисты». Поэтому они (мадхьямики) для мира принимают ту же реалистическую эпистемологию с одной оговоркой — это в действительности, т.е. не на самом деле.

Д: Они постоянно это держат в голове?

АВ: Нет. Это не постоянно держат в голове. В начале систематического прасангиковского комментария Чандракирти, в самой первой главе, это как следует проработано. Выступает буддист йогачары, следующий логике, и говорит: «Вот мы знаем, что такое позитивное истинносущее, что такое условносущее, каковы условия познания». Мадхьямик давай с ним разбираться. Он разобрался и дальше говорит, что в обыденности мы принимаем реализм, но это реализм действительности, а не реальности.

Ж: Так что у огня сварупа?

АВ: Теплота.

Ж: А свабхава?

АВ: А свабхава у всех одна и та же — пустота или причинная обусловленность. А сварупа — разная.

Лекция десятая

- Трудности перевода
- ММК. Глава I. “Критическое исследование причинности”

Одна парикша

Пратья и бхава

Стих 1. Как возникает сущее

Стих 2. Четыре пратьи

Свабхава и парабхава

- Аналитическое созерцание
- ММК. Глава I. “Критическое исследование причинности” (продолжение)

Свабхава и парабхава (уточнение)

Действие факторов

- Ролевая игра по разным концептуальным схемам

[Представьте: сидит красивая девушка с умным видом. У нее нет умных мыслей. Этот вид — чтобы нас заловить. Когда мы это видим (что это лишь, чтобы нас заловить), мы веселимся. Если нам надо, чтобы нас заловили, — мы ловимся, но понимаем, что ум здесь ни при чем вообще. ☺ Вот такого же рода отношение: что все это, в смысле ума, — пусто.

Ж: Что самое интересное, что для этого даже не надо все раскладывать на дхармы. Можно просто любой объект поместить в этот поток всего изменяющегося. Взять его свабхаву, [а] понятие свабхавы существует только как конструктор нашего ума].

Итак, парамартху и самврити мы разобрали до конца. *Итог такой: мы понимаем, что парамартха — вне слов. Всякое позитивное содержание, напротив, связано со словами. Значит, парамартха вне-содержательна для нас.* Мы берем кочан — лупим, лупим, лупим, и оказывается, что кочерыжки вовсе нет. Со всем, чем угодно в мире, обстоит дело так.

Трудности перевода

Теперь я еще хочу обсудить с вами ход рассуждений Нагарджуны в I главе ММК, где он обсуждает проблему или понятие причинности.

Существует русский перевод основного текста и самого раннего комментария Нагарджуны, [выполненный В.П. Андросовым]. Но вот я в него заглянул и не советую вам читать. Он не понял, а по переводу человека, который не понял, понять текст трудно.

Известный был случай такого же сорта. В «Автобиографии» Ибн Сина признается: имея тягу к философии, он раздобыл список арабского перевода «Метафизики» Аристотеля. Прочитал ее один раз, ничего не понял. Прочитал сорок раз, выучил наизусть — все равно ничего не понял. И он понял только тогда, когда прочитал комментарий казахского арабоязычного философа аль-Фараби, который откуда-то знал не только по переводу, а нормально.

Вот не надо поступать таким окольным путем, как Ибн Сина. У нас есть нормальные английский, немецкий и французский переводы, где все достаточно вразумительно.

Ж: А английские какие хорошие?

АВ: Спрунга (Sprung M.), Калупаханы (Kalupahana D.J.).

ММК. Глава I. “Критическое исследование причинности”

Одна парикша

Первая глава посвящена критическому исследованию причинности. Называется «Пратья парикша» (парикша — критическое исследование).

Интересно, что вообще-то *в науке, в какой-нибудь систематической шастре, допустим в ньяе, которая занимается в том числе и весьма основательно прежде всего вещами этого мира, а не выходом из мира, насчитываются три способа или три слоя построения науки: (1) ввод основных терминов; (2) определение основных терминов; (3) критическое исследование понятий*. Перечисление хотя бы в виде названий — это первое. Дальше их определение (лакшана) — что это такое, как это отличается от обычного языка (общеразговорного, общекультурного). И третье — проблематизация. Так вот у Нагарджуны в основном труде есть только проблематизация. Всем ясно, почему? А потому что у него нет своего тезиса. Он нашел разные понятия (например, абхидхармистов), их трактовку, их разные определения. Естественно, есть не только буддийская философия, есть просто сутры Будды. Эти сутры он прилежно читал и глубже, чем его предшественники, понял. И на основании этого он занимается критическим исследованием не материала который он породил — он не породил никакого материала, — он разбирается, хорошо ли устроен материал, доставшийся ему. Оказывается, плохо. Поэтому сплошь одна парикша и больше ничего. А материал терминов остался от предшественников. И первое — это чрезвычайно важное понятие причинности (пратья).

Пратья и бхава

Пратья обычно переводится как термин буддийской философии «фактор». Точного соответствия в европейской философии нет. У нас есть понятие причинности, но оно не вполне совпадает, потому что у нас под приложением причинности подразумевают довольно

различные области. Можно задавать вопрос о причине вещей, можно задавать *вопрос о причине событий* — это разные вопросы. Буддисты, конечно, склоняются больше ко второму, потому что уже выяснено в Абхидхарме, что вещей на самом деле нет, и глупо было бы выяснять причину несуществующего. Следовательно, [остаются] события, а *события — это некоторые, например, дхармы*.

Когда мы говорим «факторы», мы более отчетливо стараемся передать общебуддийское формальное убеждение в том смысле, как я могу сказать, [что] от хрямзика и хрямзичихи рождаются хрямзичата. Это верно, если верны суффиксы, невзирая на то, существует ли животное, называемое хрямзик. Эта теория причинности формально принимается в любом случае, независимо от того, признаются ли реальными члены, соединенные понятием причинение, — есть ли это на самом деле или этого на самом деле нет. Вот в этом смысле формальные.

В буддийской теории причинности обязательно подчеркивается, что обстоятельств, при наличии которых что-то случается, не меньше двух. А когда мы говорим причина или причины, мы либо (в единственном числе) неявно подразумеваем, что есть одна причина, и не задумываемся о других, либо считаем, что другие нам не важны (если мы несерьезно подходим), либо, когда мы говорим «причины», то неясно, сколько их может быть, и под этими причинами подразумеваются в разной степени связанные обстоятельства. А когда мы говорим санскритское пратьяя, то это строгий перечень факторов.

В ранней Абхидхарме были многочисленные факторы. В конце концов они были сведены к четырем в предшествующей Нагарджу-не философии, с которой он имел дело. Вот он ими и занимается.

Сперва берем общий тезис, с которого он начал. Здесь самое главное понятие бхава, т.е. нечто сущее, нечто наличное, бывающее. Этот термин образован от глагола «быть, бывать, процессуально быть». Он удобен для буддистов тем, что в нем не предложено понимать сущее как нечто, которое сперва «стало», потом «есть», а потом начинает «переставать быть», так сказать, некоторая стадия, аспект и т.п. процесса. Это адекватно перевести на русский трудно. У Андросова переведено как «существования», что никак не подходит.

Я буду называть условно это (бхавы) «сущими», при том, что это не вещи. Вот положим, что наша [учебная] пара — сущая, она — бхава. Ясно, что она не вещь, и ясно, что она в каком-то смысле бхава, бывает.

Стих 1. Возникновение сущего

Первый тезис Нагарджуны такой:

Na svato nāpi parato na dvābhyām napy ahetutaḥ /
Utrannā jātu vidyante bhāvāḥ kvacana kecana

Ни от себя, ни от чужого (или иного, другого),

Ни от обоих, ни беспричинно

Не имеется никогда никаких нигде сущих.

(Или:

Никогда нигде никаких сущих

Не бывает возникшими

От себя, от иного, от обоих или беспричинно).

Конечно, из того, что было сказано раньше, уже ясно, что «не имеется» [употребляется] в смысле «на самом деле». Если бы было сказано «не имеется на самом деле», то из этого бы следовало (поскольку я признаю, что бывает такое положение, как «на самом деле»), что на самом деле есть ничто. Нагарджуна так не думает. Он предупреждает, что так думать очень вредно.

Краткий абрис аргументации. Допустим, что сущее возникает от себя самого.

Из этого получаются два возможных хода, оба совершенно дурацкие:

(1) оно постоянно продолжает возникать от себя самого;

(2) оно — вечное.

Опыт показывает, что ничего вечного нет.

Ж: А первый?

АВ: Так это абсурдно, что оно вечно (постоянно) возникает от себя самого. Тогда времени вообще нет. И если оно постоянно возникает от себя самого, то зачем я удваиваю термины и говорю «возникновение чего-то» и «что-то»? Чем [в этом случае] отличается существование от возникновения? А бхава — это как бы ставшее. А получается, что оно — становящееся. Этот аргумент каким-нибудь кратиловцам или гераклитовцам был бы отлично понятен в греческой философии.

Если это сказать языком более поздней европейской школьной онтологии, то утверждается, что субстанций нет, потому что под субстанцией понимается то, что имеет причиной самое себя (как это корректно сформулировал на основании схоластического мышления Спиноза). Но все субстанции, которые понимаются как причина самих себя, находят себе примеры в сфере мышления философов метафизического толка. Нигде больше никаких таких субстанций нет. Схоласты понимали и камень как субстанцию, но всем ясно, что камень возник не от камня, а, допустим, от скалы откололся...

Ж: Андрей Всеволодович, а мне на одном курсе философии объясняли, что [субстанция] — не только то, что имеет своей причиной самое себя, но и то, что не нуждается ни в чем для своего существования. Это тоже у Спинозы говорилось?

АВ: У Спинозы этого в определении нет. Это потом выводится. А то, что [субстанция — это то], что не нуждается ни в чем для своего существования, — это хорошее добавление от вас к тому, что мы обсуждали в прошлый раз. При этом оказалось, что, например, не субстанция и огонь, [поскольку] он нуждается в своем существовании в чем-то отличном от себя. Все дхармы — не субстанции совершенно точно.

Теперь — «от другого». Если что-то возникло от иного, то отсюда, например, следует, что я посадил гречиху и пророс рис, или что «родила царица в ночь не мышонка, не лягушку», и все это бывает, потому что все это — иное. Если утверждается, что сущее возникает от иного, под понятие иного подпадает все. Поэтому не пойдет.

Ж: Все, кроме этого себя?

АВ: Конечно. Получается совершенно абсурдная вещь.

Если от двух, то это чисто логически невозможно, потому что свое несовместимо с чужим.

Если четвертое [беспричинно], то получается эмпирическая неподтвержденность, потому что, если что-то возникает беспричинно, то мы можем ожидать в любой момент, что возникнет, что угодно, откуда угодно. Но ничего подобного мы не встречаем, потому что мир закономерен.

Ж: По сути, первые три — это различные модификации причинности, а четвертое — отрицание причинности как таковой?

АВ: Нет, это не факторы, это общие понятия причинности, т.е. что-то возникнет (исходя из логических соображений) — от себя, от не

себя, от себя и не себя, и четвертое — не от себя и не от не себя, т.е. беспричинно, ни с того, ни с сего («того» — это другого, а «сего» — это того самого). Тем не менее, ведь не сказано, что их (сущих) нет. Их не бывает таким, эдаким, сяким и прочим способом. А то, что они как факт есть, это подразумевается, и потом это где-то в одной из последующих глав будет обыграно. Имеется в виду, что они существуют пустым способом.

И очень долго это обсуждается в комментарии Чандракирти, потому что в связи с этим возникла необходимость обсудить претензии конкурирующей буддийской школы Дхармакирти, которая серьезно воспринимает ограниченную действительность и занимается ее исследованием.

Стих 2. Четыре пратьяи

Во втором стихе он перечисляет, какие есть факторы, согласно старой буддийской философии.

Это такие факторы (четыре пратьяи):

- (1) хету (hetu);
- (2) аламбана (alambana);
- (3) (сам)анантара (anantara);
- (4) адхипати (adhipateya).

Проиллюстрируем. Я разозлился. Это событие. У него есть факторы:

- (1) я вообще умею злиться («злилка» у меня есть) — это хету.

Ж: Злительная способность?

АВ. Да. Возможны существа, которые вообще не злятся. Это архаты, например. Или, например, осьминоги. Известно, что это безэмоциональные твари(...)

(2) Аламбана — это опора, это то, что происходит извне и дано мне как причина или повод. Если я злюсь, то то, что я умею злиться, — это первое (хету), а из-за чего или на кого, — это второе (аламбана).

Или [другой пример]: у нас есть событие, например прорастание рисового семени. Хету — это тот факт, что это было рисовое семя. Остальные пратьяи относились бы к таким обстоятельствам, как температурный режим, режим освещения и влажности (это внешние обстоятельства, а хету — это изнутри).

Ж: Это повод и внешние условия?

АВ: Да. Или скажем еще так: вот мы берем некоторое событие, в котором, согласно обыденному представлению, соучаствуют разные сущности. Например, двое людей повздорили. Один на другого обиделся, а первый на второго обозлился. Если мы рассматриваем с одной позиции, то мы можем сказать так: я, разозлившийся, имею способность злиться в качестве хету и я разозлился на то, что этот дурак на меня обиделся, а я хотел ему блага, — тогда это будет аламбана (тот факт, что он обиделся). Если я рассматриваю эту ситуацию с позиции другого человека, то, соответственно, его способность обижаться будет хету, а его восприятие моего нрава будет аламбаной.

(3) Саманантара или анантара — это непосредственно предшествующая причина. Это тот фактор, что в момент $n-1$, непосредственно предшествующий тому, как я начал злиться, а «злиться» — это некоторое состояние сознания, у меня тоже было состояние сознания. Это другой момент существования чего-то в том же качестве. Вот качество быть сознанием существовало в момент $n-1$ (оно было не злое сознание, а, допустим, спокойное или радостное сознание). Всякое событие сознания имеет одним из факторов своего проявления в мире то, что в непосредственный момент до этого было другое событие сознания. Сознание от не-сознания не возникает. Отчетливо ясно мне это когда-то объяснил один геше. Вот есть три теории сознания: материалистическая (сознание возникает от первоэлементов, как в индийском сенсуализме или как в современном естествознании), религиозная (субстанциально мыслимое сознание — это то, что делает Господь Бог) и буддийская (сознание есть событие, возникающее благодаря тому, что в момент $n-1$ тоже было событие сознания).

Ж: В плане рисового ростка анантара это будет бытие еще непро-росшим семечком?

АВ: Да.

И это [адхипати] — господствующий фактор. Допустим, я увидел и разозлился. Так вот то, что у меня была функция, благодаря кото-

рой я схватил эту аламбану, — это четвертый фактор. Например, я, обладая зрением (адхипати), имея сознание, увидел нечто и, поскольку я умею злиться, это меня возмутило.

Ж: Можно еще раз про адхипати?

АВ: У меня есть глаза, я могу смотреть. Благодаря этому я увидел нечто видимое, это [было] мною как-то осмыслено. [Например:] я увидел (для меня) безобразие. У меня было сознание в n-1 момент, я могу злиться, в результате [всего] этого произошло событие, — я увидел безобразие.

Ж: Т.е. это функция для восприятия второго, для восприятия внешних условий?

АВ: Да, это функция, которая работает вместе с аламбаной. Вот такие есть факторы.

Свабхава и парабхава

А потом начинается в духе, напоминающем рассуждение по поводу движения, разбирательство.

Есть соображение, общее для всех факторов: свабхава (т.е. присущий им самим способ быть) у бхав (сущих) не находится в факторах и т.п. (мало ли кто еще что придумает):

«Имеющийся у сущих их способ быть самими собой

Не имеется в факторах и т.п.»

Возьмите любой из моих образчиков (потому что, если продумывать в абстракции, нужно сидеть и думать немного медленнее, чем слушать текст), — вот я давал пример события гнева или события усмотрения чего-то.

Ж: Это может являться полемикой, например, с санкхьей, с той теорией, что следствие уже содержится в причине?

АВ: Тут Нагарджуна особо не нужно было трудиться, — уже Будда довольно много сделал.

Ж: Т.е. санкхью уже «подолбали» хорошо? ☺

АВ: Правда, они еще потом поднимали голову, потому что вплоть до Дхармакирти еще спорили.

«А если нет их способа быть самими собой,

То нет у них и способа быть чем-то отличным от самих себя».

Теперь немного поясню (не так развернуто, как Чандракирти, но кое-что).

Первый ход, первая строчка понятна? *Того, что делает нечто самим собой, в факторах нет. Раз нет этих факторов, то нет бытия этого (...) чужого (парабхава).* Что значит парабхава? Если свабхава огня — это горячее, а горячее не является свабхавой воды, то, когда вода нагрета под воздействием огня, это некоторая парабхава воды, т.е. чужое, не природное для нее состояние.

Если нет свабхавы, то нет парабхавы просто потому, что... [Пояснение через пример:] у женатых мужчин бывает своя жена, поэтому остальные жены для него — чужие, а у евнуха не может быть ни своей жены, ни чужой жены, потому что он вне возможных брачных отношений со своими и с чужими, а [свой — чужой] — это соотносимые понятия. По понятию нельзя назвать то, что было до появления некоторой бхавы, свабхавой, их бытия самими собой нет, из этого следует, что нет и бытия в чужой форме какого-то сущего, которое бы (это чужое бытие) находилось в факторах их возникновения.

Т.е. получается,, что *сущностного отношения между бытием какой-то вещи (сущего) и факторами не наблюдается — ни позитивного, ни негативного, никакого.*

Надо еще раз повторить?

Так, первый ход (первая строчка) был содержательный. Почему что-то называется свабхавой? А потому что, кроме [бытия] свабхавой (= бытие самим собой), есть и бытие другим, иначе зачем называть свабхаву в отличие от бхавы? Мы мыслим, что у бхавы может быть свабхава и может быть парабхава. Например, свабхава у воды некоторая, а парабхава у воды, допустим, горячая, потому что она произошла от огня; горячесть к воде не имеет касательства, это не ее свабхава, а сва- и пара- — это строгие антонимы, строгая дополнительность. Если свабхавы нет, то выражение парабхава не имеет никакой специфики, и его не о чем употреблять. Вот что здесь сказано.

Аналитическое созерцание

А теперь сделаем ход обратно к содержательным рассуждениям от чисто логических рассуждений, потому что это сводка, которая долж-

на развертываться в аналитической медитации (созерцании). *Аналитическое созерцание — это то самое, что в Европе называется отличным, хорошо проделанным философским мышлением.* Это просто разные подходы. *У нас в Европе это говорят по содержанию, а там говорят с оттенением процессуальности и того, как это на мне как на мыслящем.* Вот если я не просто правильно пользуюсь языковыми знаками согласно тому, что я выучил логические формализмы, а продумываю это как существенные предметы, то мое состояние сознания изменяется, и это есть некоторое созерцание, дхьяна. Она аналитическая, потому что она, конечно, пользуется языковыми конструкциями. Но я к ним отношусь серьезно, а не так, как я могу выводить что-то и про котят и про хрямзиков, и мне совершенно неважно, что хрямзиков нет, а котята есть. Это такие медитации, которые в обобщенном виде являлись источником названий, заглавий текстов Декарта и т.д. [«Рассуждение (discours) о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках»]. Вот у него происходила типичная аналитическая медитация, и результат этого — текст, названный примерно так же. *Это ключевые точки, по поводу которых нужно размышлять. Отличие техники индийской философии от европейской в том, что признается, что у разных людей будет предусмотрена некоторая специфика конкретного разворачивания мыслей. Вот тебе тема и опорные точки рассуждения. Ты можешь подобрать какие-то примеры, которые потом отбросишь, но с ними тебе, допустим, удобнее. Впоследствии, когда на основе такого текста пишется что-то большее, то подбираются рассуждения, которые оправдали себя как годящиеся для многих (как у комментаторов). А когда коренной текст пишется, то просто суммируется то, что в общем получилось.*

Мне еще кажется, что такая практика объясняется тем, что человек

- (1) не только умный, с высоким интеллектом,
- (2) который любит подумать (не все умные любят подумать, этот процесс не всем доставляет удовольствие) и
- (3) который еще научился йоге, может думать настолько эффективно и быстро, что записать все то, что он думает, ему не хватит писчего материала. И поэтому составляются опорные точки, а дальше ты уже разворачиваешься. Так что это — медитативная схема.

ММК. Глава I. “Критическое исследование причинности” (продолжение)

Свабхава и парабхава (уточнение)

Ж: Я хотел сделать уточнение, что в последней записанной фразе имеется в виду то, что этой парабхавы, возможно относящейся, в том числе, к бхаве, ее тоже нет в причине?

АВ: Нет, говорится, что парабхавы нет.

Ж: Вообще?

АВ: Да. Потому что парабхава — она...

Ж: ...зависима?

АВ: Да, потому что парабхава зависит от свабхавы. Если свабхавы нет, то и парабхавы нет. Точно так же, как, если партеногенетически размножается какое-то животное, то неправильно говорить, что там одни самки. Там нет полов. А то, что некоторый аспект размножения похож на функцию самок, это несущественно. На самом деле, там нет полов.

Для нас совершенно естественно считать, что в пратьях либо была бы свабхава, — [но] это уже не так, либо парабхава (если не свабхава). А мы уже выяснили, что, если свабхавы нет (по логике свабхавы), то парабхавы нет. Следовательно, в факторах (пратьях) нет ни тождественности с собой того, что они произведут, ни отличия того, что они произведут. Поэтому получается, что никакой существенной содержательной связи между факторами и тем, что от факторов получилось, нет (либо они свое, либо они иное по отношению к тому, что они произвели, а ни так, ни так не вышло). Один ход через семантику, а другой ход содержательный. Здесь опять те два хода — немного измененные, но очень похожие на те два шага, которые мы разбирали, говоря о движении. Один семантический ход, другой — содержательный ход. Получается, что нет...

Ж: Нет связи между факторами и тем, к чему эти факторы приводят?

АВ: Да, нет реальной связи.

Ж: Тогда получается, что в реальности нет и факторов, ведь факторами-то они являются, поскольку...

АВ: Конечно, нет. Вот что сейчас произошло? Это очень интересно. Индивидуальный взбрык Жениной медитации привел к тому, что Нагарджуна предусмотрел чуть позже, ☺ но предусмотрел, конечно. ☺ Мы же привыкли, взяв некоторую часть содержания, немедленно начать рассуждать, а индийцы привыкли иначе — взял основной корпус, который будешь продумывать, принял его к сведению, а потом начнешь рассуждать. Поскольку это сызмальства, то нам нелегко переучиться, потому что мы начинаем сразу думать, если это интересно, из этого следует что-то, а автор попозже выведет это же или даст намек, как это вывести, но еще не пора. ☺

Действие факторов

Дальше предполагается следующее соображение: есть эти факторы, а дальше есть само действие факторов, — по следующей модели. У меня есть орудие — топор. У меня есть то, на чем колют, например колода. У меня есть то, что колют, например чурбачок, подлежащий раскалыванию. У меня есть тот, кто будет колоть, — дровосек. Вот это факторы. Их достаточно, чтобы расколоть. В конце концов, нужно расколоть. Вот добавляется со стороны возможного оппонента мадхьямаки само действие факторов. На это он говорит: не получается ни так мыслить, что действие имеет факторы; нельзя сказать так, что действие происходит, не имея факторов; кроме того, неверно считать, что факторы не имеют действия и никаким образом нельзя связать факторы с действием. Рассуждать об этом подробно я, наверное, сейчас не стану. Просто подытожу (если хотите, я потом дам свой перевод, и желающие прочитают): получается, что добавление лишнего фактора — квазифактора в виде действия факторов — ни к чему не приводит. И заметьте, что здесь есть скрытый уход в дурную бесконечность, потому что очень уж соблазнительно дальше так сказать, что нужно выводить само действие действия. Ничего не получится. Событие свершения в отличие от факторов вводится, но событие нельзя мыслить так, как факторы. Рядоположить событие и факторы, занимаясь не на таком материале, как процесс колки дров, плюс предусмотренные уже сущие вещи, не получается. Почему? Потому что в обыденном примере мы не то чтобы предположили, а в обыденной действительности мы имеем дровосека, колоду, чурбачок, топор. А здесь мы как раз должны выяснить, каким образом любые

сущие вообще возникают, поэтому это скрытый порочный круг. В обычном мышлении нам интуитивно ясно, что колка существует не так, как колода, чурбак и прочее. Почему не так? Потому что мы уже знаем, что существует чурбак и колода. А мы вообще выясняем, а откуда они берутся.

Ж: Но так же и с факторами возникает дурная бесконечность — у факторов есть свои факторы...

АВ: Это нормально.

Ж: А чего ненормального во введении действия? Почему это дурная бесконечность?

АВ: Хорошо, тогда можно перевести подробно, как это пишет Чандракирти (возьмем самое начало).

«Если бы действие было чем-то, то оно от таких факторов, как зрение и прочее (четыре фактора), обладая ими (или имея их), породило бы акт сознания» (например, моего злого сознания).

Ж: Т.е. [породило бы] результат?

АВ: Да. «Но этого действия нет».

Рассуждение будет такое: если мы рассматриваем действие в связи с факторами, то есть один из четырех вариантов:

- (1) либо действие имеет факторы;
- (2) либо действие не имеет факторов;
- (3) либо факторы обладают действием;
- (4) либо факторы не обладают действием.

Мы рассматриваем все четыре варианта — ничего не выходит.

Ж: Так мы хоть в одну сторону, в дурную бесконечность идем (факторы факторов), а тут — факторы факторов и действие факторов... Тут даже в четыре стороны...

АВ: Да. И любой не проходит.

Ж: Более того, я не знаю, в контексте этого же или нет, был ли такой аргумент или нет, по-моему, вот это действие и описано, это есть обобщение для этих четырех факторов. А если мы их разложили на четыре более подробных элемента, то незачем говорить про них в качестве пятого.

АВ: Можно и так.

Дальше вот такое соображение:

«Говорят, дескать, что это есть факторы, потому что под влиянием факторов нечто возникает».

Это обоснование понятия «факторы».

У нас есть термин пратитья самутпада — возникновение в зависимости от факторов (хотя это деепричастие «пратитья», а «пратья» — это существительное). *Объясняется, что такое «пратья».* Это то, под воздействием чего возникает что-нибудь. Нагарджуна ссылается на общепринятое до него и совершенно необязательно под этим подписывается. Дальше он говорит: покуда они (те бхавы, которые должны возникнуть от факторов) не возникли, как же можно называть это факторами?

Ж: Что-то тут не так...

АВ: Это в общем совсем то самое, что мы прорабатывали в случае с хождением.

Ж: Вот как мне это и тогда не понравилось, так и сейчас. ☺

АВ: Возьмем обыденный пример. Для размножения должны быть отец и мать. Вот берем возможных родителей и говорим, поскольку родители есть факторы появления ребенка, то этот мужчина и эта женщина, находящиеся в состоянии супружества, есть факторы. Но покуда ребенка нет, какие же они родители? Это — мужчина и женщина.

Ж: Да, но, когда уже ребенок появился, их можно рассматривать как факторы.

АВ: Но сейчас говорилось только об этом: покуда нет, это не факторы.

Ж: Ну да...

АВ: Дальше.

«Нелогично, что есть факторы ни у сущего (наличного) предмета, ни у не сущего (не наличного, отсутствующего) предмета».

Глагол «уцј» в пассиве означает у Нагарджуны и у мадхьямиков везде логическую связанность без апелляции к объективному содержанию (на манер того, что нельзя сказать, что какой-нибудь хрямзик охрямзичился, поскольку только хрямзичиха это может делать, и неважно, бывают такие зверушки или нет).

«Ни у не сущего (отсутствующего), ни у сущего нелогично наличие факторов» (не сопрягается ни с сущим предметом, ни с не сущим наличие факторов).

Дальше объяснение:

«В самом деле:

(1) если оно не сущее, то чего факторы?»

(Если детей нет, то чьи родители?)

«(2) а сущему зачем вообще факторы?»

(Ребенок и так есть, при чем родители?)

Ж: Ну, это нехорошо... Т.е. мы отказываемся, по сути дела, в данном случае говорить о прошлом, потому что его нет постольку, поскольку оно уже прекратилось.

АВ: Видите ли, можно говорить о прошлом, если мы уже выяснили, как правильно говорить и как правильно мыслить тот момент, когда оно не успело стать прошлым и было настоящим. Как было с ходоком. Он ведь не потому называется «ходоком», что уже ходил, мы его называем ходоком, потому что он сейчас идет. И именно поэтому нельзя сказать — ходок идет, потому что он и так идет.

Ж: Ну, это опять то же самое, как тогда. ☺

АВ: Проще было начать с рассуждения о движении, потому что тут бы вы совсем завязли, мне кажется.

Ж: «А сущему зачем факторы»... Но ведь он у него был когда-то тогда... Понятно, что относительно данного момента фактора нет, потому что он прекратил свое существование в качестве фактора. Естественно, буддисты откажутся утверждать, что одновременно два есть момента: возникновение и еще фактор в тот самый момент, когда фактор начинает функционировать.

АВ: Вы знаете, отсюда сразу получится очень неприятное рассуждение о возникновении возникновения. Очень неприятное. ☺

Ж: Да... все усложняющее. ☺ Для этого понадобится в какую-то параллельную реальность входить...

Д: (...)

АВ: Вам уже ясно ☺, а люди годами занимались очень умной философией, их нужно долго убеждать.

Д: Зачем так долго рассматривать позицию, а потом сказать, что эта позиция нам не интересна. Если нам не интересно возникновение, то нам не интересны и факторы.

АВ: Почему нам не интересно возникновение?

Ж: Нам интересно сказать, что его нет.

Д: Нет, ну последнее утверждение говорит о том, что нам возникновение не интересно вообще.

АВ: Какое последнее?

Д: Получается, что мы говорим о том, что есть уже после возникновения.

АВ: Нет. Если что-то есть, то оно не нуждается в своих причинах, чтобы быть, потому что оно уже есть.

Д: Как в случае с движением, так и в случае с этими факторами, все время сводится (...) к какому-то моменту настоящего, которого на самом деле (...)

Ж: Я был бы готов согласиться с последним только потому, что это можно объяснить еще по-другому: этот фактор состоит из дхарм, дхармы пусты по сварупе, а значит, их нет, значит, и фактора нет. По сути дела, так же можно объяснить все.

Д: Получается, что мы долго-долго говорили о хрямзиках, а потом вспомнили, что хрямзиков вообще не бывает. ☺

АВ: Ну да. ☺

Ролевая игра по разным концептуальным схемам

Дальше у него есть отдельное рассуждение по поводу этих четырех факторов, которые приведены, т.е. хету, аламбана и т.д. Возьму что-нибудь наугад. Может быть, про аламбану что-нибудь...

Ж: А зачем ему говорить о факторах, если все равно их нет? Зачем ему разбирать то, чего нет? Ладно еще до того, как он доказал, что их нет, но после-то уже зачем?

Д: Он вроде как обсуждает чужие термины.

АВ: Да. Он обсуждает чужое мышление. Видите ли, не вы первый. Спрунг, переводчик, перевел 17 глав с комментарием Чандракирти из этого труда. И он сказал, что текст до того навязчивый, что он [Спрунг], дескать, иссяк и самое главное [уже] перевел. Для себя и для многих он, конечно, прав, но дело в том, что Спрунг рассчитывает на европейского читателя, *а тут дается набор опорных точек какого-то очень многомерного пространства мысли, которое можно проходить в самых разных направлениях. Нагарджуна предусмотрел*

множество возможных возражений и он возражал себе всеми возможными способами, думая так. После чего он создал способ уничтожения всех соображений. И тебе это нужно выучить в нужном порядке, а дальше думать можешь в произвольном порядке.

Ж: Т.е. это по сути как ролевая игра, которую можно пройти по-разному.

АВ: Вот это еще лучше, что вы сказали. Это замечательно. В современной науке точно известно, что существует объективный предел сложности происходящего или процессов. Если сложность ниже него, то можно теоретизировать. А если выше, то невозможно, невозможно предсказание, а существуют такие вещи, как сценирование и т.п. или то, что вы назвали, — ролевая игра. Например, нельзя сказать, что будет с нашей страной через 10 лет, но есть разные сценарии. *Есть разные точки выбора: либо так пойдет, либо так, а дальше — разные подпространства.*

Мадхьямака занимается предельными сложными обстоятельствами, в сущности такими: есть одно положение мира для меня, оно сменяется в другой момент следующим положением мира. Более сложной общей задачи нет. Как уяснить себе, что вот сейчас мир для меня такой, а в следующий момент он несколько отличен. Под эту схему подпадают любые вопросы. И вот оказывается, что теорию этого создать нельзя. Вместо этого у нас получается ролевая игра по разным концептуальным схемам — каждая только частичная. Вот, собственно, это и все.

Лекция одиннадцатая

- Две школы виджнянавады
- Основные тексты школы, следующей сутрам
- Основные тексты школы, следующей рассуждениям
- Проблема авторства в индийской философии
- Разбор “Вимшатики”

Три мира — только акты сознания

Схема самоубеждения

У Пространственно-временной и прочий порядок при отказе миру в реализме

Несуществование атомов

- Непредельность истинной схемы в индийском диспуте

Две школы виджнянавады

Займемся виджнянавадой. В самой буддийской более поздней по сравнению со временем возникновения этой школы традиции принято считать, что существовали две главные школы виджнянавады: одна — опирающаяся на сутры, а другая — следующая рассуждению. Это достаточно верно описывает ситуацию в индийскую эпоху Махаяны и ее продолжение или ее понимание у тибетцев, потому что виджнянавада была принесена также в Китай, но там она существовала в несколько иных вариантах, и только одна из этих двух индийских виджнянавад была взята китайцами, а именно — опирающаяся на сутры.

Основателем первой виджнянавады, [опирающейся на сутры], является Асанга (IV-V вв.). Он же — старший брат Васубандху, которого некоторые из буддологов (не все) считают одним из двух тезок Васубандху, а в буддийской традиции все считают этого персонажа единым. Известно, что он был достаточно плодовитым философом. Он тоже стал классиком виджнянавады. У Асанги и Васубандху матери были разные. Еще был третий брат, который просто стал архатом, а в философии себя не проявил.

Вторая школа была основана Дигнагой (V в.) (имя у него совершенно индуистское, оно означает в мифологии одного из тех слонов, которые держат север, запад, восток и юг), южноиндийским брахманом (а Асанга и Васубандху родом из Пенджаба).

Отличие в этих школах прежде всего такое: в школе Асанги существует своя махаянская Абхидхарма. Таким образом, эта школа продолжает предмет интереса, столь характерный для раннего буддизма. Одно из сочинений Асанги так и называется «Компендиум Абхидхармы» («Абхидхарма-самуччая»). Текст сохранился не полностью, изданы те фрагменты, которые есть, а остатки восстановлены достаточно надежно в обратном переводе с тибетского. В этой школе есть большое количество других трудов, [появившихся] потом уже позже.

Во второй школе никакого интереса к Абхидхарме нет — это просто другая наука с весьма сходной онтологией.

Дигнага занимался проблемами логики. До него буддисты пользовались, конечно, всякими правилами корректного рассуждения, и Васубандху, который был старшим современником Дигнаги, сам написал краткий трактат по логике, который, правда, полностью потерял свою значимость после появления школы Дигнаги и не сохранился в подлиннике. В старой школе имеется трактат, написанный на пали, — «Предметы разногласий» («Катхавасту»), где обсуждено несколько сот тезисов. Если мы присмотримся к тому, как это обсуждается, то мы видим, что техника дискуссий была достаточно изощренной. Но все-таки существенную роль в додигнаговской практике рассуждения сыграло то обстоятельство, что буддисты спорили исключительно между собой, и, следовательно, довольно многого можно было достичь самым фактом приведения какой-нибудь цитаты из сутры. А к V веку вызрели не только философия мадхьямаковская, которая уже спорила, по крайней мере, с наяиками, но и другие

направления философствования, которые отваживались дискутировать с брахманами, и при этом ссылки на сутры были бы столь же нелепы, как брахманские ссылки на Веды. И, следовательно, надо было разобраться с теорией аргументации, что и сделал Дигнага.

Вместе с теорией спора, аргументации, созданием своей теории того, какие у нас есть типы достоверных познавательных событий, Дигнага ввел некоторые онтологические соображения, которые являются виджнянавадинскими. В частности, у него есть небольшой трактат (можно сказать, теоретическая статья) под названием «Аламбана-парикша» (парикша — критическое исследование, аламбана — опора).

В акте чувственного сознания (допустим, в усмотрении кем-то образа) рупа (зрительный образ) выполняет роль аламбаны, а зрение находится в позиции функции. В старой Абхидхарме понималось, что за аламбаной, такой, как рупа (зримый образ) или звук, стоит кое-что реальное. Например, уже в рамках старой Абхидхармы нам ясно, что, если обыденный человек заявляет, что он слышит щебет воробьев, то «щебет воробьев» — это его осмысление, это не аламбана, которую он слышит, но есть некоторый звук, который он на самом деле слышит. Это же относится и к осязанию: если можно сказать, что я ощупываю шероховатую поверхность стола, то здесь сказано о смысле, но сквозь этот смысл пройдя, мы, согласно старой школе, наткнемся на то, что на самом деле есть, то, на что на самом деле опирается осязание. Так же и со зрением. Вот это и будет аламбана. Значит, было что-то реальное в аламбанае. А когда этим занялся Дигнага, у него получилось, что аламбана — нереальна. Это — виджнянавадинская позиция, вернее, виджнянавадинское направление. В самих этих аргументах не содержится утверждения, что вещь, которая оказалась в позиции аламбаны (когда я, например, вижу что-то), не существует. Но утверждается, что аламбана сама по себе не существует. Этот подход можно выразить еще и так: если мы разделим (это и в Европе делается, например у Канта) вещи сами по себе и объекты познания (одно понятие — онтологическая категория, другое — гносеологическая), то мы можем тогда сказать, что Дигнага теоретически убедился в нереальности объектов. При этом он не занимался вопросом реальности или нереальности вещей, поскольку они — не объекты (или в той мере, в какой они не суть объекты). По крайней мере, если я вижу, например, окно, то то, что я вижу, — нереально.

А существует ли окно само по себе... Ну, достаточно ясно, что существует это или нет, называть это окном уже будет совершенно неуместно (может быть, это стена или простенок или мало ли что еще). Вот направление совершенно такое же, в согласии с тем, что мы говорили в целом о направлении виджнянавады.

Истории этих школ в Индии были весьма богаты, но впоследствии оказалось, что большая часть вторичных трактатов, комментариев, субкомментариев на фундаментальные тексты школы, следующей сутрам, написанных на санскрите, утеряна (то, что не сохранилось, существует на тибетском языке и во многих случаях, правда иначе перекомпанованное, — в переводах на китайский язык). Это не так в случае с комментариями и литературой второй школы, которых довольно много сохранилось на санскрите.

Основные тексты школы, следующей сутрам

Теперь основные тексты, на которые можно опираться (...). Возьмем шастры.

В случае с первой школой, известны такие трактаты, как три небольших коренных (мула) сочинения Васубандху:

(1) «Вимшатика» (Двадцатистрофие), на который сам Васубандху написал комментарий «Вимшатика-карика-врити» (... — значит, написанный самим автором, врити — это комментарий, в стиле комментирования которого предусмотрено оборачивание всех важных элементов комментируемого текста синтаксически (...)).

(2) «Тримшика» (Тридцатистрофие) — этот трактат отличается от первого изложением позитивного содержания, связанного с теорией основного сознания (алайя-виджняны), т.е. сознания, не взаимодействующего с объектами, атрибуцией разных ему свойств и т.п., а первый трактат — исключительно полемический, направленный к буддистам, которые не убеждены в виджнянаваде. В этом смысле этот трактат («Вимшатика») сходен по назначению с ММК Нагарджуны, который тоже направлен к буддистам, не убежденным в мадхьямаке.

(3) Третий трактат (может быть, несколько уступающий в значении, но тоже очень существенный) «Трисвабхава-нирдеша» (нирдеша — описание с определениями; нирдеша по-буддийски — это то, что лакшана вообще в индийской философии, и в особенности в индуистской), «Описание трех способов быть (трех миров)». Здесь — собственно онтологическая проблематика виджнянавады.

Ж: Вы же говорили, что махаянская философия — внеонтологична...

АВ: Тенденцию, завершенную в мадхьямаке-прасангике, [можно выразить так]: «Я вообще не занимаюсь онтологией». А в виджнянаваде онтология есть, и можно там утверждать, что акты сознания существуют на самом деле. Когда виджнянавада с мадхьямакой объединились в качестве технического и принципиального элемента в философии тантр, тогда получается так: вся теория виджнянавады сохраняется, но при этом онтология принимается мадхьямаковская, поэтому люди занимаются теорией сознания или упражняют свои акты сознания, но при этом они убеждены, что сознания (того, который они упражняют) на самом деле нет. А в старой школе они думали, что это на самом деле есть.

На трактат [«Тримшика»] в Индии существовали два наиболее авторитетных комментария. Один написан был Стхирамати (примерно VII век, точно до Сюань Цзана, который этот комментарий читал и перевел). Второй — комментарий Дхармапалы. Оба автора — крупные философы, их комментарии не вполне совпадают трактовкой. Сохранено кое-что (не все) из этих комментариев. Но, к счастью (и этим давно пользуются в буддологии), Сюань Цзану посчастливилось быть в Индии вскоре после написания этих комментариев. Он был человеком гениальным, именованным стипендиатом в университете. Ну, может быть, китайцы немного и приукрасили, но совершенно точно — человек был великий. Он удрал из Танской империи, не имея выездной визы, в Индию. По дороге выучил санскрит (за год) в каком-то университете на Суматре (тогда на Суматре еще были университеты) (хорошо выучить санскрит заурядный человек не может в принципе). Хотя по дороге его какие-то дикари чуть не принесли в жертву Кали, он [все-таки] добрался до университета, поступил туда, там жил. Обычно там студентам давали довольствие, но бывали и именные стипендии. В качестве таковой была привилегия ездить на

слоне. И вот вроде бы он ее получил. По крайней мере, в китайских описаниях его жизни было так. Он отучился там и ему помогли (...) собрать целую библиотеку (десятки ящичков сутр и шастр, индийских рукописей). После всяких перипетий он добрался до Южного Китая. Тогда уже о нем шла слава и, несмотря на то, что он удрал без разрешения, в китайской столице был даже устроен праздник по случаю его приезда. Император наделил его средствами, и был организован переводческий институт, где он до самой смерти со своими учениками занимался созданием новых китайских версий или впервые переводил на китайский язык всякие трактаты. Сам же он был по убеждению виджнянавадин.

Он написал компендиум, сводку, в основе которой были трактат «Тримшика», различные индийские комментарии (в общем плохо дошедшие или вовсе не дошедшие до нас), а также его собственные соображения, поскольку он был весьма компетентный человек.

Ж: На санскрите написал?

АВ: Нет, он написал это на китайском. Он перевел это на китайский и сам добавил на китайском (ну, наверное, он писал на санскрите и участвовал в диспутах на санскрите, пока был в университете в Индии). Все это совокупно (компиляция на основе «Тримшики» этих комментариев и еще он что-то наверняка привлекал и то, что сам написал) получило в буддологии название «Виджняптиматра-...-сиддхи-шастра».

Детально это начал исследовать Луи де ла Валле-Пуссен, который перевел данный текст с китайского на смесь французского с санскритом, потому что там сплошь терминология, а французский, как и все западные языки, не имеет этой терминологии, поэтому он переводил на французский и везде в скобках писал на санскрите, иначе понять нельзя.

Сиддхи — это осуществление, осуществление умом (доказательство). В санскритской философской терминологии большая специфика [по сравнению с Европой].

Сиддхи — это и

- (1) доказательство, и
- (2) осуществление.

Представим себе следующее: я — инженер и считаю мост. Вот я просчитал мост — у меня получается, что мост выдерживает, допустим, если его уставить сплошь грузовиками с камнями. Если мост просчитан, — это сиддхи в одном смысле. Дальше мы построили мост, загнали туда грузовики, — мост стоит. Это сиддхи в другом смысле. Вот когда индийцы говорят или мыслят «сиддхи», они мыслят и то, и другое одновременно.

Ж: А откуда санскритское название?

АВ: Санскритское название сделано де ла Валле-Пуссенем согласно правилам восстановления терминологии с китайского. Все его употребляют, поскольку по-китайски правильно умеют произносить только китайцы, а индолог обязан произносить внятно на санскрите.

Матра — «только». Виджняпти — здесь то же самое, что и виджняна, — содержательное, акты (...). Суффикс «...» объединяет эти два и означает «тот факт, что» — «тот факт, что есть только виджняпти и только лишь [оно]». Это доказательство, что любое сущее сводится к ментальным актам. Здесь и теория кармы, и теория алая-виджняны, и того, как семена алая-виджняны (потенциального сознания) проявляются во временном развертывании виджняны. Весьма разработанная теория.

В Китае это продержалось, к сожалению, одно поколение, потому что, чтобы удерживать эту философию, нужно прилично знать санскрит и хорошо уметь философски мыслить, а после Сюань Цзана таких людей просто не оказалось. А китайский язык недостаточен, даже при наличии блестящих умственных способностей, чтобы думать таким способом. Поэтому это умерло. Но в это время там был проездом один японец, который это увез в Японию, и в Японии эта школа есть до сих пор, потому что японский язык грамматически отличается от китайского и это позволяет (можно думать так, он не изолирующий, грамматические формы там есть).

Ж: Но в китайском тоже, по-моему, есть грамматические формы.

АВ: Нет.

Ж: Ну, грамматика там есть.

АВ: Грамматика есть, но нет ни словоизменений, ни суффиксов, ни префиксов, ни окончаний.

Ж: А в японском есть?

АВ: Есть.

Основные тексты школы, следующей рассуждениям

Теперь об истории второй школы.

После Дигнаги его учеником был некий Ишварасена, от которого трудов не осталось, и принято считать, что он был не ярким человеком — удержал традицию и все. А учеником Ишварасены был Дхармакирти, один из крупнейших индийских философов (VII век). Может быть, Дигнагу нужно немного подвинуть к нам, поскольку по веку на поколение — это слишком много (а традиционно считалось, что Дигнага — это V век, а Дхармакирти — VII).

О Дхармакирти говорится, что, когда он стал изучать основной труд Дигнаги с Ишварасеной, то после первой проработки он понял его так же, как Ишварасена, а после второй проработки стал понимать так, как сам автор Дигнага, т.е. оставил учителя позади.

Основная работа Дигнаги была написана после того, как он составил ряд отдельных теоретических статей или тематических трактатов о реальности или нереальности объектов сознания, о логическом признаке и т.п. Потом он решил все это собрать воедино, и его труд называется «Прамана-самуччая» («Компендиум средств достоверного познания»).

Есть легенда о том, что брахманы ему строили козни. Он написал «Праману-самуччаю» и пошел с миской за подаянием. Пришел брахман — ее сжег. [Дигнага] вернулся — опять написал. В конце концов Дигнаге это надоело, и он сказал: «Ты лучше приходи — мы побеседуем». Тот пришел, начали спорить. Дигнага его переспорил. Поскольку тот еще был тантриком, он наслал на Дигнагу какую-то напасть, — Дигнага обжегся. Тогда Дигнага решил: «Не буду ничего писать! Ну что это за дела — ничего не могу сделать! Даже себя оборонить не могу! Какую пользу я принесу людям?» В ответ на это ему явился в ясном видении Манджушри, бодхисаттва мудрости, и сказал: «Это ты напрасно. У логики есть своя особенность. Это другие вещи. Так что ты, пожалуйста, пиши — это будет очень ценно». Ну, вот он и написал.

Этот текст считался утраченным. А сейчас, благодаря тому, что имеется тибетский перевод, и довольно много текстов известно, где он цитируется на санскрите, мы знаем заметное количество отдельных шлок (он написан тоже в стихах).

Основное сочинение Дхармакирти называется «Прамана-варттика» (варттика — это класс комментария, в котором разворачивается то, что сказано в тексте, может быть содержательное добавление к сказанному в основном тексте и допускается исправление того, что в тексте сказано плохо; это формальное определение термина «варттика»). Но на самом деле, несмотря на такое название, этот текст совершенно самостоятельный по построению. Он тоже написан в стихах и подается уникальным образом. В начале своего труда Дигнага воздает в мангала-шлоке поклон Будде, которому он приписывает пять эпитетов (допустим, Спаситель, Олицетворение достоверного знания и т.п.), так вот вся «Прамана-варттика» Дхармакирти написана в виде комментария к этой мангала-шлоке (при том, что там примерно 2000 стоф). Это жутко трудный текст! Чудовищно трудный текст — не в смысле санскрита, а в смысле мысли, потому что он сжал это невероятно, воспользовался санскритом, как мало кто может. Но проблематика, конечно, была задана Дигнагой. Здесь рассматриваются, во-первых, сущность того, что такое вообще достоверное познание; во-вторых, восприятие, далее — вывод для себя и вывод для другого.

Помимо этого основного труда существует более сжатое изложение. Оно называется «Прамана-винишчая» («Окончательное решение по поводу достоверного познания»). Текст сохранился на санскрите не полностью. Но, вообще говоря, в нем не часто возникает надобность. У больших знатоков философии Дхармакирти есть соображения, что в некоторых случаях решения отдельных теоретических вопросов в этих двух трактатах отличаются. Но это, действительно, большие тонкости.

И существует еще более краткое изложение, уже далеко не всех проблем, — учебник этой науки для ленивых уже не в стихах, а в прозаических формулировках, который называется «Ньяя-бинду» [«Капля рассуждения (метода)»].

Если с чем-то сравнивать по объему, то можно было бы сказать так: «Прамана-варттика» — это как большая трехтомная «Наука логики» Гегеля; «Прамана-винишчая» — это как «Логика» Гегеля в составе его же «Энциклопедии философских наук» (она в 9 раз менее подробная, а «Прамана-винишчая» — раз в шесть); а «Ньяя-бинду» — что-то вроде логики, которую Гегель читал в гимназии, когда он был директором гимназии (совсем небольшая).

Назначение трактатов второй школы, в отличие от первой, — в том, чтобы переубедить брахманов и перевербовать их в буддийскую традицию.

Чем объяснить опору [двух виджнянавадинских школ] на разное — при том, что имеется значительное сходство в онтологических убеждениях обеих школ? Тем, что школа, опирающаяся на сутры, адресована людям, которые и так уже буддисты, и из реалистов-абхидхармистов стремится сделать их не только махаянистами, но и сторонниками виджнянавады, т.е. разубедить их в реальности объектов, а вторая школа адресована брахманам, которых хотят убедить в том, что нужно читать сутры Будды, в том, что правильно быть буддистами, а не следовать Ведам. Значительная часть «Прамана-варттики» (эта часть как раз не отражена в более сокращенных трактатах) посвящена доказательству того, почему Будда есть прамана, почему то, что говорит Будда, — совершенно надежно. Доказывается, откуда берутся клеши (клеши берутся не от организма, а от психики), опровергаются попутно материализм и всякие иные воззрения; доказывается, что клеши можно избыть, потому что у них есть причины; доказывается, что Будде нет никакого резона нас обманывать, поэтому можно ему верить; выдвигается очень важный аргумент (один из самых серьезных в истории учений, которые философские и одновременно опираются на авторитет) — доказательство вполне оправданного верования заключается в следующем: мы можем верить тому (в данном случае Будде), который говорит о разном, и во всех тех случаях, где мы можем проверить его слова на собственном опыте и в собственном рассуждении, у нас получится то же самое. Но, кроме того, есть вещи, которые мы в принципе не можем проверить — у нас для этого нет способностей, а у него есть. И значит, у нас есть аналитическое продолжение: мы верим, а потом можем в этом сами убедиться, когда сами станем Буддами. Вот аргумент такого типа.

Но всех брахманов он убедить не смог, — они остались в своей философии. Хотя существует легенда, что он прошел по Индии, и брахманский философский народ прятался по щелям, чтобы он не переспорил, потому что существует правило — уж либо ты становишься буддистом, либо ты ничтожный человек, упрямисься из чистого самомнения, можно тогда повеситься или утопиться, бывало и такое. Он многих переубедил, но не всех.

Сперва он простодушно написал трактат и дал его брахманам в Бенаресе. Злобные брахманы взяли листы трактата, привязали к собачьим хвостам и стали гонять собак по городу. На что он сказал: «Вот так мое учение разлетится по всему миру».

После Дхармакирти существовала школа его комментаторов, в особенности интересная на «Прамана-варттику», и достигли очень большого развития и чрезвычайной тонкости. Есть комментарий (он не сохранился на санскрите, но есть по-тибетски), который занимает четыре тома в тибетском собрании сочинений шастр. Это будет соответствовать, наверное, восьми солидным томам европейского издания.

Проблема авторства в индийской философии

Ж: В европейской культуре распространено, что несколько авторов пишут какую-то книжку, труд, работу. В индийской традиции известно что-нибудь, когда автор был не один, а несколько авторов, исключая легендарные случаи.

АВ: Мне не известно. Я, практически, убежден, что нет. [Здесь] другая ситуация, поскольку в индийской интеллектуальной и духовной культуре есть методы уподобления личности ученика личности учителя, за вычетом природных особенностей. Допустим, если бы я мог быть каким-нибудь гуру, несмотря на то, что я холерик, у меня мог бы быть ученик флегматик, и его ум работал бы не так, потому что гормоны не те и нервная система не та, но это был бы тот же самый ум на другом биологическом материале. Так вот, поскольку это действительно отработано, в Индии нередко мы встречаем автора, который назван этим типом ума, и индийцев во вторую очередь заботит — это тот же самый организм или нет? А европейцев это почему-то заботит.

Д: Проблемы авторства, получается, нет.

АВ: Да, автор есть, но автор — это не организм, а у нас — организм, получается. Зато индийцам хорошо заметно, и они это отмечают, если человек сменил убеждения, т.е. сменил ум, а сохраняет тот же самый организм. Ну, есть два известных случая, во-первых, Васубандху, потому что в первый период своей деятельности он написал систематическое изложение старой Абхидхармы, а потом его брат

переубедил в Махаяну. Васубандху был более быстрого и гибкого аналитического ума сравнительно с братом. Брат стал махаянистом и достиг уже третьей ступени бодхисатвства, ступени терпения, а Васубандху был хинаянист колоссального интеллекта и он как-то хулил Махаяну в диспутах. Потом брат за него обеспокоился, приехал, убедил, сказал: «Дорогой, ты же в ад попадешь! Караул! Надо что-то делать!» Васубандху сказал: «Вот я себе язык отрежу...» Брат сказал: «Ну, это делу не поможет. Ты лучше используй язык для того, чтобы интеллектуально обосновать Махаяну». Этим Васубандху и занялся и написал эти трактаты, в частности. Вот это один случай, и другой — Мандана Мишра, который сначала был видным мимансакой, а потом его Шанкара переубедил, и он стал ведантистом, и есть его трактаты с мимансаковской точкой зрения и с ведантийской точкой зрения.

А так... Кто автор?.. В самом деле, обоснованность этого мы можем признать. Разве я автор чего-нибудь в том отношении, что я, допустим, еще любил бы писать стихи (что, фактически, не так)? Допустим, если бы я еще писал стихи, мое авторство в написании стихов может интересовать моих биографов, но не любителей поэзии отдельно и любителей философии отдельно. А если кто-то совершенно в этом же духе пишет философию, то можно считать, что это тот же автор.

И еще (в смысле авторства) существовало обыкновение в эпоху зрелости индийской философии давать поручения умному ученику написать комментарий. Дхармакирти дал поручение, и комментарий был написан не на все главы, потому что его личный ученик, избранный для комментирования, по убеждению самого Дхармакирти, немножко не дотягивал, поэтому самые трудные главы прокомментировал Дхармакирти сам, а остальное уже написал его ученик. (Среди живописцев это тоже известно — мастерская Рафаэля и т.д., — обычная вещь)

Эта школа процветала вплоть до XII века. И в ней существуют, помимо огромных, пространных, чрезвычайно сложных комментариев на основные тексты, и краткие полемические трактаты и статьи. В основном здесь занимались утончением логической проблематики, а также спорили с параллельно существовавшей индуистской ньяей. Среди авторов есть Ратнакирти, Ратнакарашанти... и некоторые другие. Интересно, что позднейшие авторы не были переведены тибетцами. У тибетцев, наверное, не хватило вкуса к тонкой виртуоз-

ной полемике, которой они занимались, несмотря на то, что эти авторы одновременно были и тантристами и их тантрические труды были переведены на тибетский.

Полемика с этой школой оборвалась из-за разрушения последнего буддийского университета в 1198 году. Викрамашила был сожжен, профессура разошлась: кто-то в Капшир ушел, кто-то — в Тибет. Поэтому поле битвы осталось за Удаяной, на всякий случай, не потому, что он прав, а потому что некому ответить. Зато (...) Удаяна написал работу, одно из названий которой «Тьфу на буддистов» ☺ (имелась в виду именно эта школа).

Разбор “Вимшатики”

А теперь познакомимся сначала с идеями «Вимшатики», трактатом в 20 строф. По-русски есть перевод Орлова с тибетского, и Надя Хомутинникова перевела по материалам семинара, который мы когда-то вели (давно сделано, но все никак не издастся, потому что у нас тормозится в университетском издании Хрестоматия, где будет весь этот трактат).

Три мира — только акты сознания

Васубандху написал это чрезвычайно сжато. Здесь удачно соблюдено деление на основные темы для аналитического созерцания. А разработку он оставил в своем прозаическом комментарии.

Тезис, с которого он начинается, гласит:

«Все это [в комментарии разъясняется: три мира (мир желаний, мир образов и мир без образов)] — только виджняптиматра (только акты сознания) в том смысле, что отражается не объект, который существует на самом деле. Это подобно иллюзиям, возникающим при гипертонии и других, например глазных, болезнях».

Люди, которые у нас сейчас этим страдают, называют это мушками. А во времена Бориса Годунова это называлось «мальчики кровавые в глазах», поэтому убийство Дмитрия ни при чем. Это просто гипертония у царя.

Д: Одно другому не мешало. ☺

Схема самоубеждения

АВ: Первое здесь — это тезис: все это — виджняптиматра. Второе — это хету (обоснование): потому что [или в том смысле], что отражаются не реальные объекты. Третье — это частичное указание очередного элемента схемы рассуждения, т.е. подобия (некоторая модель): это подобно тому, как в случае с глазной болезнью.

Васубандху учитывает уже схему самоубеждения, поскольку это рассчитано на самоубеждение человека, который прочитал, согласился, потом будет продумывать. Значит:

- (1) тезис,
- (2) обоснование и
- (3) уподобление.

Это потому что так, подобно тому, как эдак.

После чего начинается разбор заявленных другими буддистами возражений, и они отменяются.

Пространственно-временной и прочий порядок при отказе миру в реализме

Первое возражение такого типа:

"Не будет никакой закономерности, связанной с местом, временем и течением событий, либо последовательностью актов сознания, не будет закономерности, связанной с действиями и результатом действий, в том случае, если думать, как ты, что все это не реальносущие предметы, а только находится в твоём сознании".

Имеется в виду следующее. Не совсем так, как говорит уж полнейший реалист, который сказал бы: «Почему вы все видите, что у меня в правой руке очки? — Потому что у меня на самом деле в руке очки». Это простой реализм. Здесь имеется в виду такое: а каким образом получается, что одно следует за другим, что, если я сижу на стуле, [а потом] я встал со стула и отошел на шаг, то в результате я нахожусь на одном расстоянии от этого стула? Это потому, что все это реально. А если все это есть акты сознания, то откуда здесь закономерность перемещения? Или я сперва сидел на стуле, потом я встал, и это будет после. Почему есть временная последовательность? Потому что

это на самом деле. А если это в сознании, откуда в сознании последовательность во времени? [Откуда в сознании] последовательность в пространстве, последовательность связанности? "Вы видите одно и то же, вы согласны друг с другом. Этого не будет, — говорит буддист-реалист. — Как действует на нас результат?"

Внимание! Прежде чем обсуждать, как он (Васубандху) отвечает, говорю: он не доказывает, что на самом деле нет реальных объектов. Логическая корректность здесь очень важна. Он доказывает, что его точка зрения, во-первых, не противоречит нормальному мышлению в обиходе, во-вторых, что она не противоречит тому, что говорил Будда, и что так вполне можно мыслить. Этого достаточно. Дальше человек может углубиться в это и понять, что, скорее всего, это очень даже и полезно.

Достаточно трудно опровергнуть утверждения такого идеалистического свойства. Но можно было бы надеяться (если ты буддист-реалист) доказать, что, если ты так думаешь, голубчик, ты так себе думай, но это не совместимо с Учением Будды. Так вот: [это] совместимо с Учением Будды.

Первое: здесь нет нигде доказательства, что на самом деле нет объектов, есть доказательство, что так думать можно и все сходится.

Второе: нет доказательства, что на самом деле существует сознание, есть просто доказательство, что можно думать, что на самом деле не существуют объекты.

Прочитав весь текст, мы видим, что [в нем] нет никакого прямого доказательства, что сознание есть на самом деле. Есть просто заявление ("все это — виджняптиматра"), а есть ли на самом деле сознание, — не сказано. То, что все мы сведем к сознанию, — это говорится. Поэтому существует логическая возможность в том, чтобы соединять эти аргументы с мадхьямакой тоже. Мадхьямака может воспользоваться этим как шагом, говоря, что Васубандху отлично показывает, что объекты нереальны. А дальше я возьмусь как мадхьямик и аргументированно добавлю, что и сознание нереально.

[Итак, Васубандху отвечает]:

"Вполне логично наличие пространственной и временной упорядоченности, как во сне".

Этот тезис разворачивается следующим образом:

"Мы видим сон. Ты — реалист и я — сторонник виджнянавады знаем, что сон — это не на самом деле. Во сне существуют ландшафты, во сне существует течение времени. Ничто ничему не мешает. Во сне я могу видеть несколько людей, которые смотрят на одно и то же и согласны, что они что-то видят, например бапню, — [значит] есть последовательность. То, что есть временная и логическая последовательность событий, не является доказательством того, что это на самом деле".

"И, кроме того, это так же, как у прет (голодных духов)".

Здесь тоже апелляция к тому, что известно в буддийской мифологизированной части традиции. Преты живут в какой-то претской среде существования. Им мнится что-то, например, что это еда, они начинают есть, а оказывается, что это раскаленный свинец. Или им мнится, что это вода, они начинают пить, а это оказывается какой-то мерзкий гной. Оба согласны, знают, что это не потому, что там на самом деле свинец или гной, а потому, что преты так несчастно устроены. И тут же есть закономерность: сперва ты видишь нечто, а потом оно превращается в другое. Это не потому, что превращается на самом деле, а потому, что у прет такая аберрация. Поэтому ничего — так можно мыслить.

И что касается того, что могут совершаться реальные действия, то, куда мы находимся во сне и не вышли из сна, нам совершаемые там действия с их результатами представляются вполне реальными. Точно так же, когда мы проснемся от этой жизни, т.е. помрем, и сохраним при этом здравый ум, для чего нужна йога, виджнянавада в частности, окажется, что все это — нереально, т.е. все это было не на самом деле, а было некоторым событием в нашем сознании.

Далее, очень существенно доказать, как объяснить то, что смыкается с простым реализмом: почему всем нам кажется, что мы сидим в аудитории? Ответ реалиста простой: «Мы на самом деле в ней». А если мы виджнянавадины, непонятно, почему нам всем так кажется.

«Это наподобие того, что происходит в аду».

Дальше начинается цепочка, будет уже зацепляться оппонент, и довольно сложные будут последующие аргументы. А именно:

«Все находящиеся в аду (это нам известно, мы все — буддисты) переживают, что их режут, жгут, они идут по накаленному металлу,

лезут на дерево, а оказывается, что там не ветви, а мечи — они их режут. Человек падает, у него обратно немедленно все отрастает, он снова лезет. И вот так все происходит. [Известно], что их там мучают бесы. Хотя это описание есть, его нельзя принимать всерьез» (это уже все в комментарии). Почему нельзя? Бесы не могут находиться в аду. По понятию ада, ад — это место, где мучаются. Если бесы находятся в аду, то они мучаются. Когда ты мучаешься, у тебя нет никаких сил мучить других, особенно если мучаются так, как сообщается, как худо в аду. Значит, бесов там нет.

На это предлагают вот такой вот контраргумент:

«Ну а как же в раю есть животные?» А место животных — не в раю, потому что райский мир — это не мир животных, мир животных с нами соединен.

Говорится [в ответ], что это животные по виду, а на самом деле у них сознание — божественное. Они там разумные добрые мудрые — это все мифологически известно. Стало быть, бесов нет.

Несуществование атомов

Тогда другое предположение.

Те, кто находится в аду, действительно там, но они еще и бредают, им кажется, что это бесы, а на самом деле — это природные явления.

[Так же], как мы в лесу можем воспринимать каких-нибудь шастающих зверей, а на самом деле — это просто шорох от ветра. [А здесь] все это продлевается вплоть до осознания.

Давайте с этим разберемся. Речь идет об элементах среды, т.е. материальном окружении, не являющемся сознанием. Это может быть либо сложной материальной вещью, например ножом, который их режет, а им кажется, что их бес режет, либо не сложной материальной вещью, т.е. атомом. Нереальность существования сложных материальных вещей хорошо доказана уже до виджнянавады: все составное не существует на самом деле. Это аргументы абхидхармистские, и все их давно принимают. Но абхидхармисты, рассудив о том, что вещи на самом деле не существуют, остановились на признании атомов. Конструкция была примерно следующая (с двумя-тремя вариантами). Существуют реальные атомы воды, земли, ветра, огня, которые обязательно поддерживают друг друга, но с некоторым акцентом в одну из сторон. Допустим, земля может быть теплой,

значит, там элемент огня есть. Огонь поддерживает как-то свою со-держательную форму (есть форма языков пламени) — это означает, что у него есть элемент земли. Вот такого рода конструкции.

С опорой на такого рода первостихийные атомы, существуют атомы, например, вкуса (атом кислого, сладкого, горького вкуса) или атомы цветов (зеленого, красного и т.д.). Эта конструкция в смысле нейрофизиологии или психологии очень неплоха, потому что, действительно, переживание основных цветов, переживание основных вкусов — это атомарные события срабатывания соответствующих анализаторов. Это, в самом деле, так. Но все-таки анализаторы — это часть нашего устройства, а не объективного мира, поэтому это (можно это считать параллелью или некоторой предтечей современной физиологии) не является доказательством или опровержением, не связано никак с тем, существует ли на самом деле внешний материальный мир.

Васубандху занимается выяснением того, существуют ли атомы.

Атомы не существуют.

Вот возьму один аргумент. Представим себе лампу, источник света, который светит, а перед ним стоит экран, а за экраном — человек, и, соответственно, ему света не видно. Если этот экран построен хотя бы из двух и более рядов атомов, то он не существует на самом деле, потому что мы его можем расщепить. Все составное — нереально. Мы условно говорим, что это экран, на самом деле это накопление атомов, которое не существует в отрыве от атомов. Это другое название [накопления атомов]. Скажем, не существует этой группы студентов в отрыве от вас. Что значит «не существует»? Мы договорились, общество договорилось так, что у вас один учебный план и прочее. Но, если мы договорились, это и означает, что на самом деле этого нет. Т.е. мы это сделали. Но в смысле общественном вы как люди существуете на самом деле. Т.е. вы как атомы, а соответственно — группа, не на самом деле — социальное установление и биологическая данность.

Значит, если здесь более чем один ряд, то это не существует на самом деле. А если это — один ряд, посмотрим, что будет.

Получается, мы можем осмыслить это только так. Это освещено, с одной стороны свет есть, а с другой — света нет. Из этого следует, что у атомов есть две разные стороны. Если у них есть две разные

стороны, они — не атомы по понятию атомов (атомы — это то, что не имеет частей). Значит, атомов не существует.

Д: Часть и сторона — вещи разные.

АВ: Ну и что, что разные? Тем не менее, не может быть у простого сторон. Мы же можем отличить подход к атому отсюда от подхода к атому отсюда. Как же мы можем отличить стороны [у атома]? Атом современный физический — это не философский атом. Атом индийский — параману, т.е. предельно малое — это то, что не может делиться. Делиться — не только расчленить на части. То, у чего есть разные аспекты, на которые можно взглянуть по-разному, — это тоже части.

Другой подход, примерно предвосхищающий кристаллографию, только философский: рассмотрим атомы, которые заполняют некоторую область пространства. Васубандху не вдается в геометрические тонкости, поэтому он мыслит себе один тип решетки — кубический. Хотя может быть еще гексагональная решетка и разные способы заполнения пространства. Если кубическая решетка якобы заполняет пространство, то оказывается, что у атомов есть шесть граней. У атома не может быть граней, потому что он параману, потому что, если есть грани, из этого сразу следует, что есть такие части, как, например, углы этой решетки, а они меньше атома.

Ж: Допустим, экран состоит из трех слоев, и говорится, что экран пуст, потому что он составной. А человек-то огонь не видит. Если экран пуст, почему человек не видит огонь, который за этой стенкой?

АВ: Т.е. экрана нет на самом деле. Пуст — это мадхьямаковское выражение. Он нереален (авасту). Это условное название, допустим, слоев, как группа — название вас.

Ж: Огонь тоже составной, поэтому его тоже на самом деле нет. Но если этого пустого экрана не будет, мы будем видеть огонь, а если он будет, мы его не будем видеть.

Д: Как пустое загораживает пустое?

АВ: Так ведь аргумент не про это. Из факта, что можно что-то загородить, следует, что не существует простого, которое не было бы членимо. А то, что непустое нереально, доказали уже мои оппоненты, мне этим и утруждаться не нужно.

Ж: Но, тем не менее, это — основа основ.

АВ: Что именно?

Ж: То, что простое — пусто, мы в это не влезает. Непонятно, как пустое загораживает пустое?

АВ: Есть процессы сознания, которые так устроены. Действительно, одно реальное пустое не может загораживать другое реальное пустое. А в процессах сознания такое возможно, потому что к ним неприменимо понятие пустого. Пустое — это во внешнем мире. Вот и все.

Ж: Сознание же тоже, по-мадхьямаковски, пустое...

АВ: Это не мадхьямака.

Ж: Но пример можно также задать и мадхьямикам...

АВ: Задавайте мадхьямикам, пожалуйста! ☺

Ж: Действительно, интересно. Тем более, если такой пример существовал в рамках индийского диспута (тем более, в рамках буддийского диспута), я думаю, мой вопрос, который возник, — как пустое загораживает пустое, — не так уж трудно к этому прийти...

АВ: Это адресовано не мадхьямикам. Это адресовано абхидхармистам. А полемика этой школы с виджнянавадой — тонкая и она позднее значительно. Васубандху этим вовсе не занимался. Это вообще некоторая загадка, потому что у основоположников нет ни малейшего следа знакомства друг с другом. Потом стали соединять. Скорее всего, у них предметы разные. Виджнянавада занимается осмыслением ситуации, когда я сижу и созерцаю. А мадхьямака занимается осмыслением ситуации, когда я диспутирую и рассуждаю.

Д: А почему атом условен?

АВ: Потому что мы предположили, что он простой, а пришли к тому, что он сложный. Следовательно, он нереален. Поскольку атом — это несводимый дальше простейший элемент устройства внешних вещей, а внешние вещи, по понятию, — это то, что занимает некоторое место в пространстве, то вот мы дальше и смотрим, каким способом атомы могут заполнить какой-то участок пространства. В предположении, что это на самом деле, мы пришли к противоречию, следовательно, это событие внутри сознания. А внутри сознания нет атомов.

Философский атом — это сейчас был бы кварк. Но, заметьте, чтобы растянуть два кварка на сантиметр, нужна энергия, превышающая внутреннюю энергию Вселенной. Всем известно, что это — математические конструкции, нынешний предел элементаризма в физике. Физики понимают, что это способы мышления, а не вещи.

Д: Атомов нет, но они ими постоянно оперируют.

АВ: Оперируют старые абхидхармисты. А здесь оказывается, что их нет.

Д: Но сначала-то они экран разобрали на атомы...

Непределельность истинной схемы в индийском диспуте

Опять мы упираемся в непределельность истинностной схемы в индийском диспуте. Когда мы диспутируем, что предположено? Если мы в здравом уме, мы предполагаем, что в каком-то нормальном смысле я есть, ты есть и мы занимаемся не ерундой, когда разговариваем. Это само собой. [Далее]

(1) У нас есть общая точка зрения на то, что существует на самом деле. Единственное исключение — это мадхьямик-прасангик, но поэтому он сам не вступает в диспут, пока его не потревожат. Во всех других случаях, я полагаю, и ты полагаешь, что что-то существует на самом деле. Мы в чем-то здесь можем различаться, но у нас есть точка совпадения.

(2) У нас есть уже в этой области что-то, что мы приняли изначально, потому что мы так устроены. Например, мы знаем, что огонь горячий, — мы этого не доказываем, в мире мы так и живем. Есть что-то, что мы равным способом доказали. И то и другое будет сиддха — доказанное, утвержденное в тех двух смыслах, что я говорил. То, что огонь горячий, — это сиддха в обоих смыслах.

(3) Существует то, в чем я убежден, что для меня — сиддха, а для тебя не сиддха, но ты не будешь ершиться, если я тебя буду убеждать, это не противоречит твоим другим знаниям и убеждениям. А истины тут вообще нет, потому что, чтобы была истина объективная или какая-нибудь абсолютная, нужно собрать все возможные умы со всеми возможными убеждениями, живущие во всех возможных мирах. Европейцы сильно упростили себе задачу, предполагая, что это взрослые зрелые люди, говорящие, например, по-немецки или по-латински, прошедшие университетскую подготовку, остальные — не в счет, остальные — незрелые.

А индийцы этого не делали, потому что существуют, например, небожители, которые в университетах не учились, но тоже соображают, и интеллект у жителей ада тоже есть, а мир, в котором они живут, радикально отличается. Поэтому истины в этом смысле не будут. Поэтому я не доказываю, как на самом деле. Ты ко мне приходишь [и говоришь]: «По-моему, на самом деле так-то». А я говорю: «Это у тебя не выходит».

Эквивалентом «на самом деле» будет только ситуация, когда сам Будда говорит. И то он говорит не «на самом деле», а, в сущности, следующее: «Если вы примете до поры до времени на веру кое-что из того, что я говорю, то у вас есть реальный шанс уподобиться мне. А я вижу, что вам это нравится. ☺ Вот так.

Лекция двенадцатая

- Разбор “Вимшатики” (продолжение)
 - Схема построения текста
 - Реальные предметы и функция
- Цепочечное обсуждение
- Теории и программные философии
- “Вимшатика” (продолжение)
 - Отсутствие мучителей в аду
 - Атомы
- Трудность виджнянавады: наличие замкнутых миров
- Логика рассмотрения тезиса
- “Вимшатика” (продолжение)
 -  Согласованность позиции виджнянавады со Словом Будды
 - Преимущество виджнянавады

Разбор “Вимшатики” (продолжение)

Схема построения текста

Мы с вами продолжим рассматривать «Вимшатику», строго рациональные соображения, а потом уже перейдем к трактатам, связанным с позитивной частью.

Напомню, сперва выдвигается тезис:

«Все эти три мира есть только виджняпти».

Все три мира — результат принятия к сведению, т.е. актов образования смыслов некоторыми сознаниями в том смысле, что действительного предмета нет. Это вторая часть первого стиха выполняет функцию второго компонента канонической коммуникации: сперва есть тезис, а потом обоснование. И надо еще иметь в виду, что, когда в индийском тексте мы встречаем утверждение такого рода, [где] первое — тезис, второе — обоснование (хету), третье — ..., то иногда это [последнее] надо понимать как *потому что*, а иногда как *в том смысле, что*. Если первый вариант [«потому что»] может трактоваться как объяснение или проговаривание причины, то второй, [«в том смысле, что», — это проговаривание] не причины, а основания так думать. И когда мы вводим основание так думать, оставив еще нерешенным вопрос, будем мы так думать или нет, то это можно назвать компонентом объяснения. Ну и заметьте, что эта форма коммуникации является средством, в котором не различено объяснение и доказательство. Объяснение устроено очень похоже на доказательство. Представьте себе, что принесли карту памяти, и вот нужно ее всунуть в компьютер, и объясняют. Оно [объяснение] может быть устроено точно так же, как доказательство: это вот карта памяти, в том смысле, что она может служить во многом так же, как и флэшка, и т.д. А это уже будет уподобление.

После этого рассматривается возражение такого сорта:

Пространственно-временной и прочих порядок очевиден в случае реальных предположений и не очевиден в случае отказа внешнему миру в реализме, в реальном существовании.

На это дается ответ, который не является доказательством верности виджнянавады, который показывает, что думать так надо. В общем, весь трактат устроен именно так: так можно думать. Делается это следующим образом: берутся [для объяснения] изоморфные частичные, либо полные, модели, которые оппонент (а оппонент — это некий буддист-реалист) заведомо признает. Ну и какие они?

Что касается места и времени, то «это, как в сновидении».

Хотя сновидение нереально, но, тем не менее, в разных местах мы там бываем. Поэтому мы говорим, что мир нереален, и, тем не менее, мы в разных местах бываем, — это нормально.

Что касается некоторой согласованности у разных сознаний одного и того же (еще раз напоминаю: «Почему, — говорит реалист, — вы все здесь видите чайник, потому что здесь на самом деле чайник. Что вы скажете, господин виджнянавадин, если на самом деле здесь чайника нету?»), «это подобно тому, как преты разных сортов видят это, как, например, реку гноя, либо реку щелочи, либо еще чего-то.» Уже в старой Абхидхарме известно, что на самом деле это не таково, потому что, допустим, небожители будут видеть в этом реку нектара (амриты), а люди — просто реку, а рыбы — среду обитания (рыбы, живущие в реке, не замечают, что живут в реке, это просто их мир).

Поскольку мы знаем, что на самом деле нет никакой реки гноя, но, тем не менее, преты, посовещавшись, были бы согласны, что это река гноя, то все в порядке — согласованность разных сознаний вполне годится.

Реальные предметы и функция

Далее, следующая функция, которую я тогда опустил (забыл, у меня не было подлинного текста). [Оппонент говорит]: реальные предметы выполняют функцию.

Из реального чайника можно выпить реального чая и утолить жажду. Как тут во сне?

Заметьте, что тезис, строго говоря, такой: «Из самого факта, что нечто выполняет функцию, должно следовать, что это реально». Достаточно одного контрпримера, чтобы оппонент отказался от тезиса, либо придумал новую аргументацию.

Ж: При этом не сомневаются, что сама функция, если она действительно проявляется, что она реальна?

АВ: Насчет того, что такое реальная функция, — это странно. Мы говорим о реальности предметов. Потому что, что такое «реальная функция»? Они осуществляют свое назначение. Из нарисованного чайника нельзя налить чаю.

Д: Нарисованные люди могут пить из нарисованного чайника. А во сне мы можем захотеть пить и напиться.

АВ: Вообще говоря, во сне мы не напиваемся, потому что, в конце концов, мы просыпаемся от жажды. Во сне, если человек не может проснуться, а ему нужно в уборную, он стоит в очереди в общественную уборную. В конце концов он просыпается и идет в реальную

уборную. Это тоже всегда всем было известно. Это не пройдет. ☺ Так вот здесь один контрпример — эротические сновидения приводят к той же самой функции, по крайней мере у мужчин, что и реальное взаимодействие с реальной женщиной, — утешению похоти, и к тем же самым физиологическим последствиям.

Вот достаточно одного контрпримера.

[Что касается связанности]:

Все вместе компоненты в связанности, которая обнаруживается, по мысли реалиста, только в настоящем мире, обнаруживается в аду. Ибо видна упорядоченность — различные места, различные времена, [есть] последовательность (ты сперва лезешь, допустим, на дерево, потом тебя изрезает), мученики видят сходное.

Все это он сперва выдвигает как подтверждение, все это является контраргументом, опровергающим общее правило. Значит, в аду все это нереально, ты же должен признать. Но оппонент не готов признать, что все это вполне нереально в аду.

Цепочечное обсуждение

Ну и дальше идет аргументация другого сорта, и обращаю ваше внимание на очень часто встречающийся в качестве структурного компонента трактата элемент. Васубандху говорит: «Так, потому что эдак, как вот тут». [Оппонент на это] говорит: "А вот тут так ли?" Сомневается насчет этого. [Васубандху] говорит: "Да-да, потому-то и потому-то". При этом здесь еще вводится какой-то третий компонент по поводу, например, адов или еще чего-то, — за это можно зацепиться и это обсуждать. И вот это цепочечное обсуждение занимает какое-то подозрительно большое место в композиции ученых текстов индийских (я наталкивался на это в буддийских текстах, и в некоторых других). И, вы знаете, это просто бережно сохраненный довольно простой старый способ конструирования содержания, который у нас имеется, например, в цепных сказках. Допустим, петушок поперхнулся, кто-то там пошел за водицей, чтобы петушок промочил горло. Тот первый, к кому пришли за водицей, сказал, что вот я тебе дам водицы, если ты мне принесешь то-то. Пошли к другому, и так вот спасительница петушка, наверное курочка (не помню, кто), ходила по дюжине разных животных. С последним все получи-

лось, — дальше обратно вернулись, дали петушку, он попил и у него в горло проскочило.

Так вот, значит: одно, потому что первое — сомневаюсь, — [первое], потому что второе — [сомневаюсь], — [второе], потому что третье... Так это все завязывается, а потом, поскольку все-таки сознание рациональное взрослое тренированное для диспутов, говорить, что из последнего следует предпоследнее и дальше до первого — необязательно. И все это уже на компетенцию читателя оставлено.

Вот такого рода завязки очень часто встречаются. Несколько таких очень хитрых завязок в небольшом количестве создал в "Прасаннападе" Чандракирти, когда он обволакивал своим комментарием основной текст Нагарджуны.

Заметьте, что это еще есть, с позиций конструирования текста, свидетельство против теоретичности текста. Потому что, если специальное прохождение текста неотъемлемо от того, как им правильно пользоваться, то это не совсем теория, да? Теорию мы можем проходить разными способами, главное, чтобы нам ума хватило, а потом она у нас единовременно в уме сидит. А вот если мы идем по какому-то пути и с него не свернуть, это не совсем теория, — это отражение некоторой полемики. Ибо действительность освоения какого-то воззрения и проявление этого в текстах такова: ясно, что воззрение может быть кем-то получено (допустим, тот, кто его проповедует, тот уже получил это воззрение), далее, не существует алгоритма (это отказ от теоретической идеализации как свойственной Западу), который бы принудил любого разумного человека принять это воззрение с помощью доказательств, потому что понятия доказательства вообще нет. Ибо доказательство — это точно не объяснение. А если это то доказательство, то объяснение, то это не то и не другое, а некоторое воздействие на ум, которое не имеет внесубъективной природы. Я тебе объяснил, — это не значит, что я тебе доказал. Я ввел это благополучно устроенное содержание в твой ум.

Ну и дальше, когда мы встречаемся с такого рода строго рациональными текстами, которые в этом должны тебя убедить, в сущности, надо предполагать, что это суммирование многих, не столь, может быть, длительных, как вот такого рода тексты (много аргументов, сцепленных в цепочечный аргумент), случаев, когда мы встречались

с оппонентами, разделялись с ними, а дальше все это соединили вот в такой искусственный ряд.

Особенно важно в этой связи вот что заметить. Бывает так: принадлежа к другой культуре, почитав других умных авторов, которых эти не читали, ты придумываешь какой-то иной аргумент, он тебе кажется не очень сложным, и ты не находишь никаких намеков в тексте на то, что автор на него рассчитывал. А если бы была теория, ты бы нашел. Поэтому методическая часть способа отвечать и способ рассуждать на месте имеют большее значение, чем другая функция интеллекта: я имею сложную задачу и спокойно в комфорте придумал большую теорию, которая этот объект рассчитывает.

Ж: Теория вообще изначально не предполагает наличия в ней контртезисов.

АВ: Да, теория не предполагает оппонента теории.

Теории и программные философии

Ситуация порождения теории теоретиком коррелирует с интересом к истине. А понятие истины плохо получилось бы без предположения, что люди в отношении к этой истине одинаковы, за исключением разных несовершенств. А по-индийски этого нет. Потому что большинство индийских философий — это совершенно точно программные философии. Допустим, миманса имеет и метафизику и все, что нужно для философии (аналитику и т.д.), — это программа того, как интеллектуально правильно жить в согласии с индуистскими нормами, выполняя ритуалы. А веданта — это программа, как выйти за пределы ритуала, будучи брахманом все-таки. А ньяя — это программа того, как выйти за пределы мышления, исчерпав его возможности и успокоившись в некотором сверхмысле. Ну и в буддизме тоже есть ряд программ. Следовательно, не будет теории. И это глубокое основание, недопонятое может быть, которое может подталкивать каких-то западных знатоков к тому, чтобы отказывать индийской философии в праве быть философией. Но все-таки это философия, потому что философия в любом случае интеллектуально организует и направляет жизнь, в этом смысле это, конечно, философия.

Если у меня нет позиции теоретика, то как надо мыслить ситуацию, когда некий «я» что-то заявляет, например как Будда или как основатель любой другой школы? [В этом случае] индеец (в отличие от европейца) не может сравнительно долго задерживаться на средней позиции такого сорта: «Что эти выраженные мысли значат сами по себе. Что это такое?»

Ж: Тут они интересны в контексте диспута?

АВ: Да. Заметьте, очень интересное соображение: откуда берется важность вопроса: «Что значат эти мысли сами по себе?» В логической европейской философской конструкции мы отделяем по важности и не только по способу бытия тот источник, что произвел мысль, [от самой мысли?]. Вот философ сидел думал, придумал и сказал. Так вот нам менее интересно, если мы философы, то, как он думал, каковы его ментальные процессы, а более интересно то, что выражено в виде текста, отчужденного от него. Вот поэтому я говорю, что мышление — это не психическое. Результат — промышленная мысль, считается в европейской философии действительностью, она лежит вне ментальных процессов человека, который является ее автором.

Ж: Это не мышление, это результат мышления. Я говорю о мышлении, как о психическом процессе, а не о мышлении как результате. Конечно, мышление как результат — это уже не психический процесс.

АВ: Добавлю еще. Не считается существенным добратся до автора и не считается принципиально важным, жив автор или мертв, если я чего-то там недопонимаю в тексте. Это будет важно только в том случае, если мы предполагаем в нем недостаток умения оформлять теоретические тексты. Вот тогда можно прийти и сказать: «Что ты тут написал ерунду? На самом деле у тебя умное, а написал ерунду». Но мы не предполагаем, что в истории такие тексты типичны в Европе. Мы считаем, что он написал не ерунду, при этом идти к нему неважно. И поэтому [в Европе мы] выясняем, что эта теория значит сама по себе. По-индийски мы на этом не можем сколько-нибудь долго задержаться. Вместо этого наблюдается обязательная поляризация: я слушаю какие-то новые вещи и либо я говорю: «Хорошо, я этому научусь», — и тогда я вхожу в позицию ученика, ты — гуру. Ты объясняешь, как мне поступать со своим умом, ценностями и прочим, чтобы это была моя картина мира. Конечно, если это философия, она еще

должна быть логически и рационально связана. Но все равно я захожу в позицию ученика.

Или я вываливаюсь в другую позицию. Я говорю: «Это не правильно», — и попадаю в позицию оппонента и говорю: «Вот по таким-то и таким-то соображениям это не правильно». Он меня разубеждает. Мы некоторое время находимся в ситуации полемики. Он, например, в конце концов отверг мои разубеждения. И тогда в нормальном случае я говорю: «Ладно, теперь я захожу в позицию ученика, теперь я буду делаться таким, как ты». Ну или, если я очень упрямый, скажу: «Нет, не хочу!». Но это не типично. Если совсем упрямый и еще злой, то могу повеситься со злости, или утопиться со злости. ☺

Еще один вывод из этого: можно ставить задачу, почитав круг каких-то текстов, оформить это теоретически. Имейте в виду, что это творческая задача — создание новой небывалой философии, выраженное европейским способом, потому что индийцы мыслят не хуже, но они не оформляют это в таком теоретическом виде. Это совершенно другая задача. «Всем разумным с таким-то кругом образования предлагается...» ☺

Ж: У нас есть сутры, есть шастры. А вот «Вимпатика» — это что? Это шастра?

АВ: Шастра. Это основная полемическая шастра, в которой есть намеки на аргументацию, развернутую частично в собственном комментарии, а более подробно — в комментариях, не сохранившихся на санскрите (имеются по-тибетски).

Автор всякого рода такой шастры предполагает некоторую общность признанного у своих адресатов. Например, в этой шастре предполагается, что мы признаем одни и те же сутры. Если нет, то нужно специальным способом доказывать, что эти сутры тоже от Будды, например хинаянистам доказывать Махаяну. Или возьмем «Праманаварттику», здесь общая платформа была скудной, почему Дхармакирти и не имел социального успеха, [платформа] — представления о том, что есть достоверные способы прихода к истинному знанию. На основе этого он хотел доказать, что Будда тоже таков. Ну, для буддистов доказал, для не буддистов не доказал. Я не проработал настолько, чтобы сказать, либо уперлись, либо есть изъяны. Ну вот — не получилось. Помните, когда мы занимались мадхьямакой, адресаты были не мадхьямики разные, а здесь — не виджнянавадины. Среди них мадхья-

миков здесь нет, не предусмотрены. Не существует основной внутри-махаянской шастры [коренного текста], которая бы вводила полемику либо со стороны мадхьямаки, либо со стороны виджнянавады между этими школами.

Ж: А «Таттва-санграха» за шастру не считается?

АВ: Она слишком развернута, чтобы быть коренным текстом.

Ж: А шастра — это коренной текст?

АВ: Действительно, я здесь не точно сказал. Вот какой-нибудь коренной текст, на который можно писать комментарии самого разного рода. «Таттва-санграха-панджика» — очень большой комментарий Камалашилы, но эта [«Таттва-санграха»] тоже большой текст, понимаете. Там есть, конечно, такого рода полемика. Эту полемику мы встречаем во вторичных и третичных комментариях на фундаментальные тексты, например, мадхьямаки. В комментарии на мадхьямаковские тексты включается полемика с виджнянавадой и обратно тоже. Значит, она выросла позже у людей, которые взяли тот и этот коренной текст и стали адептами...

Ж: Но сначала они просто решили разделаться с не махаянистами.

АВ: Главное — с реалистами.

Ж: Но реалистов же они в самом начале долбают...

АВ: Реалистами-буддистами, согласно которым дхармы [существуют] на самом деле.

“Вимшатика” [продолжение]

Отсутствие мучителей в аду

Почему те, кто мучает, не являются существами, — это вот второй ход попятной аргументации. Оказывается что — мучители не могут быть существами, потому что ад по понятию — это место, где мучаются. Невозможно мучиться и еще иметь ресурсы еще кого-то мучить. Следовательно, их нет.

Ж: На слух тяжело [воспринимать]...

АВ: Перефразирую. [Оппонент сначала говорит]:

Насчет ада ты не прав, что это изоморфно, что, дескать, все это кажется. Вот там есть черти, они не кажутся, они есть на самом деле, на самом деле мучают.

Ответ:

Неправильно, это нелогично, потому что ты опираешься на то, что черти живут в аду. Что такое ад по понятию ада? Отбросим мифологию, [ад] — это место, где предельно мучаются. Невозможно иметь ресурсы мучить других, когда ты сам предельно мучаешься.

Ж: Такая аргументация очень уязвима...

АВ: Нелогично считать чертей обитателями адов, поскольку они сами не испытывают мук адским образом.

Ж: А они там не живут! Они там профессию свою выполняют. ☺

АВ: Ад — это мир, как человеческий. Разве у нас в обиходе есть такое, что приходят существа из другого мира и что-то делают?

Ж: В обиходе нет. Но черти — они не в обиходе.

АВ: Нет, черти — это адский обиход.

Ж: Значит, неправильное определение ада.

(...)

АВ: Вот вы думаете, что ад определяется как тюрьма, составленная из заключенных и персонала?

Д: Да.

А.В. Ад определяется как место, где мучаются непрерывно. Персонал вторичен, он не входит в определение ада.

Ж: Кто так определил ад?

АВ: Это просто по сутрам смотришь — это место, где мучаются.

(...)

Ж: Все это можно оспорить...

АВ: Попробуйте сформулировать более корректным образом — полезное упражнение.

Дальше другое предположение: можно думать, что обитатели ада и бесы мучают друг друга и это называется адом.

Тогда это неправильно, потому что не соответствует обозначению. Ибо у нас есть различие: вот это — мученики, а это — бесы. Откуда два этих термина? Тогда это были бы полные синонимы.

Интересно, что в джайнской конструкции как раз это так, но с джайнами Васубандху не пришлось спорить. У джайнов ад следующий: есть бесконечная плоскость, в ней огромная яма, в яме сидят обитатели.

ли ада и мучают друг друга. Т.е. зимовщики, которые надоели друг другу до черта. ☺

(...)

Кончайте вязнуть в содержании! Продвинемся еще немножко.

Заметьте, содержание осваивать вы, скорее всего, умеете, а пронаблюдать особый способ движения по содержанию — вот этому я вас еще должен научить. Нам нужно наблюдать, понимать металогика этого движения.

Контраргумент такой:

Почему с бесами все неправильно? Вполне могут быть, мы же знаем, что на Небесах есть животные.

(Есть божественные животные на Небесах — [это] общеиндийское достояние, и вроде Будда ничего против этого не говорил)

Видите, есть еще одно попятное движение: возражение против возражения против материала возражения.

Почему [это принимается как] аргумент? Рай — это не место животных на Небесах, место животных рядом [с нами], вот тут лягушки квакают.

Чуть-чуть развернутый ответ:

У них тело животного, [но] они причастны раю, потому что они переживают счастье, как в раю, точно так же, как и те, у кого тело человеческое. У них райский способ существования, хотя, положим, не типично райское тело.

А бесы, точно известно нам, что не мучаются. Значит, бесов нет. Я утверждаю: тем, кто в аду, [это] согласно мнится (психоз у них по современному).

Это, конечно, полумифологический язык, но он связан с реальным опытом сознания. Встречаем такое утверждение, совершенно виджнянавадинское: «Как можно избавиться от ада?» Ад описывается как состояние непрерывной бессильной злобности и вражды ко всему, что ни появляется. То вот, если появляется помысел пожалеть ближнего, то человек немедленно умирает в аду. Это точное соответствие тому, как человек может очнуться от жестокого психоза. Люди — психические хроники говорили: столько лет я здесь нахожусь, а теперь я впервые чувствую, что кто-то мне пытается помочь. [Им отвечают]: «Это вам настолько стало лучше. Все время пытались, но заметить невозможно». Вот это точное соответствие такого рода вещей.

Существует принадлежащее Чогьяму Трунгпа (был такой несколько экстравагантный лама, умерший уже довольно давно) истолкование разных миров в духе психиатрическом. И тогда получается, что ад — это состояние психоза.

Значит, все эти адские вороны и прочие не испытывают мук.

Атомы

Тогда оппонент считается убежденным и говорит:

Ладно, бесов нет, есть первостихии, т.е. неодушевленные вещи, по поводу которых происходят сходные домыслы у адских обитателей, что их мучают.

Т.е. у них среда обитания неодушевленная адская, а им кажется, что это существа.

Их мучает среда обитания. А среда обитания — реальная. Значит, мир ада есть на самом деле. Бесов нет — ладно! — а мир ада есть.

Значит, если мир ада есть, то есть вещи — первостихии. Есть различные махабхуты — четверка...

Ж: Пятерка. Еще акаша.

АВ: Акаша — нет. Акаша — аналог махабхуты в некоторых индуистских системах.

Ж: В буддийских тоже — вот в (...) ...

АВ: В тантрических — акаша есть, потому что таково созерцание. Во всех сутровских системах этого нет. Потому что четверка махабхут, по Абхидхарме, на которую здесь опирается оппонент, это то, что завязано одно на другое и находится в строгой логической взаимозависимости. Допустим, вода — это тождество чего-то изнутри (то, что чайник является чайником). Земля — это тождество чего-то снаружи, как отрицание отрицания (занимаемое чайником место, непроницаемое ни для чего другого). Чайник держит свою форму — это вода, чайник не пускает в себя мою руку — это земля. Далее, элемент огня — это то, что может изменяться температура, это внутреннее изменение (нагрелся чайник). И элемент ветра — это то, что он (чайник) перемещается. Значит, у нас есть изменение внутреннее и внешнее и тождество — внутреннее и внешнее. Предложена такая логическая структура для махабхут. Это и есть весь внешний мир в разных видах.

Вот говорится:

Разное такого рода скопление реальных взаимосвязанных атомов махабхут порождает сходную иллюзию у разных обитателей ада, что их мучают бесы, адские вороны, птицы железноклювые и тому подобные штуки.

[Ответ]:

А мы полагаем так: и так известно, что в ад попадают в силу деяний (кармы) и особенности конкретного ада сообразованы с тем, какого рода деяния привели к попаданию туда. Мы полагаем, что это можно расширить. И вообще сам факт попадания в ад не есть реальный, а есть некоторый акт сознания.

Т.е. созревание некоторых действий, например убийство многих существ в человеческом мире, является актом осознания меня, находящегося в аду, подвергающегося каким-то мукам.

Понятно, что это усиление аргументации. Оппонент говорит:

Благодаря лишению многих имущества и убиению многих, попадают в такой-то ад; благодаря убиению очень многих попадают в другой ад.

А мы говорим:

Вообще благодаря деяниям возникают события (деяние тоже событие сознания с актами действия), благодаря деяниям происходит воздаяние за злодеяния в виде переживания того, что я подвергаюсь мукам. При этом муки — реальные, а то, что мнится источником мук, — нереально.

Муки — реальные, потому что муки — это состояния сознания. Если это так, то, согласно экономии мышления, домысливать, что здесь есть внешняя среда, не нужно. Есть просто акты сознания.

Трудность виджнянавады: наличие замкнутых миров

И здесь я хочу назвать одну принципиальную трудность виджнянавады. Ответа на этот вопрос я до сих пор не нашел, но, может быть, он где-то есть.

Мы уже видим (в сравнительно ясном варианте) убеждение, по которому сходство, одинаковость восприятия среды (гноя или еще

чего-то) связано со сходством сознаний. Это нормальное предельное обобщение, достигающее, скажем, метафизического уровня, того факта, что люди разных политических взглядов одинаково оценивают одно и то же событие. Это совершенно ясно. И как убеждение это правдоподобно. Вот чего здесь в принципе нет, и я не понимаю, как это сделать (у меня есть только один маленький намек): из этого нельзя вывести, почему нет непрерывной шкалы пребывания миров и есть замкнутые друг от друга миры. Представители разных политических течений наблюдают физическое присутствие и присутствие деятельности умов друг друга. Более того, мы наблюдаем деятельность собак, и собаки наблюдают деятельность нашу, ну, хотя не полным пересечением, конечно, потому что у них — обоняние, а у нас — разум. Непонятно, отчего так вышло, что мы, в принципе, не видим ада, а адские обитатели, в принципе, не видят нас. Почему мы, в принципе, не видим Небес, а обитатели Небес не видят нас? Почему есть замкнутость? Откуда это возникло? Ответа нет.

Ж: Этот вопрос могли бы задавать, потому что нет никакого перемещения в небесный мир или в ад, потому что само перемещение есть часть нашей...

АВ: Да. Допустим, эти миры на самом деле отделены — [тогда все нормально], а если это часть сознания, то я не понимаю, почему, если небожители и адские существа находятся в этом же пространстве, почему мы друг друга не замечаем?

Ж: С одной стороны, ваш вопрос правомерен, а с другой стороны, с тем же успехом можно задать вопрос, почему я сейчас, находясь здесь, не замечаю того, что происходит в коридоре?

Д: Не потому ли, что есть стена в сознании?

АВ: Нет, такой тип ограничения наших органов чувств.

Ж: Кстати, Ксюша очень хорошо сказала: у меня в сознании есть стена. Это йогачарин говорит, что наше перемещение, перерождение в аду — это есть часть нашего сознания. Но мы-то этого не видим!

АВ: Правильно, потому что Будда все это видит при желании.

Ну почему мы видим рядом разных людей и тварей, птиц, рыб и прочих, но не видим адских существ и небожителей? Непонятно.

Ж: Можно объяснить это нашими санскарами.

Д: Что вызывает такие состояния сознания в результате совершенных действий? Получается, что это некая внешняя сила, которая заставляет переживать мучения...

АВ: Нет, не внешняя сила, а созревание прошлого события сознания.

Д: Совесть?

АВ: Нет, совесть — часть личности, а это объективное устройство психики, до которого сознанию личности вообще не добраться. Если до этого добиваются (до алаяя-виджняны), если мы разберемся не с совестью как частью личности, а с тем, что помимо нас работает, это прекратит свое обычное действие, и будет бытие Будды.

Такого рода понимание действия кармы появляется иногда даже в западной культуре, но только у очень проникательных людей. Например, у Данте в начале описания чистилища говорится: поскольку Бог милосерд, почему вообще попадают в разные места? А потому, что их туда тянет. И в «Откровениях» Сведенборга (он был очень умный человек, он был геолог и академик шведской Академии, а у него были откровения Небес, и он написал множество книг на хорошей латыни по этому поводу) [подобное есть]. Он видел такого рода вещи: он видел духов, пребывающих в аду, и ему рассказывали ангелы, что [они] попытались из милосердия этих духов вытащить на небесный свет, на Небеса, и духам стало нестерпимо скверно, они завопили и попросились обратно в ад.

Д: Получается, что это просто устройство сознания.

АВ: Да — именно устройство сознания. Но почему получается так, что у меня есть некоторый горизонт (говорю в пространственных образах), что я вижу людей, стоя на пригорке, допустим, до 10 км, а дальше совсем не вижу? Может быть, это аналог того, что я вижу существ, которые значительно отличаются по устройству моего сознания от меня, а если — еще более значительно, то они за горизонтом моей восприимчивости, и их вообще не видеть. Но вот, почему это так, — непонятно. И тогда должно бы быть следующее: человек одного типа видит и понимает соприсутствие в мире на столько-то отличных от него людей, человек другого типа [воспринимает людей, отличных на столько-то]. (Рисунок: точка святого, это обычный человек, точка негодяя). Я вижу негодяев и святых, но они — люди. Если бы мой образ горизонтный был правильный, то святой видел бы обычных людей и небожителей и не видел бы негодяев. Никаких

утверждений ни в какой традиции, что это есть, нет. Поэтому непрерывности нет, и опять непонятно совершенно. А негодяй должен видеть обычного человека, но — не видеть святых, — [такого тоже нет].

Некоторый аспект этой непрерывности заметен: глубоко нечестные люди действительно убеждены, что честных людей не бывает.

Ж: А.В., а почему вас не устраивает мой аргумент с обусловленностью санскарами. Ну, например, один мужчина будет ходить и вообще на женщин не смотреть, а другой ни одну юбку мимо себя не пропустит. Это же обусловлено его санскарами? Обусловлено. Вот так же и у людей обусловлено — они просто этот ад не видят.

АВ: В отношении не видения мира, а все другие существенные отношения пребывания в мире мы различаем произвольным образом: более или менее храбрые, умные, чувствительные, обладающие вкусом, упорные и так далее. А вот тут просто — стена.

Ж: Т.е. вы имеете в виду, что мы видим и того, кто за юбками не бежит, и того, кто бежит, т.е. разные варианты. А тут не видим альтернативы, в смысле, если бы кто-нибудь из нашей аудитории сказал, что он видит ад. Ну так тут тоже можно сказать, откуда мы знаем, мало ли чего еще есть. Про ад мы знаем, что он есть, но мы его не видим. А, например: — «Видишь суслика?» — «Не вижу». — «И я не вижу». А он есть. Может быть, здесь никто не видит суслика, а, [тем не менее], может, он есть, — но никто из нас в силу наших санскар не предрасположен это видеть.

АВ: ... видеть принципиально не наблюдаемого на философском факультете суслика. ☺

(...)

Не объяснение, а иллюстрации того, с чем это связано, встречались, но только иллюстрации.

Асанга (классик виджнянавады) сидел и созерцал Майтрею, тренировался, чтобы вступить в контакт с Майтреей. В конце концов ему это удалось, по традиции, потому что они совместно в соавторстве написали ряд фундаментальных трудов.

Асанга несколько раз отчаивался. Ему были видения. Он вышел, стоит человек и протирает фланелькой хрустальный монолит. Асанга говорит: «Что ты делаешь?» — «Протираю, немножко сотрется, — колечко будет». — «Вот у человека есть упорство на такую неважную цель, а у меня не хватило упорства созерцать Майтрею!.. Пойду назад». Еще что-то в другой раз было. В конце концов он вы-

шел и увидел, что лежит сука с гноящейся раной на ноге, и в ней копошатся черви. Думает: «Вот бедненькая, надо ее спасти». Стал снимать червей, стал думать: «А червям тоже кушать надо». Решил надрезать ногу и посадить червей к себе на ногу. Как только он это решил, начал снимать, эта бедная больная сука превратилась в Майтрею и воссияла перед ним.

- Где ж ты был? — спросил Асанга
- Я все время был, до тебя не достучишься.
- Не верю.
- Ну, пойдём проверим.

Майтрея сел к нему на плечи, говорит: «Пойдем в деревню». Асанга всех спрашивал: «Видите кого-нибудь рядом со мной?» Никто никого не видел, кроме одной старухи, у которой было очищенное видение. Она сказала: «Что ты несешь какую-то больную суку у себя на плечах?» ☺

И здесь в материале этой легенды оказывается, что больное животное не постепенно превращается в бодхисаттву, а вот просто.

Или единственный аналог, который у меня есть, обыденный или биолого-социальный, такой: мужчина того возраста, когда он нормально интересуется женщинами, может заметить при самонаблюдении, что у него может включиться специфически мужское отношение к соответствующим, годящимся особям женского пола, может отключиться — он их воспринимает как просто людей. Либо есть, либо нет, потому что, если есть, то может быть большой интерес, это интересная, симпатичная женщина, либо не интересная, не симпатичная женщина, а если это отключено, то это просто человек женского пола и неважно, интересна она или не интересна как женщина — этого просто нет. Значит, существует событие восприятия. Ведь, когда мужчина воспринимает женщину, он воспринимает ее специфическим образом, которое квантуется, — включается или не включается. Вот это единственный аналог, который у нас имеется, наподобие того, что здесь: либо видно, либо не видно вовсе. Вот, может быть, так. И больше ничего я не нашел. Почему-то это не обсуждается совершенно. Скорее всего потому, что у индийцев глубоко засел дискретностный стиль мышления (что-то делят, существуют предельные непреодолимые различия, и континуальности нет). Помните, с чем это связано? С тем, что первоначальный материал для грамотного мышления — это лингвистика. Понятно, что если слово «папа»,

то за звуком [п] идет [а], и никакого промежутка там просто нет. А если мы мыслим о геометрии, то у нас есть более или менее и неопределенно более или менее большие расстояния, и у нас вопрос о непрерывности очень отчетлив, как у греков. А по-индийски: этот мир — сам по себе, те миры — сами по себе. Те миры просто переносятся в сознание виджнянавадой, а почему существуют перегородки в переживании мира и нет промежуточных миров, — неизвестно.

И еще дальнейшее соображение такое. Реалисты почему-то полагают, что совершение поступка, т.е. намерения, [происходит] в одном месте (например, перебыю здесь весь город), а расплата за это намерение — в аду. А с какой стати мы умножаем сущность? Почему бы не считать, что это вообще в одном и том же мире и только различие восприятия происходит?

Д: В одно и то же время?

АВ: Нет.

Д: Человек умирает...

Ж: Может, то, что он умирает, это тоже часть — [процесса сознания]...

АВ: Да... Теории смерти здесь, в этом тексте, совсем нет. В момент смерти замирает деятельность сознания, взаимодействующего с объектами. Это всем ясно.

Логика рассмотрения тезиса

Следующий аспект логики рассмотрения, обоснованности построения текста: пробуют опору на очевидность, но виджнянавадин показал, что его позиция не противоречит очевидности. Если можно было бы быстро вывести из его убеждений, что огонь холодный, а вода сухая, то все бы и кончилось, да? Дальше [разбираются] с помощью рассуждений. И опять же он выстоял.

Следующий подход, к которому обязательно нужно прибегать, если раньше не получилось, — ссылка на соответствующий авторитетный источник. Это будет агама.

Мы имеем такого рода трехчленную конструкцию:

(1) пратьякша;

(2) анумана;

(3) агама.

Для гносеологической ситуации и ситуации спора вот эта тройка, соотносимая со средствами взаимного убеждения, важнее, чем другие наборы большего или меньшего количества достоверных средств. Ну, скажем, в подшколе виджнянавады, опирающейся на рассуждения, есть только два средства достоверного познания: пратьякша и анумана (достоверное восприятие и вывод) Т.е. я переживаю что-то и вывожу, что это — Женья.

В ньяе существуют четыре праманы, в веданте пять или шесть праман.

Ж: А какая там пятая?

АВ: Пятая такая (пример даю): смотрят ведомость в деканате и говорят: «Шевченко — это не студент». На основании этого собеседница понимает, что это — студентка. Потому что в ведомости есть только учащиеся, они делятся на студентов и студенток.

Ж: А как это называется?

АВ: Это называется артхапатти. Индийский пример такой: жирный имярек днем не ест. Собеседник понимает, что он нажирается тайком по ночам, потому что нельзя поддерживать жирность, не нажираясь. И тогда должны доказать, что это не вывод, поскольку есть структура вывода.

А вот эта структура, [пратьякша — анумана — агама], вот какого типа: это связано с телом, речью и умом:

пратьякша — тело,

анумана — ум,

агама — речь.

Мы все выходим в мир, начиная с некоторого ума, иначе это не мир, а наши дергания под влиянием электрического разряда. А дальше мы совершаем речевые действия и\или совершаем телесные действия. Значит, мы взаимодействуем с миром тремя каналами. И в соответствии с этим в философском направлении, которое антропологически больше занимается, мы видим тройку (например, три этих средства познания имеются в йоге и в санкхье). Естественно, что, обсуждая понимание или спора, мы начинаем с очевидного. Если очевидному противоречит, — непорядок, если не противоречит, — хорошо.

Допустим, мы согласились. [А, если] мы не хотим соглашаться, дальше мы выявляем с помощью рассуждений. Мы можем убедиться, [что это] с помощью рассуждений тоже выводимо, и согласиться. Если мы не соглашаемся, то мы упираемся в агаму.

Агама в смысле не конкретной привязки, а как некоторый вектор, как класс текстов, — это то, что авторитетно дошло по общей для нас с тобой традиции и в чем мы равно не сомневаемся. Значит, это будут, допустим, сутры. Для оппонента йогачарина, старого буддиста, — это просто сутры.

Ж: А школа, которая опирается только на мышление, она возникла уже во время диспута уже с не буддистами?

АВ: [В своем основном тексте] Дхармакирти поставил задачу — доказать, что Будде можно верить. Следовательно, доказательства прежде веры в Будду.

Ж: Значит, не для буддистов.

АВ: Да, значит, не для буддистов.

Ж: С Дхармакирти начинается школа вот эта?

АВ: Да, в этом смысле. Первое, что сделал Дигнага, он построил систему логики и эпистемологии для буддистов, но и навлек еще неприязненное внимание наяиков, согласно некоторой легенде. Но, прежде всего, [он это сделал] для своих буддистов. А вот Дхармакирти решил это на всем поле индийской философии так сделать.

“Вимшатика” [продолжение]

Согласованность позиции виджнянавады со Словом Будды

Вот агама и он (оппонент) говорит:

Будда высказывался в сутрах так, что ты должен признать, что ты не прав.

И в частности, если бы был только акт сознавания, а, следовательно, образ — это чистая кажимость, это [лишь] часть акта моего сознания, то Будда бы не вводил в абхидхармистской теории такой пассаж: «Под влиянием таких факторов, как зримый образ и акт зрения, воз-

никает выбор зрительного поля, на основании этого происходит экзистенциальная оценка (например, приятное или неприятное) и дальше осмысление». А Будда это говорил, следовательно, зримый образ есть на самом деле.

Зримый образ составлен, согласно Абхидхарме, из первичных атомов (земли, воды, огня и ветра) и вторичных атомов. Специфика приводит к цвету.

Ж: А деление на махабхуты существует параллельно с дхармами, или в каком отношении вообще существует?

АВ: Махабхуты — это дхармы. Это некоторый подкласс дхарм. Есть три разные теории, сейчас я не буду говорить, в чем они отличаются. Первое: есть махабхуты, т.е. земля, вода, огонь, ветер, которые связаны, по крайней мере, с осязанием, а иногда не только с осязанием. Далее, если мы считаем, что это связано только с осязанием и это атомарно (допустим, какие-то атомы срабатывают у меня в органах осязания и, соответственно, осязаемого, благодаря чему я чувствую препятствие стола), то спрашивается, как быть со зрением? Зримое, например оранжевый цвет или черный цвет, — это дхарма, которая находится при некотором наборе первичных дхарм первостихий. Или дхарма, допустим, кислого вкуса — это вторичная вкусовая дхарма, но, тем не менее, дхарма (потому что кислое ни с чем не спутаешь), которая находится при каком-то основании четырех первостихий.

Ж: В итоге все равно все под эти махабхуты как-то подвязывается.

АВ: Да.

Ж: Интересно, как?

АВ: Есть несколько вариантов. Один вариант реалистический, о котором я уже сказал: на самом деле есть махабхуты — земля, вода, огонь, воздух. Это атомы, они сами по себе сложные, а, кроме того, к ним еще пристраиваются, прилипают атомы, например, цвета. Но честно говоря, это неубедительно. И [существует] совершенно противоположное утверждение в духе виджнянавады, которое мы встречаем в другом трактате. [Утверждение] такое: земля, вода, огонь и воздух — это чистые конструкции ума, а то, что бывает на самом деле, — это, например, синее, красное, желтое, или кислое, соленое, прочее, или, например, твердое, тяжелое и т.д., а дальше ум конструирует это в виде махабхут. Махабхуты вторичны, а чувственные качества, осязаемое и прочее, — первичны. Эта точка зрения лучше всего представлена

в трактате Харивармана [«Сатьясиддхи пастра», «Рассуждение о постижении истины»]. Он вообще-то саутрантик, а китайцы считают [его трактат] одним из вариантов мадхьямаки. И, честно говоря, похоже. Вот [его труд] есть во вторичном переводе с китайского на санскрит и в переводе с китайского на английский. Если Абхидхарму принимать всерьез, то точка зрения Харивармана мне кажется наилучшей.

Вот напомним, что было сказано:

Будда говорил [про это], поэтому [это есть] на самом деле.

[Ответ Васубандху]:

Подразумевание существования зримого образа или звука у Будды в речах произошло не потому, что так на самом деле, а с учетом воспринимаящей склонности некоторых адресатов.

Ж: Т.е. это была упая?

АВ: Это высказывание принадлежит к классу нейартхи.

Ж: Но нейартха разве не может быть как раз упаяей?

АВ: Упая — это в смысле деятельности, а в смысле текста — это нейартха, это предмет, который еще выводить надо.

Ж: Т.е. это и упая и нейартха.

АВ: Да.

Европейская модель такая. Психиатр поддерживает лечение от белой горячки и говорит: «Эти черти вам теперь меньше угрожают». Он не признает тем самым реального существования чертей.

(...)

АВ: Со стороны виджнянавадина обязанность показать, что это не подрыв традиции Будды, что мы нормально с этим можем согласовывать все. Потому что бывают случаи посерьезней. Например, в мадхьямаке или в некоторых сутрах, на которые опираются мадхьямики, встречаем утверждение: «С того момента, как Будда достиг Пробуждения, и до того момента, как он ушел в нирвану, он не произнес ни звука». Или, что Будда никогда, никого, ничему не учил. Как же так? Ну вот они должны это объяснить. Они это объясняют.

Ж: Там красиво. Сознание у него было, как зеркало, и каждый в нем видел...

АВ: Это можно объяснить. Ты можешь быть буддистом и при этом соглашаться, что Будда никогда ничего не проповедовал.

Кому нужно пояснение этого? Давайте поясню.

Идет потрясающая красавица, — мужики гурьбой. И утверждается, она никогда никого не соблазнила, она никогда не кокетничала. Красивая такая, что удержаться невозможно, и все идут за ней как зачарованные. Нормальный тезис? Нормальный тезис. Здесь то же самое. Присутствие Будды в мире производит впечатление, что он чему-то учит, а на самом деле живет он так просто.

Ж: В красавице существенно то, что она проявляет себя такой, для этого необязательно что-то говорить. А Будда не просто есть, Будда Учением наставляет.

АВ: Пожилой коллега мне рассказывал, он ехал с феноменальной красавицей когда-то в трамвае. Сейчас можно поискать фотографии поразительных красавиц, хотя нужно сказать, что зримое присутствие их действует значительно сильнее, чем фотография. Все на нее смотрели. Он случайно с ней вышел и спросил: «Слушайте, тяжело быть красивой?» Она говорит: «Ой, не говорите». ☺

[Для] контраргумента мы (виджнянавадины) выискиваем в речах Будды то, что и собеседник признает условным выражением. Например, Будда сказал: «Есть самородные существа». Бывают существа, рождающиеся от явлений природы, от родителей разным способом, и бывают самородные. Самородные существа — это те, которые появляются, во-первых, в аду, во-вторых, в верхних мирах Небес (без папы с мамой). Он это говорил. Каков смысл этого, если буквально полагать, что есть существа — раз, и еще самородные — два? Но Будда говорил, что существ нет, что это условный термин, — это все знают. Он воспользовался этим выражением для того, чтобы сообщить вот что: в тех случаях, когда нельзя предположить, что поток сознания претворился через рождение в яйце, через рождение через утробу, через рождение в сырости (как они полагали), все равно это не пресечение, а все равно появляется некое новое существование вот таким особым образом. Вот для этого это сказано.

Именно поэтому, когда говорится: в зависимости от образа и акта зрения возникает зрительное сознание, — то у этого [высказывания] есть назначение.

Попробуйте предугадать, что [оппоненту] нужно спросить. Достаточно вошел в рациональный способ рассуждения в данной культуре, когда начинаются с тобой такие события: читаешь что-то, возникает вопрос, читаешь следующую строчку, — этот вопрос в тексте по смыслу. Это хорошо!

[Вопрос оппонента такой]:

А какой подтекст в твоём случае?

[Т.е. оппонент уже готов признать, что] Будда говорил, что есть образ, не потому, что есть образ, а с намерением обучить кое-кого. Спрашивается, что же он (если мы снимем эти специальные средства) имел в виду?

Ответ такой:

Есть семя, т.е. созревший след прошлой деятельности сознания, из которого появляется сознание, и есть то, что являет это сознание. Эти два аспекта Будда назвал двумя источниками — один из них зрение, а другой из них — образ.

Созревшее семя прорастает, и это прорастание является мне в виде, например, вашего черного пиджака. Я впадаю в иллюзию, согласно которой акт зрения — мой, а пиджак — не мой. А на самом деле — это два аспекта созревания моего сознания. Вот что имел в виду Будда на самом деле. Это два источника акта сознания. Все — внутри.

Ж: Это больше всего мне в виджнянаваде понравилось. Введение этих двух категорий, что и то и то — на самом деле. Здорово.

Преимущество виджнянавады

АВ: Следующий вопрос [оппонента]:

А прок есть в том, чтобы считать, что это сказано с этой целью? Такая трактовка лучше той, которую я исповедую?

Ж: Но это уже пошел дискурс о том, кто лучше слова Будды понимает.

АВ: Да, конечно.

Ответ такой:

Лучше, потому что в моем виджнянавадинском духе это ближе к главному намерению Будды (который ты тоже осознаешь) — довести до сознания всех, что существа субстанционального нет.

Что он имеет в виду? Обычный человек говорит: «Я захотел увидеть Женин пиджак и увидел Женин пиджак». Ничего подобного! Что [значит] «захотел»? А захотел я увидеть вместо этого синюю кофту на вас и не могу. Утверждается, что никакого субъекта, хозяина — нет, а есть событие сознания, которое расщепляется для человека, находящегося в иллюзии, что это «я», а это не «я», на две такие части.

Ж: Они теряют один важный момент, они упускают, что то, что говорил Будда, — это методология. То, что он излагал, одними должно было восприниматься — так, а другими — по-другому. Иногда он говорил противоречивые вещи разным людям, а иногда можно было сказать одно и то же группе людей — при этом каждый поймет по-своему, так, как Будда планировал. А они как будто на это не рассчитывали. Оба находятся в одной из теоретических позиций...

АВ: Это правда. Я даже обобщу это. Допустим, аргументация полностью прошла, очень трудно понять, имеются ли вне самого Будды критерии, чтобы разобраться во всех текстах, от него оставшихся, и сказать, что это он сказал так, потому что это на самом деле, а это он сказал так в расчете на кого-то.

Д: В Европе говорят: эти слова правильно надо понимать так. А они говорят: эти слова практично, удобно понимать вот так.

АВ: Да.

Д: Но это же помешательство какое-то! Мало ли что и как удобно понимать...

АВ: Покуда эта аргументация «работает» с серьезными людьми, это означает, что в каждом поколении есть люди, которые достигают полного успеха в незаочном постижении. Они становятся Буддами или архатами и говорят: «Все так! Рассказать не могу, потому что ты все равно не поймешь, но все точно так». А если это заочно, то это уже получается охота за мамонтами, хотя мамонтов убили давным-давно. Немедленно это будет пустословием, как только традиция успеха прервалась.

Лекция тринадцатая

“Тримшика”

Не интересуется буддизмом самим по себе. Интересуется либо для усвоения, либо для критики.

«Вимпатика» — полемическая

«Тримшика» — «догматическая»

Тримшика — основа пространного сочинения, которое на китайском составит Сюань Цзан.

В «Тримшике» дается и разворачивается теория алая-виджняны.

В Абхидхарме — бытие некоторого меня (пять скандх). Виджняна — строго альтернативный акт выбора одного из объектов. Мановиджняна — ...

До того, как мы различаем видимое, слышимое.

Внешний или внутренний источник содержания — его отслеживать в то время, пока он возникает, труднее, чем переключаться со слуха на нюх и т.д. Это опасно, так как можно запутаться — принять внутреннее за внешнее.

Вопрос: а где была карма, пока она не созрела, но уже совершена? Мы не можем проверить, отложилась ли она, пока она в следующей жизни созревает.

Абхидхарма: бытие кармы приписывается рупа-скандхе.

Рупа-скандха:

1-5 — 5 индрий;

6-10 — 5 объектов (артха);

11 — авиджняпти рупа, неинформирующая рупа. Именно в ней хранится карма. Она есть поток. С психикой (читта) это не связано, это рупа.

Это старая теория, довиджнянавадинская.

Если мы не сомневаемся в системе (5 скандх), а интерпретация Абхидхармы не устраивает...

Ведана — переживание: приятно, неприятно, нейтрально.

Санджня — актуальное содержательное предметное сознание.

Санскара — (по-европейски бы точно отнесли сюда [карму]) — скрытые, в том числе, бессознательные побуждения. Но! европейское понятие сознания связано с логосом, с разумным использованием языка. Бессознательное — ... Логос — специфическое пользование речевой способностью. Фрейд: логос кое-что отбрасывает, метод свободных ассоциаций. То, что добавляется к логосу, — бессознательное. Логос — сознательное. Объективация — логос.

Бессознательное, по-индийски, — вскрываемо.

В Европе в психоанализе [бессознательное] вскрывать тоже можно, но только при помощи психоаналитика. Йогин бы не открыл сам свое бессознательное, следовательно, рупа-скандха не подходит, остается виджняна-скандха.

Почему сомнение в том, что это карма в рупа-скандхе. Должны быть атомарности этой авиджняпти-рупы. По Абхидхарме дхармы — не пустые, а в Махаяне не согласны, что атомарные элементы существуют на самом деле, по Махаяне — это не так.

Йогачара — нет ничего отдельного от психики, следовательно, рупа-скандхи нет самой по себе, следовательно, надо копать глубже — в виджняну, так как больше некуда.

Объекты того, о чем говорят как об атманах или о дхармах.

Атман и дхарма — это метафоры, а на самом деле три типа виджняны:

(1) випака — созревание — кармический слой — алая-виджняна;

(2) манана — думание;

(3) вишасья виджняпти — данность мне объектной сферы: слуховая виджняна — звук и т.д.

Алая-виджняна — она неосознаваема. Мы не осознаем, как оно присваивается, как оно хранится.

То, что о себе человек не знает, — это алая-виджняна.

В европейском бессознательном также есть то, что было вытеснено из сознания. А в алая-виджняне — то, что никогда не было в сознании, что всегда не осознавалось.

Алая-виджняна сопровождается пятеркой дхарм:

- (1) спарша — соприкосновение ;
- (2) манаскара — первичное внимание;
- (3) ведана;
- (4) четана — мотивация (радикальность);
- (5) санджня — актуальное сознание.

Механизм алая-виджняны не осознается, но он в этих случаях активизируется.

Манана — по термину Абхидхармы — манас. Манас, по Абхидхарме, введен чисто для красоты.

Манас... Содержание припоминаемое. Направление внимания на мои умственные процессы — мановиджняна. Манас — событие чувственного внимания в прошлый момент (видели Аню, а теперь представляем).

Усмотрение себя, ослепление собою, гордость собою, нежность к себе, — все это манас (клиштаманас).

Лекция четырнадцатая

- Суперсимметрия в мандале
- Манас и мановиджняна
- Четыре клеши, связанные с манасом
- Как философия становится йогой: снятие объективации
- Как происходит развертывание опыта без реальных объектов
- Отсутствие манаса
- Виджняна, читта и чайтта в старой Абхидхарме и в виджнянаваде
- Обоснование введения понятия алая-виджняна

Суперсимметрия в мандале

Ко мне на днях привели молодого математика, который и в индологии кое-что понимает. Очень талантливый, настоящий математик. У академика Сухаревича работает в Москве. Он еще занимается всяким современным театром, постановки устраивает. Он в высшей степени талантливый человек. Он всерьез принимает темы, которыми я занимаюсь, правда на индуистском материале он их знает частично. И вот с ним можно будет делать очень передовые вещи. Я ему задал вопрос, который я не мог разрешить больше 10 лет, у меня просто не было формализма для понимания сути. Вот в структуре, которую вы, в принципе, знаете — [это] абхидхармистская мандала (две пары и центр), — существует такая странная особенность, которую я не мог никак уразуметь: центр и низ в отдельных случаях можно поменять местами — они находятся в некотором выделенном взаимном соотношении.

Приведу 2-3 примера.

(1) Мы выясняем такую штуку (я это делаю на курсе для религиоведов-магистрантов, и, если у нас будет что-нибудь по Ваджраяне, я это иначе расскажу): вот есть у нас, во-первых, пять направлений (перед, зад, право, лево, центр), и, [во-вторых], есть у нас пять органов чувств (зрение, слух, обоняние, вкус, осязание). Задается странный вопрос, на который нет никакой логической возможности ответить, можно ответить только прямо, неизвестно откуда: давайте-ка соотнесем пять органов чувств с пятью направлениями. Ну и первый вопрос такой: «Спереди что?» Всем понятно, что спереди — зрение. А дальше, когда мы спрашиваем: «Что в центре?», — то два ответа бывают. Можно сказать, что в центре — осязание, а можно сказать, что в центре — слух.

Ж: Ушки-то по бокам вообще-то. ☺

АВ: Это рассуждение. А я говорю, что ответить на этот вопрос можно только без всяких рассуждений — неизвестно откуда. Это такого сорта вещи, как, например, ставят гипертонику датчики давления, выводят это в виде некоторого отражения на экране и показывают, какая будет фигура, когда будет маленькое давление. И говорят: «Пожалуйста, измени эту картинку на экране». Спрашивает: «Как?» — «А как хочешь». Человек меняет, и давление падает.

Вот такого же рода вопрос задают. Неизвестно, как мы это можем делать. Так вот в канонических мандалах, если в центре — осязание, то сзади — слух; если в центре — слух, то сзади — осязание.

Или другой пример.

(2) Когда скандхи превращаются в Будд пяти семейств, когда это не скандхи, а тантрическая мандала, то в одном из этих мест, [в центре или снизу], находится Будда Вайрочана, а [в другом] — Будда Акшобхья. Один из них белый и сияет синим — это Акшобхья, а другой из них синий и сияет белым — это Вайрочана. Т.е. преобразование такого рода ($x \rightarrow 1/x$): переворачиваем пространство наизнанку, внутреннее и внешнее, меняем их местами.

Ж: Вайрочана был в йогатантрах в центре, а вот уже в йогинитантрах стал Акшобхья.

АВ: Один из них соответствует виджняне, а другой — рупе. В этом смысле, можно сказать, чуть-чуть огрубляя для наглядности, что может быть мандала с материалистическим центром и со спиритуали-

стическим центром. Либо рупа в центре, либо виджняна в центре. И еще всякие такие вещи есть.

И вот я ничего не мог с этим сделать, [хотя] мне понятно очень многое в том, каков математический формализм мандал. [Я спросил этого математика:] «Что это?» — «А это суперсимметрия», — этот Роман сразу говорит. Я посмотрел, что такое суперсимметрия, я этой математической конструкции не знал. Наверное, это так. Это фундаментальная вещь. Дальше я уже абсолютно уверен наперед, что можно получить предельно фундаментальные результаты. Наперед могу сказать следующее (*наверняка это так*): *одна и та же фундаментальная математическая конструкция, хорошо уже расписанная, отлично расписанная людьми, которые смотрят в свой разум и называются математиками, применима и к фундаментальной физике, т.е. внешнему миру, и к фундаментальнейшим структурам сознания, т.е. внутреннему миру.* В индийской традиции занимались технологическим развитием внутреннего мира, а в европейской — внешнего мира. [Они] приходят к одним и тем же структурам, — мы можем сшить эти две традиции знания. Оказалось, [что] просто одно и то же получается. При этом наперед ясно, что многое из того, что кажется байками, — либо просто правда, либо правда не просто, а в смысле адекватнейшего описания опыта сознания.

Ж: А по физике, что это меняется центр и...

АВ: Суперсимметрия — это.... Извините, математику вы эту не учили, будут пустые слова. Здесь используются группы симметрий, образованные системами корней. Это то самое, что применяется в качестве важного аппарата для самой фундаментальной физики, в частности для понимания того, почему столько-то частиц, например, бозонов, фермионов и прочих и как они вступают во взаимодействия (три фундаментальных взаимодействия у нас известны: слабое, электромагнитное и сильное). Сейчас теоретическая задача была в том, чтобы подсоединить туда гравитацию, в связи с этим ввели гравитацию [как] четвертое фундаментальное взаимодействие. Вот когда будет четыре, тогда можно будет вводить суперсимметрию. Я думаю, что появляется это [...], потому что это некоторая структура сознания, как нематериального, находится в дуальном отношении с предельно материальным, т.е. с гравитацией.

Это был для меня тупик лет 12, я ничего не мог сделать, не знал этой структуры. У меня старый школьный друг математик, но он

тоже не мог мне конкретно подсказать, потому что ему не больно интересны мои вещи.

Манас и мановиджняна

Мы с вами остановились на манасе.

Пару слов о старой конструкции манаса. В старой Абхидхарме было так. Мы довольно просто, естественно понимаем начальные такты процесса осмысления [того, что исходит] из внешнего мира. Например, есть событие звука, есть событие действия органа слуха, есть подключение к этому виджняны, т.е. выбор соответствующей области, и далее происходит перевод из виджняны, переход от области чувственной к области обобщенной, этот акт называется мановиджняной. Я это иллюстрировал так: стукнул кто-то внезапно громко стулом, и после того, как вы заметили то, что было? вашим слухом, было еще некоторое последующее событие, которое тоже возможно заметить, при том, что уже наступила в этом отношении тишина. Вот если этого манаса нет ([это к вопросу о том], зачем этот манас вводится еще и теоретически), то нам вообще невозможно понять, каким образом происходит такого рода осмысление: «это человек сказал». Я, например, не вижу этого человека, только слышу этого человека и, тем не менее, понимаю, что это человек сказал. Понимание того, в каком он настроении и прочее, и смыслы слов — это более развернутые отражения, но первично я соединяю с мыслимым содержанием («вот такой-то мой знакомый») то, что было только что слышимым. Невозможно слышимое соединить с мыслимым. Оно должно тоже стать мыслимым. Всякое утверждение такого рода (которое оправдывается в обычном опыте): этот человек выглядит так-то и голос его звучит так-то, — является актом мышления, конечно, потому что на самом деле в каждый момент, согласно старой теории, мы имеем фокус внимания — виджняну, обращенную только либо на зрение, и тогда мы не слышим его речей, либо — на слухание, и тогда мы не видим его. А когда мы говорим, что «человек идет и говорит хриплым голосом», хотя я обыденно приписываю это своему наблюдению чувственности, в теории я должен признать, что это результат моей мысли, и, следовательно, все чувственные данные должны быть пе-

реведены в форму мысли. Вот это первое назначение манаса и мановиджняны.

И второй аспект такой. Манасом называется событие деятельности сознания в момент $t-1$. В момент, когда вы слышите звук, у вас есть слуховая виджняна. В следующий момент то, что уже перестало быть слышно, становится манасом, как вот в этом, [описанном выше], случае. Я это описал, смотря с другой стороны — не спереди назад, а сзади наперед, но это одно и то же. Сначала что-то является только чувственным, а когда оно только что перестало быть, оно называется манасом.

Еще существует чистая мановиджняна в таком смысле, как: я могу о чем-то думать, у меня есть объект мысли (например, я думаю о том, сколько будет 7×8). «Сколько будет 7×8 » — мыслимые объекты — называемые словом «дхармы», некоторые содержания сознания. Мановиджняна, как всякая виджняна, выбирает какую-то из областей. Допустим, слуховая выбирает звук, а эта [мановиджняна] выбирает штуки, о которых можно думать. И дальше задается вопрос, скажем так, наивный: «А каков тот орган, который выбирает, который функционирует и к чему может подсоединиться мановиджняна?» Если у меня был орган слуха, который слышал звук, и к этому подсоединилась слуховая виджняна, то здесь у меня мановиджняна (вот я думаю о чем-то), у меня есть объект (например, некоторый арифметический вопрос), и каков орган? Ответ: орган — это манас. Это чисто системная конструкция — не утверждается, что этот манас есть на самом деле.

Ж: Манас и мановиджняна — это разные вещи?

АВ: Это разные вещи в теории для общности описания, как честно пишет Васубандху. Но, если подходить к картине не системно-теоретически, а так, как старые абхидхармисты мыслят свой объект, то получается не так. Получается следующим образом: у меня есть некоторый объект (например, произведение 7×8) и есть просто мановиджняна, которая на это направлена. Здесь оказывается, что обращение с умственными содержаниями изнутри устроено не так, как обращение с внешним, потому что с внешним у нас есть еще орган, а здесь примысливается квазиорган.

Ж: Т.е. квазиорган — это мановиджняна?

АВ: Нет, это манас. Мановиджняна — это просто выбор. Во мне произошел выбор обратить внимание на мысли, а не на звуки,

например. Это виджняна как выбор. А мы домысливаем орган, и тогда получается очень складно.

Ж: У нас орган зрения — это наши глаза, например ...

АВ: Акт работы зрения. А шестой орган — это манас.

Ж: ...да-да, а мановиджняна соединяет уже то, что у нас было изначально... просто иногда получается, что манас одновременно выполняет две функции...

АВ: Значит, (1), что делает [манас ?]: из любого в числе пяти (зрение и слух и т.д.) [переводит] в мыслимое, а (2) — [когда] уже есть мыслимое... Это нельзя назвать строго, что здесь две функции. Это два разных случая.

Один случай такой. Я пробудился от растерянности звуком, и сперва это будет слуховая виджняна, а потом будет мановиджняна, и, только пройдя через мановиджняну, это может быть понято как, например: «я слышал крик петуха».

Второе — и так [уже] есть мыслимое. Чувственное у нас следующее событие: допустим, у нас глаз, есть сияние, они соединяются (глаз видит сияние), на это обращается зрительная виджняна, она подключается к этому, совокупность этих трех называется соприкосновением (контактом), и дальше может развернуться процесс опознания или еще что хочешь.

Ж: Вот процесс опознания соединяет вот это наше видение чего-то, наше слышание чего-то — это уже мановиджняна — это уже мыслимое...

АВ: Всякие суждения (например, человек, которого я вижу, сказал мне: «Добрый день») — это не воспринимаемые вещи, это все — мысли.

Ж: То, что мы его увидели, то, что мы его услышали, — это вместе — этим занимается мановиджняна. А по отдельности — то, что мы его увидели, и то, что мы услышали, — это виджняна.

АВ: Это чувственная виджняна.

Ж: И отдельно существует манас, объектом которого является не человек, которого мы видим, а объект — наши мысли, вот тут вот манас.

АВ: Это вы говорили о переходе от чувственной виджняны к мыслимой.

А теперь поговорим о другом.

Возьмите такой случай (у меня это бывает несколько чаще, поскольку я гораздо старше, у вас тоже может быть): вам совершенно ясно

и понятно, что вы хотите сказать, но вам случайно не идет на ум конкретное слово. Слово — это, конечно, некоторая речь, хотя и беззвучная, все равно она связана со слухом, вы слышите свои слова, когда говорите, только что тембра у вас нет. Когда вы сами произносите себе слова, они бестембровые, в отличие от моих слов и слов других людей, но все-таки они чувственные. А вот когда вы направлены на некоторое слово, которое вам еще не удалось, это наглядный пример того, что ум мой на что-то направлен. Мановиджняна из моего за-гашника что-то выбирает, но еще не удалось этого сделать. И вот такого рода процесс мы описываем так: вот есть некоторые дхармы — например, значения слов (значение слова — это чистая дхарма, слово ни с чем не спутаешь), на это все направлена мановиджняна, и в теории добавляют еще манас, который это выбирает. Тогда получается такая же трехчленная конструкция в теории. А на самом деле, как мы это описываем? Мы просто своим манасом и мановиджняной — никакого резона их различать нет — тычемся в это слово, которого еще нет (это вот дхарма). Когда она его вытащила, оно, может быть, будет еще слуховой дхармой, слышимой, потому что я услышу, допустим, какое-нибудь редкое слово...

Д: Извините, а пример 6×8 , как это происходит?

Ж: Можно, я попробую объяснить, как я понял?

АВ: Давайте.

Ж: Ну со знаком умножения — не знаю, но, по крайней мере, с 6 и 8 — точно можно. Сначала на 6 [направляется] мановиджняна, на 8 — мановиджняна, потом осталось от них что-то типа отголоска, и вот знак умножения уже с этими вот объектами 6 и 8 — ими занимается уже манас. Вот так, да?

АВ: Ну, может, и так. Для самонаблюдения проще так.

Самка тигра называется ... тигрица.

Самка волка называется ... волчица.

Самка лиса называется ... лисица.

Самка лося называется ...

Ж: Лосиха.

АВ: Вот вы выбрали. Я вам создал некоторую небольшую инерцию, из-за этого вы могли отследить, что вы выбрали эту лосиху.

Вот это и был акт манаса. Вот акт манаса направлен на ту дхарму («лосиха»), которую вы вытащили.

Ж: А до этого [выбор] — лосиха или лосица? ☺ Вот это мановиджняна была?

АВ: Вероятно, да.

Такова была старая конструкция. А теперь у нас в виджнянаваде другая [конструкция].

У нас есть:

(1) алайя-виджняна;

(2) манас;

(3) шесть виджнян прочих (начиная со зрительной и кончая мановиджняной).

Манас посредствует и взаимодействует и с теми, и с другими. Манас отвечает за то, что у нас есть иллюзия внешнего мира. Существуют подшколы в виджнянаваде, которые расходятся в понимании того, имеется ли манас у человека, который прошел по Пути до конца (но это уже достаточно тонкий вопрос). Есть люди, утверждающие, что манаса вообще нет, он уничтожается (это точка зрения Стхирамати). И есть другая точка зрения (Дхармапалы), что сохраняется так называемый чистый манас. И иногда его вводят в виде 9-ой виджняны, но это редкий вариант.

Утверждение о том, что в результате освобождения манаса [больше] нет, впервые разработано в виджнянаваде, и именно оно лежит в основе соответствующего утверждения в веданте. Если вы почитаете что-нибудь про индуистских святых, вы увидите, что [там говорится], что у него ум уничтожен. Имеется в виду уничтожение манаса, потому что этот человек с уничтоженным умом, если с ним пообщаешься, очень умный, знаете ли. ☺ Очень умный, но манаса у него, по теоретическим утверждениям, нет.

Четыре клеши, связанные с манасом

Теперь свойства манаса. То, что обязательно соединено с манасом, — это четыре клеши, специфически связанные со «мною». Они таковы:

1. Атмамоха — заблуждение, дурь или бред относительно себя. В психиатрическом смысле так и хочется созоровать и сказать: «бред хозяина». ☺ В этом смысле самый яркий вариант атмамохи — это утверждение некоторых пациентов: «Я — Гитлер (Наполеон)».

2. Атмадришти — усмотрение самого себя, усмотрение хозяина: мне понятно, что я есть. Есть у меня такое воззрение, что я есть.

3. Атмаманас — в обыденном смысле это можно перевести (вульгарно совсем) как самомнение. На самом деле это некоторая гордость самим собой: «Вот он я!»

4. Атмаснеха — нежность к себе.

Д: Можно еще раз про первое?

АВ:

(1) Атмамоха — это то же самое, что авидья. Это иллюзия, разделение на себя и не-себя. Конкретная моха — не то. Она лучше всего проявляется в реакции человека, которому говорят дело, а он не внемлет. «Не кури!» — говоришь человеку, который, например, кашляет от бронхита. [Его реакция:] «А!» [в смысле: «Да ну!»] — вот это моха. А атмамоха — это более фундаментальная вещь, она есть у сколь угодно умного. Она — авидья, потому что связана с различением себя и не-себя. Или иначе можно сказать: это неусмотрение неатмановости, безатмановости.

(2) Атмадришти. Исходя из того, что на самом деле я (и каждый из нас) есть процесс пяти скандх, мы знаем, что атмана нет, — увидеть нечего. А атмадришти следующая штука: люди, в зависимости от своего фундаментального психологического типа, живут в таких вариантах мира:

— я емь мыслящее сознание, обитающее в теле;

или

— я есть чувствующее тело, обладающее сознанием и мыслями.

Разные варианты. Большинство людей не в состоянии даже воспринять с первого раза такого рода выбор, который предлагают: «Вот ты как себя переживаешь?» Так, сяк и еще несколько вариантов. На самом деле они все перечислимы, потому что скандхи перечислимы. Но косвенным образом, если это предложить каким-нибудь психологам,

мы можем очень точно понять, как человек переживает самого себя. Например, есть люди, которые переживают так: «я есмь сознание, которое заключено в теле». А другой вариант: «я есмь сознание, которое обладает телом», — другое убеждение, да? Или: «я есмь сознание, которое заключено в теле и которое обладает чувствами». Или: «я есмь чувства, которые обладают мыслями и которые находятся в теле». Еще разные варианты. Вот все эти варианты, их совокупность, называется атмадришти, усмотрение себя. Усмотрение бывает так конкретизировано: из того, что по теории буддийской полагается правильным описанием человека — это пять скандх, — берется что-то из четырех скандх и считается, что это я и есть, а остальное находится в одном из таких отношений:

либо я этим обладаю,

либо я в этом нахожусь,

либо во мне это находится.

Допустим, я есмь предметное сознание, т.е. атман есть санджня, он обладает санскарами и он находится в рупе. На трансцендентальном уровне сансарного самоопределения человека имеется около двух десятков таких вот вариантов самоопределения — это называется атмадришти.

Что здесь не правильно? Даю иллюстрацию. Компьютерный экран разделен на три части: вертикальная полоса и правая, левая полосы. Допустим, плывут следующие вещи: большие или маленькие, синие, красные или желтые, а также треугольники, круги или квадраты. Сперва проплывает синий треугольник маленький и вышел такой же. Мы говорим: «Ясно, что он был закрыт средней полосой». Дальше проплывает синий треугольник маленький, выплыл синий треугольник большой. Мы говорим: «Раздулся по дороге». Выплыл другой треугольник — желтенький. [Мы говорим]: «Перекрасился по дороге». Выплыл маленький [синий], но, например, круг. [Говорим]: «Раздулся, углы сжались» и т.д. [В этом примере] у нас есть не пять как скандх, а три: несколько форм, несколько цветов и несколько размеров. Посадили мы множество людей, и они в зависимости от своих трансцендентальных склонностей, т.е. от биджей алаявиджняны, выдвигают следующие убеждения, которые у них спонтанно складываются:

1. Первый — формалист. Он говорит: «Перекрашиваются и раздуваются треугольники, квадраты и круги».

2. Другой — цветист — говорит: «Есть цвета, которые либо распространяются, либо съеживаются и обретают разные контуры».

3. Третий говорит: «Самое главное — размер, а на размер могут накладываться разные формы и разные цвета».

Вот все это полный догматизм, потому что мы с вами сами понимаем, что происходит на самом деле: программист написал программу, и есть взаимная обусловленность этого и того, что на дисплее. Вот это есть реальный образ того, что происходит со скандхами. А мы, когда воспринимаем, не видим суть вещей, обязательно склоняемся к одной из интерпретаций. Скажем, я бы, наверно, склонился к форме. Вполне возможно, что кто-то бы склонился к цвету или размеру. Вот это и есть атмадришти. Утверждение такое: невозможно вообще считать, что есть атман, не имея некоторой конкретизации, хотя, может быть, никогда и не потрудившись ее оформить. Ты обязательно о себе думаешь как-то так, например, что «я — живое тело», или еще как-то.

(3) Атмаманас — некоторое возвышение, горделивость мысли по поводу того, что есть атман.

(4) Атмаснеха — это уже окончание данного воспроизводящего сложного процесса в таком смысле, у сознания манас изначально сформировал некоторый образ этого атмана, и он этот образ обязательно любит. Чтобы было яснее, какие вещи за этим стоят, предлагаю такой опыт. Вообразите, вас соблазняют следующим: возьмите все свойства, которые у вас есть, любые (вот вы характеризуете себя такими-то и таким-то свойствами), [и вам говорят]: «У вас будет все гораздо лучше, чем сейчас есть, но вы должны поступиться одним — вы должны перестать быть самим собой». На самом деле, это полная ерунда, потому что никакого «самого себя» нет, но обычному человеку предложи это («у вас будет лучше ум и т.д., все будет лучше гораздо»), он скажет: «Нет, ни за что! Хочу быть самим собой».

Чему мы должны приписать факт этого сопротивления? Человек полуосознает, что, если все будет лучше, в том числе будет лучше то, что у него настолько плохо развито, что он даже не замечает функционирования и наличия этого. А когда это будет, его картина самого

себя радикально изменится. Пусть он со всех объективных или абсолютных позиций будет значительно лучше, он хочет на самом деле сохранять себя, т.е. как свои недостатки. Если какой-нибудь там ученый полуторастолетней давности говорит: «Я есть мысль», — то это означает, что изо рта у него может вонять — это ничего, [ведь] «я есмь мысль»; он может быть безобразно жирным — и это ничего — «я есмь мысль». А если ничего этого не будет, то он вообще перестанет быть таким. Так что удержание самого себя (атмаманас) следует из атмадришти.

Как философия становится йогой: снятие объективации

Ж: У меня вопрос, связанный с тем, что мы говорили на «Раннем буддизме», когда говорили о двух путях достижения Освобождения — либо путем йоги, либо путем философии. Йогачара — это как раз «делание йоги», да? Не могли бы вы про это рассказать. Как изучение этой философии в йогу превращается? Ведь даже исследователи соглашаются, что, если читать эти тексты, это работает.

АВ: Это работает благодаря тому, что не вырабатывается железной установки на объективацию любого содержания как на наилучший способ обращения с содержанием. Мы можем много интересного познать, в том числе о человеке и даже о самом себе, по-европейски, но это о самом себе некотором прошлом, которого я объективировал. Мне кажется, ключ единственный — это то, что назвал Будда (все остальное можно вывести из него), то, что он объяснил в «Брахмаджала сутре». Повторю интерпретацию этого. *Мышление может все, кроме схватывания своей собственной деятельности, когда оно вот сейчас работает. Если понимать это ограничение мышления, то происходит следующее: ты читаешь умные тексты и, если их объективированное содержание тебе действительно подходит (т.е. ты продумал, что это все безупречно, по твоей мысли), то ты тогда можешь снимать объективацию и совершать акт, который можно назвать по-европейски рефлексией в реальном масштабе времени.*

Ж: После того, как мы это объективировали сначала, это содержание поняли... Как объективация снимается? А, понял! За счет того, что мы поняли содержание.

АВ: Хороший образ этого — то же самое памятование о теле. Вот этот образ [?] я не могу объективировать — у меня мощи сознания не хватает. Я могу объективировать только целостный образ — [например], дергание рукой вперед. Вот если я сделаю, например, вот так [А.В. поднял руку, держа ладонь от себя], я могу, не отвлекаясь, следить вниманием. Внимание у меня становится процессом, в отличие от внимания, фиксирующего некоторый автономный акт двигательных нейронов. Теперь я говорю: *это образ того, что нужно проделать при переходе от правильного теоретического понимания к надтеоретическому пониманию, так сказать, к экзистенциальному пониманию. Нужно то, что описано здесь теоретически, пронаблюдать у себя, пользуясь памятью этой теоретической конструкции.* Как раз этот же результат, это достижение приписывается даже в старой школе Будде в ночь Просветления. Что он тогда сделал? Он разворачивал теоретическую конструкцию, задавая вопросы: «Отчего бывает старость и смерть? От рождения. Рождение — от бывания», — и так дальше. Вот так он и пятился до конца. Потом он задал вопросы обратно (это тоже объективирующий ход мысли): «Как быть, чтобы не было рождения? Нужно, чтобы не было бывания». И на этом фоне он, во-первых, проделал мысль, а во-вторых, он это проделал не в мысли, а в бытии мысли, т.е. в самом себе. Поэтому, когда он подумал об объекте — о прекращении неведения, — он, тем самым сделав этот переход, прекратил неведение.

В индуистской йоге именно этот ключевой акт запечатлен в моменте перехода от 7-ой позиции дхьяны к самадхи. В дхьяне есть созерцание — это полимодальная сфера. Допустим, созерцается некоторый зрительный процесс, объективная логика чего-то там разворачивается, при этом у меня есть полюс сознания, который на это смотрит (я как субъект), и я на это, [на объект], смотрю. Самадхи в терминологии йоги — это следующее: я должен убрать этот объект и полностью закоротить деятельность сознания на самого себя. Вместо того, чтобы смотреть на объект, смотреть на смотрение самого себя — смотреть на смотрение смотрения. Все.

Ж: Здесь мышление как бы крючком цепляет психику и тянет ее за собой. Аналогично порядку мышления идет трансформация психики.

АВ: Да. Единственный случай, когда без этого можно иногда обходиться, это в каких-то методах типа тантры. Потому что тогда, если я какой-нибудь ваджрачарья, я на себя беру мышление. Ты можешь не везде мыслить, если ты мне доверяешь, потому что я могу тебя вести такими траекториями, когда мыслить совершенно невозможно. [Например, я могу] предложить тебе временно сделаться сумасшедшим, зная, как потом тебя вывести из сумасшествия в лучшее, чем прежнее, состояние.

Или в йоговской терминологии еще иначе. Ведь там же, вы помните, субъект в этой терминологии называется наблюдатель «...», он же — атман (различие в корне только лишь в процессуальности или в субстанциальности, поэтому в теории алая-виджняны это же будет, но все-таки это будет наблюдатель как процесс). Так вот, что делает наблюдатель? Наблюдатель наблюдает. Что наблюдает чистый наблюдатель? Нечистый наблюдатель наблюдает и отождествляет [себя?] с гунами, а чистый наблюдатель наблюдает наблюдателя. Это в понятиях йоги. По-буддийски, поскольку наблюдателя нет, наблюдение наблюдает наблюдение. Это и есть абсолютное сознание.

Ж: А у Патанджали получается, наблюдатель наблюдает наблюдателя, который есть наблюдатель процесса наблюдения и объект наблюдения...

АВ: Наблюдения, а не наблюдения — кулинария какая-то пошла.

☺

Ж: ☺ Но то, как мышление цепляет крючком психику и ведет ее за собой, вряд ли вот эта технология сама по себе являлась объектом рефлексии для буддийской традиции? Это ведь уже только в буддологии стало пониматься так?

АВ: Нет, что вы! Это в Махамудре есть и в Дзогчене есть. Отлично все это сделано. Другое дело, что описание этого не помогает это осуществить, хотя, если ты понимаешь, что это ценная штука, тебя больше интересует, как это осуществить, чем как это описать, правда? ☺

Ж: Хорошо, если это все-таки описание, значит оно не бессмысленное, если оно дано.

АВ: Оно дано для тех людей, которые привыкли думать и которые не удовлетворятся, если им не укажут, не предложат в согласии с их мыслями.

И еще в этом же совершенно духе известное утверждение даже в «Бхагавадгите», хотя текст старый и скорее религиозный. Сказано,

что Брахма — жертва, Брахма — жертвователь, на огне Брахме Брахманом приносится. И там, вообще говоря, получается, что пять участников акта жертвоприношения оказываются предметно отождествлены: кто приносит, что носит, кому приносит, — все это оказывается одним и тем же. Значит, это утверждение такого сорта, в котором предполагается вдумывание как либо предвосхищение этого состояния рефлексии сознания в реальном режиме, либо просто внедрение тебя в это состояние.

Ж: Причем это использование продукта мифологического сознания уже в философии. Потому что изначально-то полисемия слова Брахман была, естественно, в самой ранней ведийской традиции, мифологической вполне, а потом это уже используется для философских целей, играют на этой изначально мифологичности.

АВ: Ну да.

Как происходит развертывание опыта без реальных объектов

Теперь [о том], как происходит развертывание опыта без реального объекта.

Алайя-виджняна развертывается, она есть процесс. Необязательно с этим сразу соглашаться. Скорее, по первости, можно думать так: вот *в буддийской традиции догма — все, что есть, должно быть процессом*. Не бывает ничего истинносущего, которое не есть процесс. Просто иначе думать нельзя по-буддийски никак. Даже самбхогакая, форма Будды, понимается как нетленная, и говорится, что это процесс, который не может ухудшиться. Обязательно это оговаривается. Это неухудшаемый процесс, это волновой пакет, который не рассеивается, а не вечно сущая вещь. А иначе [оппоненты] скажут: «Ага!» ☺

У нас есть:

(1) развертывающаяся алайя-виджняна (алайя-виджняна как процесс) и, кроме того,

(2) здесь в ней же все семена (биджа).

Так вот манас во взаимодействии с какими-нибудь чувственными сознаниями (например, со зрительной виджняной) и какими-нибудь семенами — и то и другое происходит — и [создает] такой вот синтез (иллюзию) — допустим, «я вижу яблоко». А потом, в соответствии с другими биджами, будет, например, [такая иллюзия] — «я чую запах яблока антоновки»; а потом, соответственно с другими биджами, — «я жую яблоко», вкус и прочее. Вот так все и происходит. Именно манас ответствен за то, что мы неизменно переживаем мир как имеющий объективные и субъективные стороны.

Ж: А почему именно аспект семян здесь играет роль?

АВ: А скажите, пожалуйста, как переживает яблоко, например, кошка? Вот она никак не переживает — не еда для нее яблоко. Она переживает его как некоторый предмет, который можно лапкой катать, и все.

Ж: Семена — это васана?

АВ: Дальше уже конкретная теория приводит к утверждениям, когда получается в результате этого развертывания подпитывание и создание новых васан.

Ж: Что первично — сначала зрительное сознание, а потом оно подпитывается васаной, или, наоборот, сначала начинает... нет, наверное, чувственная виджняна первее, и потом она уже начинает васаной питаться, и за счет этого как раз все процветает. Что здесь первее все-таки?

АВ: Они не первее. Манас имеет опорой алая-виджняну, а преобладающим фактором, т.е. под влиянием чего это происходит, это будет одно из чувственных сознаний. Т.е. в старой школе будет так: у меня опора, например, красный круг, у меня преобладающий фактор — это зрение, возникает у меня понимание того, что я вижу красный круг. А здесь опора будет алая-виджняна, а акт зрения имеет место.

Ж: Например, я что-то воспринимаю, мне это, например, нравится или мне это не нравится или мне это нейтрально. Одновременно с этим прорастает биджа, прорастает васана, т.е. получается та самскара...

АВ: Васана необязательно прорастает, может быть нейтральная чисто.

Ж: Происходит активация васан, т.е. самскара, которую я сейчас не осознаю, но в прошлой жизни я ее подцепил. Получается у нас куча

васан, и, что бы мы какой бы то ни было чувственной виджняной ни воспринимали, у нас всегда к ней найдется своя васана.

АВ: Да, найдется.

Самый главный момент: не существует интегрального порядка в куче семян. Нельзя сказать, что семена сами по себе устроены так, что можно было бы проделать следующее. «Предъявите мне, — говорю я, — кучи всяких семян, не говоря, чьи они, и я сразу скажу, в каком порядке они будут активироваться». Этого нет вообще.

Ж: Я привык под этими семенами, под этими васанами, понимать нечто такое наиболее яркое, а не нечто нейтральное. В том, что я вижу этот стол, ведь тоже играет роль определенная васана. Но она как будто ничего и не разжигает, — я достаточно нейтрально на этот стол смотрю... Когда с каким-нибудь положительным или отрицательным, с неприятием или, наоборот, с влечением, — это еще как-то понятно, а когда нейтральна эта васана, это...

АВ: У нас существуют хорошие и плохие обстоятельства жизни, следовательно, сама по себе жизнь — фундамент хороших и плохих обстоятельств, [но] бывают и нейтральные обстоятельства жизни. Вы говорите о васанах, которые заметней и проще, которые, например, приятные или не приятные, но есть васаны, которые поддерживают в вас человека, умеющего пользоваться столом. Алаяя-виджняна в целом нейтральна, она кармически ни благоприятная, ни неблагоприятная, она никакая или любая.

Д: Как что-то может быть причиной события, если нет предмета?

АВ: А во сне не может быть?

Приведу пример, как это происходит. При занятии математикой берете какое-нибудь алгебраическое выражение сравнительно сложное, и вам ставится задача его упростить. Так вот никаких же предметов, кроме тех, которые вы сами себе задали, нет. Это в знаковой форме аналог чистой деятельности мановиджняны без реальных предметов. И дальше может разворачиваться организованный процесс по преобразованию этого алгебраического выражения в разные стороны без какого-либо реального объекта. Вы не обязаны предполагать реальность $(a + 2b)^4$ для того, чтобы с ним что-то делать. В некоторых случаях это будет какая-то техническая реализация, вы думаете, что описывается то, что имеется в данном агрегате. Но, если вы занимаетесь просто математикой, то это нигде не существует, кроме вашего ума и, тем не менее, процесс имеет свою логику.

Отсутствие манаса

С этими четырьмя аспектами [атмамоха, -дришги, -мана и -снеха] манас совершенно неразделен, но бывает связан и с другими [аспектами], которые обязательно существуют в любом акте бытия психики (например, контакт некоторой чувственной сферы, потом переживание и тому подобные вещи).

Манаса не существует (в зависимости от интерпретации) либо вообще, либо только нечистого манаса, во-первых, у тех, кто достиг окончательного итога, т.е. у архатов, пратьека-будд, Будд. Или временно этого не бывает в случае йога, который затормозил свою психику и находится в состоянии отсутствия переживания и отсутствия оценки опыта.

Ж: Т.е. у них манас просто исчезает.

АВ: Временно, он заторможен, а потом опять просыпается.

У Будды вместо манаса будет ддящееся понимание равной значимости всех явлений. Когда я говорю: «Я вижу компьютер», — здесь есть содержание, оно основано на такой форме, что я важнее, чем компьютер. И это всегда так. Если я говорю с собеседником, я, конечно, важнее собеседника. В проявлении взаимодействия с другими сознаниями это то самое длится, что мы имели случай заметить, когда говорили про атмадришги, потому что из того, что реально составляет мое сознание как процесс, я говорю, что это есть «я-сам», а остальное — место пребывания и так дальше. А у Будды вместо этого будет такое понимание: имеется, например, взаимодействие слов этого человека со словами этого человека, моя точка наблюдения находится вот в этом человеке (откуда вы сейчас слышите голос). Это значит равенство всех явлений, и не примысливается, что вот это я, а это ты, т.е. не-я. Заметьте, это то самое, что обязательно есть в хорошей европейской философии, но только на уровне рассуждения. Не важно, кто из нас придумал верную вещь, главное — верная она или нет. Это нормальная философская позиция. А здесь уже [это] относится ко всему.

Виджняна, читта и чайтта в старой Абхидхарме и в виджнянаваде

Сознание, связанное с пятью органами чувств и шестым, мановиджняной, таково, что всякое его событие, например зрительное сознание, возникает вместе с некоторым набором дхарм, непременно имеющимся при всяком акте сознания. Допустим, произошло событие чувственного зрительного сознания, при этом есть, в частности, мотивация (четана), предметное сознание (санджня), оценка (ведана) и еще кое-что.

Ж: Рупа, виджняна...

АВ: Нет-нет, это не скандхи, это подобное скандхам.

Ж: А, рупы нет...

АВ: Рупы нет, естественно. Есть еще желание совершить действие, которое отлично от четаны. Различим это так. Если я, например, подкручиваю усы, то предметное желание у меня — подкрутить усы, а четана — это ради чего я подкручиваю — для того, чтобы выглядеть молодцом. ☺

И вот всегда есть вот такого рода разные вещи: чистое стремление к действию и стремление к смыслу действия. Вот во всех случаях это есть.

[Теперь о том, в чем] специфика [виджнянавадинского подхода] сравнительно со старой Абхидхармой в тхеравадинском изложении. В старой школе были отдельные подходы такого сорта:

(1) Мы говорим о первых фазах взаимодействия сознания с реальными объектами опыта, при это обсуждается виджняна.

(2) Далее мы (не обсуждая в деталях или в смысле процесса, как дух взаимодействует с объектами) говорим, что самое главное свойство духа, то, что делает его самим собой, — это выбор объекта. Читта (перфектное причастие от глагола «чиноти» — выбирать) — «артхамчиноти», предмет выбирает. Мой дух выбирает какой-то объект; например, мой дух выбрал вот этот объект...

Ж: Дух — читта?

АВ: Да. Интенциональное событие выбора — читта, и вот он выбрал этот объект. А далее существует чайтта, т.е. «дети читты», функция

которых не брать объект как таковой, а в некоторых аспектах его специфицировать.

Ж: Чайтга от читтты?

АВ: Если читтга берет просто артху, то чайтга берет некоторый аспект артхи (артхавишешу). Например, ведана берет вкус артхи: какова эта артха на вкус — хорошая или плохая? Экзистенциальный вкус — приятный или неприятный — она с этим имеет дело. Санджня берет содержание артхи. Четана соответственно связана с некоторой программой «радикальности» этой артхи и т.д. Вот такова была конструкция, и был сложный (он так и остался), чрезвычайно сложный вопрос...

Ж: Но это не скандхи вот эти санджня, ведана, четана, которые вы назвали?

АВ: Это примеры скандх, конечно. И есть некоторые другие чайтты.

Вам стало неясно?

Первый подход такой. Мы рассматриваем, как начинается взаимодействие духа или психики с объектами, при этом это начинается выбором сферы, и это виджняна.

Второй [подход]. Мы говорим: «Что такое психика вообще?» Это прежде всего выбор объекта, предмета, артхи. Она выбирает такую-то артху. А какие свойства или спецификации у этой артхи? Это делает не читтга, а чайтга. Пример: у комара есть читтга, он же живое существо. Он выбирает, например, пору на моей коже, чтобы ткнуть. Но у него совершенно другие чайтты — чрезвычайно примитивные, психика чрезвычайно примитивная. Я тоже могу выбрать эту самую пору, потому что комар, ткнув, обратил мое внимание на это же. Но у меня по этому поводу всякие содержания, много чего возникает — и чувство почесывания и т.д. При этом процесс читтты у меня и у комара вообще не отличается, а вот чайтты у нас существенно различные. Понятно, что для каждого вида существ (теория буддийская, конечно, ограничивается интересом к людям) имеется соответствующий набор чайтт, которые могут проявляться вместе с актом читтты. Одна она сама по себе не бывает никогда.

Или, допустим, еще такой пример: в обычном несозерцательном состоянии духа у человека, фактически, в любом акте сознания быва-

ют еще витарка и вичара. Витарка — это задание темы для внутренней речи, вичара — это разворачивание во внутренней речи. Допустим, вы смотрите, например, сюда, [на доску], — [это] акт сознания. То, что вы это воспринимаете адекватно, — это некоторая санджня, но то, что вы можете начать об этом думать, что это вот то, где соединяется это и это (углы доски), эти мысли — это будет витарка. А вот эти (?) мысли — это будет вичара. Это тут же рядом роится. Вот такого рода вещи.

В старой Абхидхарме эти подходы (подход виджняны и подход читты и чайтты) были просто разные, они как-то соединялись.

По теории виджнянавады, получается следующее: все эти чайтты, все эти вторичные дхармы, связанные с виджняной, относятся к разворачиванию сознания, к зрительному, слуховому и так дальше. Например, дхарма желания что-то сделать, которая обязательно есть, она связана не с читтой, как в старой теоретической трактовке Абхидхармы, а с разворачивающейся виджняной, например зрительной, слуховой и какой-нибудь другой. К алаяя-виджняне она касательства не имеет, там биджи. И там только пятерка того, что я [в прошлый раз] назвал (непроизвольное внимание, контакт и т.д.).

Ж: Я не уловил то, что вы раньше сказали, главное различие.

АВ: Это разные подходы. Как их соединить — не ясно. Ясно следующее, если я умный человек, мне что-то подсказывает, когда удобен один подход, а когда — другой. Ну, так всегда бывает. Не существует теории, которая может обойтись без ума пользователя данной теории. ☺

Старый подход читта и чайтта — это один подход, так сказать, по содержанию и по аспектам содержания, а подход виджняны — это подход по начальной стадии обработки.

А в виджнянавадинской школе мы имеем следующее: все эти аспекты обработки, аспекты содержания мы относим к разворачиванию сознания. Вот я подумал о чем-то, в связи с этим у меня есть желание сделать. Например, я подумал: «Каков будет интеграл от синуса?» Витарка, вичара пошла и тому подобное.

Ж: При этом в виджнянаваде подхода читты и чайтты просто нет?

АВ: Чайтты связаны с разворачивающимися виджнянами, зрительными и прочими, они при них возникают.

В зависимости от того, какие там события, развертывающиеся виджняны бывают кармически плохие или хорошие. Ну, например, скажем, увидел какую-то мерзость и хочу ее уничтожить.

Ж: И вот эти чайтты как раз обусловлены алаяя-виджняной?

АВ: Они проявляются или они активируются (какой будет подбор этих чайтт, этих психических дхарм) вместе, например, с актом видения, событием видения из-за семян, из-за бидж через манас. А в алаяя-виджняне ничего этого нет. Значит, получается такая штука: все возможные содержания и вся возможность содержаний сидит в алаяя-виджняне. Пока можем думать, что это теоретическое положение из общепобуддийской установки, что есть процесс, и, помимо процесса, есть потенциальность пребывания всех содержаний и семян (биджа), которые активируются, получают соответствующую кармическую окраску, в актах.

Ж: Черт побери, так умно придумано, что эта алаяя-виджняна! Если в каждый момент виджняны васаны все влезают и вылезают, то алаяя-виджняну нельзя рассматривать субстанционально, она сама по себе все время изменяющийся процесс.

Обоснование введения понятия алаяя-виджняна

Все-таки вот то, что мне кажется теоретически правильным ходом, еще раз [повторю] — это утверждение, что не существует predeterminedного самим содержанием семян порядка этих семян.

Ж: То бишь ничего не predeterminedено в этом мире.

АВ: Нет, это гораздо серьезней. Поясню так. Я говорю фразы: «Проведя зачет на первой паре, сейчас я дочитываю вторую пару, а потом займусь еще зачетом с другими студентами». У всякой речи есть порядок. Речь развертывается по порядку, мысль развертывается по порядку, а именно: «Хорошо сдали зачет, я удовлетворен этим. Не вполне удовлетворен, сколько успел прочитать на лекции. Не знаю еще, что будет дальше». Вот пользование речью — это модель развертывания виджняны.

Дальше мы говорим: «А вообще благодаря чему я могу говорить?» У нас ответ такой (я строю модель, подобную алаяя-виджняне): у нас имеется русский язык со всей лексикой и со всеми правилами грам-

матики — это алайя-виджняна. А он где есть? Он у меня есть. Как есть? Захотелось что-то сказать на родном языке и сказал. Правильно? И разворачивается в том порядке, в каком мне надо. Не существует никакого порядка расположения слов русского языка на основе их содержания и чего бы то ни было. Вот лежат они в каком-то своем собственном порядке. Вот есть русский язык с лексикой и грамматикой. Есть и все. Вот это и есть алайя-виджняна.

Заметьте, что методологически здесь важно.

(1) Вот совершенно невозможно не сказать, что он есть. Если мы не говорим про русский язык, что есть русский язык, есть грамматика, мы никуда не уйдем, кроме констатации того, что органы речи устроены так, что мы можем производить следующие звуки в таком-то порядке и иногда переводить дух. Значит синтагматика, т.е. последовательность, вещь необходимая, но совершенно поверхностная. Мы должны, строя любую теорию, положить, что есть такого рода вещи, как некоторые хранилища, какой-нибудь резервуар или идеальный объект, как, например, русский язык.

(2) Русский язык невозможно никак наблюдать. То, что филологи могут неряшливо обозначать как наблюдение за русским языком, есть некоторое наблюдение за какой-то выборкой русских выражений.

Д: Но ведь в хранилище у человека не содержится весь русский язык. Ему доступна какая-то часть.

Ж: Так это метафора.

АВ: Это не метафора, это упамана, т.е. изоморфная модель. Самое важное здесь вот что: невозможно теоретически развивать, например, лингвистику или филологию, не полагая, что есть русский язык со словарем и грамматикой. Мы понимаем, что язык и грамматика, если и существуют (мы должны их признать, иначе мы не пойдем на филфак), существуют совсем не так, как говорение на русском языке. Говорение существует в развороте, а это (язык и грамматика) — не в развороте. Мы все наблюдаем, что у нас есть акты сознания. Теперь мы спрашиваем: «Благодаря чему есть акты сознания, так сказать, говорение бытия?» И утверждаем, что это есть алайя-виджняна. Ее так же пронаблюдать невозможно, как русский язык, [так как] это теоретический объект. Но куда же без него?

И еще что существенно:

(3) Почему некорректно считать, что у биджей есть какой-то порядок? Потому что, если я скажу, что есть некоторый порядок, то это я просто своей правритти-виджняной развернул какой-то порядок, я просканировал это. И значит, я грубо ошибся, утверждая, что порядок сканирования соответствует порядку нахождения до сканирования. Как я это докажу? Если кто-то иначе просканирует, то он меня опровергнет. А если я говорю, что я иначе не могу сканировать, тогда я занимаюсь тавтологией. Потому что я просто сказал, что порядок сканирования — то же самое, что там находится. А доказать не могу, потому что иначе не умею. А если кто-то умеет иначе, — все.

Почему это важно для биджей? Потому что наперед нельзя сказать (это старое утверждение, идущее от самого Будды), когда какая карма активизируется. Заметьте, если бы мы это знали, мы бы управляли сансарой, и с нами никогда не было бы никаких неприятностей. Мы бы понимали: вот сейчас, если я сделаю шаг налево, у меня активируется плохая карма, пойду-ка я направо. И так во всех случаях. А это не выходит. Если воспользоваться математическим выражением, карма трансцендентна, т.е. она неисчислима с точностью. И буддийская легендарная литература полна примеров вот таких сочетаний кармы разного рода. Я тоже коллекционирую и вот недавно нашел такой пример. Какая-то древняя американская старуха погибла изумительным способом. Накануне своего столетия она переезжала на кресле-каталке через дорогу, и ее насмерть сбил грузовик, который вез торт на празднование ее столетия завтра. Вот карма такая, понимаете? Вот невычислимые вещи! Изумительно, да? Ярчайший пример невычислимости кармы.

Получается, множество поступков невычислимо, а может быть, если говорить математически, оно и несчетно, именно поэтому нужно заниматься буддийской практикой, потому что из сансары надо выйти. Способов устроиться навсегда хорошо в сансаре нет. Поэтому это очень принципиальное утверждение, что биджи упорядочить невозможно. Или то самое, что знают медики: вот существуют лекарства от болезней, от смерти нет лекарства.

Ж: Если бы были упорядочены биджи, то и карма была бы упорядочена.

АВ: Нет, тогда бы ты с кармой справился. Тогда карма была бы такая штука, с которой ты можешь справиться всегда. Тогда была бы не сансара.

Ж: Было бы неинтересно.

АВ: Насчет неинтересно это уже другая байка, старая, от физиков. Приснился одному физику другой покойный физик. Он говорит: «Ну, как ты там, на Небесах? Интересно?» — «Да, интересно». — «А почему?» — «Там нам сразу дают выбор, либо знать вообще все законы природы, либо знать только то, что знаешь здесь. Я выбрал второе, а то было бы совсем неинтересно». ☺

Надеюсь, возникло понимание, того что такое алаяя-виджняна?

Д: Русский язык — это совокупность всех его носителей. В русском языке нет того, чем бы не пользовались носители какие-то, а алаяя-виджняна — она ведь не персональная...

АВ: Слушайте, собрать всех носителей русского языка даже товарищ Сталин не мог бы. ☺

Д: Алаяя-виджняна — одна на всех или она персональная?

АВ: Персональная.

Дело вот в чем. Мы с вами все люди, стало быть, у нас есть некоторые общие биджи, одинаковые. Если они не активированы сейчас (ну, есть сейчас некоторые биджи, которые не активированы, например биджи, которые связаны с жарой 40 градусов), то нет никакого резона говорить, [что] они — мои, твои или еще чьи-то. В этом смысле они — общие. Активируются они только индивидуально, а потенциально они пребывают безлично. Это так.

Ж: Одна биджа — одна дхарма или совокупность дхарм?

АВ: Я скажу от себя сперва. Там разные точки зрения, я их недоучил еще, к сожалению. Сюань Цзана надо всего сперва прочитать, потом скажу свое убеждение.

Вот я давал сравнения, показывающие неадекватность, недосмотр в старом подходе. Я сопоставлял наивный акт восприятия мною другого человека и акт по этому же поводу, который я провел, будучи изощренным йогом, либо [провел] другой изощренный йог. Из этого следует, что неверно утверждение, что я неправильно действую, будучи обывателем, и правильно, будучи йогом. Я и там, и там адекватно действую. Но из этого следует: если некоторое сознание не различает некоторых дхарм, то они на самом деле не различены в этом

акте. Из этого можно сделать такой вывод, что элементаризм в отношении дхарм, которые так любили старые буддисты, не состоялся. Как невозможно разложить мир на атомы в старом классическом материализме и его собрать, так невозможно разложить на единичные аспекты опыта сознания весь мир сознания и дальше его собрать, и будет полноценное сознание. Последняя формулировка из философии, над которой сам работаю в связи с этим: не существует мельчайших неделимых единиц содержания. Существуют только неделимые единицы действия (половины желания не бывает, половины намерения не бывает), а вот содержание не неделимо. И соответствующие математические структуры я смогу, наверное, с упомянутым Романом к этому применить. Могу проиллюстрировать это следующим образом. Если посмотреть на историю математики (на историю философии тем более), то мы видим: вот какой-то очень умный человек построил некоторую теорию, в которой есть некоторые A , B , C . И он утверждает, что если A [...] B , то из этого следует C . Это элементарный акт: если это положено, то другое обязательно будет. Если мысли всех людей будут таковы относительно этого, то можно сказать, что на самом деле есть содержание A , содержание B , содержание C . Так вот опыт даже математики показывает, что нормально следующее: подходит какой-то то ли более умный, то ли тот, у кого биджи иные, и говорит: « A есть некоторая неоднозначность, B есть тоже некоторая неоднозначность. Исходя из этого, нельзя совершить этого перехода. В одном случае он будет, в другом — не будет».

Именно этим воодушевлены адепты аналитической англосаксонской философии, которые говорят, что не существует доказательств в философии вообще. Сформулирую еще так: невозможно строго аналитически до абсолютных элементов содержания разложить всякие философские утверждения. Однозначных утверждений не существует.

Если мы дошли до однозначности, то происходит другое, — это перестает быть утверждением и оказывается бессмысленным событием знаков на бумаге.

Это проделано лет 40 назад во французской формалистической школе математики Бурбаки. Есть следующее описание формальной математики: вводятся некоторые закорючки, вводятся правила обращения с закорючками. Дальше доказывается, что, очень

громоздким способом, но можно из этих формальных обращений с закорючками на бумаге получить всю математику. Это правда. Но комбинирование закорючек не является ни занятием математикой, ни вообще мышлением. Именно поэтому в этом нет никакого содержания. Это точно так же, как событие между пашечками домино. Это материальное событие, только материя особая. А как только появляется содержание, сразу однозначности не бывает.

Ж: А арифметика? $2 \times 2 = 4$ однозначно.

АВ: На это есть одна из теорем Гёделя: если в формализованную теорию входит арифметика, то в рамках этой теории можно сформулировать утверждение, которое нельзя ни доказать, ни опровергнуть его неверность в этой теории. Если мы вводим именно арифметику, то все — пиши — пропало. Арифметика — это элементарная теория чисел, а это очень сложная вещь.

Приложения

- Ланкаватара-сутра или Сутра явления на Ланке
Глава IX. Дхарани 294
- Вопросы Милинды. Книга II. Вопросы о свойствах
Глава первая. Первый день беседы 297
- В.Н. Топоров
Мадхьямаки и элеаты: несколько параллелей 303

Ланкаватара-сутра или Сутра явления на Ланке Глава девятая ДХАРАНИ¹

(260)² Затем Благодатный обратился к бодхисаттве-махасаттве Махамати:

– Тебе, Махамати, следует освоить мантры Ланкаватара[-сутры], кои возглашались, возглашаются и будут возглашаться буддами, Благодатными прошлого, настоящего и будущего времён. Я тоже сейчас поведаю их тебе для блага [всех,] проповедующих Дхарму. Они таковы:

тутте (2 [раза]) – вутте (2) – патте (2) – катте (2) – амале (2) – вимале (2) – ниме (2) – химе (2) – ваве (2) – кале (2) – кале (2) – атте матте – ватте тутте – джнетте спутте – катте (2) – латте патте – диме (2) – чале (2) – паче паче – бандхе (2) – анче маньче – дутааре (2) – паттааре (2) – аркке (2) – саркке (2) – чагте (2) – чакре (2) – диме (2) – химе (2) – ту ту ту ту (4 [раза]) – ду ду ду ду (4) – ру ру ру ру (4) – пху пху пху пху (4) – сваахаа.³

¹ Дхарани букв. означает «удерживание» или «поддержка». Главка о дхарани — ещё одно более позднее добавление к тексту сутры. — Здесь и далее все примечания без указания авторства принадлежат переводчику.

В тексте перевода примечания к санскритским терминам и понятиям даются лишь однократно: при первом их упоминании. Однако для удобства чтения сутры имеется Глоссарий.

² Выделенная жирным арабская нумерация в круглых скобках соответствует номерам страниц исходного санскритского текста, подготовленного Бунью Нанджэ (Bunyu Nanjo) и опубликованного изд-вом Otani University Press в 1923 г.

³ В разных версиях и переводах (помимо англоязычных) этот список незначительно отличается. Для справки приведу перечень мантр из перевода Судзуки, поскольку он ощутимо отличается от данного в санскритском оригинале Нанджэ, однако даётся у Судзуки без каких-либо комментариев: tuṬṬe, tuṬṬe—vuṬṬe, vuṬṬe—paṬṬe, paṬṬe—kaṬṬe, kaṬṬe—amale, amale—vimale, vimale—nime, nime—hime, hime—vame, vame—kale, kale, kale, kale—aṬṬe, maṬṬe—vaṬṬe, tuṬṬe—j~neṬṬe, spuṬṬe—kaṬṬe, kaṬṬe—laṬṬe, paṬṬe—dime dime—cale, cale—pace, pace—badhe, bandhe—a~nce, ma~nce—dutaare, dutaare—pataare, pataare—arkke, arkke—sarkke, sarkke—cakre, cakre—dime, dime—hime, hime—Tu Tu Tu Tu (4)—Du Du Du Du (4)—ru ru ru ru (4)—phu phu phu phu (4)—svaahaa.

(261) Таковы, Махамати, мантры Ланкаватара-сутры Махаяны. Если сын или дочь из благородного семейства, овладев этими мантрами, постоянно их произносит, повторяет, применяет, никто не способен его или её побеспокоить своим проявлением. Ни бог, ни наг¹, ни асур², ни гаруда³, ни киннар⁴, ни махораг⁵, ни гандхарва⁶, ни бхута⁷, ни кумбханда⁸, ни пишач⁹, ни остарака, ни апасмара¹⁰, ни ракшас¹¹, ни дак¹², ни оджохара¹³, ни катапутана¹⁴, ни аманушья¹⁵ того или иного пола не потревожит его или её своим проявлением. Если же нечто враждебное докучает, необходимо повторить эти мантры сто во семь раз, и оно, стения и плача, отвратится и прочь устремится.

¹ Наги — змии, драконы.

² Асуры (букв. «не-боги») — могущественные злые духи, противники богов-суров.

³ Гаруды — гигантские божественные орлы (иногда изображаются человекоподобными), известные в индуистской мифологии как истребители нагов.

⁴ Киннары или кимнары (букв. «что за люди?») — полубожественные существа с головами людей и лошадиными телами либо с человеческими телами и лошадиными головами.

⁵ Махораги — змеевидные демоны.

⁶ Гандхарвы — небесные певцы и музыканты, очаровывающие своим пением людей.

⁷ Бхуты — природные духи, обитающие в воздухе, в земле, в воде, в камнях, в деревьях и т.д.

⁸ Кумбханда — уродливые духи (иногда — карлики), в одной из биографий Будды (Лалитавистара) упоминаются как пособники Мары-искусителя.

⁹ Пишачи — низшие из демонических существ, пожирают жизненную силу людей и растений.

¹⁰ Апасмара (букв. «беспамятство») — демон невежества или незнания.

¹¹ Ракшасы — демонические существа, основным местом обитания которых полагали именно остров Ланка.

¹² Даки — демоны, пожиратели человеческой плоти.

¹³ Оджохара (букв. «истошающий жизненную силу-оджас») — демон-вампир.

¹⁴ Катапутана — ещё одна разновидность демона: дух кшатрия, пренебрегавшего при жизни своим долгом.

¹⁵ Аманушья (букв. «не-человек») — ещё одна разновидность демона.

Кроме того, поведаю тебе, Махамати, и другие мантры. Они таковы:

падме падмадеве — хине хини хине — (263) чу чуле чулу чуле —
пхале пхула пхуле — юле гхуле юла юле — гхуле гхула гхуле — пале
пала пале — муньче муньче муньче — ччхинде бхинде бханьдже —
марде прамарде динакаре сваахаа.

Если сын иль дочь из благородного семейства, овладев этими мантрами, постоянно их произносит, повторяет, применяет, никто не способен его иль её побеспокоить своим проявлением. Ни бог, ни наг, ни якшас¹, ни асур, ни гаруда, ни киннар, ни махораг, ни гандхарва, ни бхута, ни кумбханда, ни пишач, ни остарака, ни апасмара, ни ракшас, ни дак, ни оджохара, ни катапутана, ни аманушья того иль иного пола не потревожит его иль её своим проявлением. Тот, кто мантры сии повторять станет, повторять будет тем самым [всё, сказанное] в Ланкаватара-сутре.

¹ Якши/якшасы (букв. «страж, хранитель»), в индуизме — полубожественные существа из свиты бога богатства Куберы, враждующие с ракшасами, но благопожелательные к людям; в буддизме — класс полубожеств.

(263) Таковы мантры, поведенные Благодатными для защиты от злобных духов (ракшаса).

Здесь [завершается] глава девятая Ланкаватара-сутры: «Дхарани».

[<http://daolao.ru>]

Вопросы Милинды

Книга вторая. Вопросы о свойствах

Глава первая

[Первый день беседы.]

Итак, царь Милинда пришел к достопочтенному Нагасене. Придя к нему, он приветствовал достопочтенного Нагасену, учтиво и дружелюбно расспросил его о жизни¹ и сел подле. Достопочтенный же Нагасена учтиво расспросил царя в ответ и расположил этим к себе сердце царя Милинды. И вот царь спросил достопочтенного Нагасену: «Как зовут почтенного? Каково твое имя, почтенный?» — «Мое имя Нагасена, государь. Нагасена — зовут меня сподвижники. Впрочем, это родители дают имя — Нагасена ли, Шурасена ли, Вирасена, ли, Симхасена ли. Ведь это, государь, название, знак, обозначение, обиходное слово, это только имя — Нагасена, здесь не представлена личность»². И царь Милинда сказал: «Послушайте меня, пятьсот греков и восемьдесят тысяч монахов³! Нагасена сказал сейчас, что "здесь не представлена личность". Приемлемо ли это, можно ли согласиться с этим?»⁴ И царь Милинда сказал достопочтенному Нагасене: «Но если, почтенный Нагасена, здесь не представлена личность, то кто же тогда вам, монахам, одежду, пропитание, приют, лекарства на случай болезни подает? Кто потребляет их? Кто нравственность блюдет? Кто прилежит созерцанию? Кто следует стезей, получает плоды, осуществляет покой?»⁵ Кто живых убивает? Кто чужое ворует? Кто в похоти прелюбодействует? Кто ложь говорит? Кто пьянствует?⁶ Кто совершает пять тотчас воздаваемых деяний?⁷ Нет тогда хорошего, нет дурного, нет у хороших и дурных деяний ни совершителя, ни побудителя, нет у деяний праведных и неправедных ни плода, ни последствия⁸. Раз так, почтенный Нагасена, то, если кто-то умертвит вас, он не свершит убийства и у вас⁹, почтенный Нагасена, нет учителя, нет наставника¹⁰, нет посвящения. Ты говоришь, что сподвижники зовут тебя Нагасеной. Так что же это за Нагасена?

«Может, почтенный, волосы — Нагасена?» — «Нет, государь». — «Волоски на теле — Нагасена?» — «Нет, государь». — «Ногти, зубы, кожа, мышцы, жилы, кости, костный мозг, почки, сердце, печень, селезен-

ка, пленки, легкие, кишечник, соединительная ткань, содержимое желудка, испражнения, желчь, слизь, гной, кровь, пот, жир, слезы, жировые выделения на коже, слюна, выделения из носа, суставная жидкость, моча, головной мозг¹¹ — Нагасена?» — «Нет, государь». — «Может, почтенный, образное — Нагасена?» — «Нет, государь». — «Может, почтенный, ощущения — Нагасена?» — «Нет, государь». — «Распознавание — Нагасена?» — «Нет, государь». — «Слагаемые — Нагасена?» — «Нет, государь». — «Сознание — Нагасена?» — «Нет, государь». — «Так, может, почтенный, образное, ощущения, распознавание, слагаемые, сознание¹² вместе — Нагасена?» — «Нет, государь». — «Так, может, почтенный, что-то помимо образного, ощущений, распознавания, слагаемых, сознания — Нагасена?» — «Нет, государь». — «Ну, почтенный, спрашиваю я, спрашиваю, а Нагасены не вижу. Выходит, почтенный, что Нагасена — это звук один. Где же здесь Нагасена? Ложь ты говоришь, почтенный, неправду, нет Нагасены»¹³.

И вот достопочтенный Нагасена сказал царю Милинде: «Государь, ты ведь утонченный кшатрий, весьма утонченный. Идя в полуденный час по нагретой земле, горячему песку, ты, должно быть, изранишь себе ноги об острые камни, гравий и щебень, у тебя занеет тело, испортится настроение, появится осязательное сознание, сопровождаемое болью. Итак, ты приехал или пришел пешком?» — «Я пешком не хожу, почтенный. Я приехал на колеснице». — «Раз ты приехал на колеснице, государь, то предъяви мне колесницу. Скажи, государь, дышло — колесница?» — «Нет, почтенный». — «Ось — колесница?» — «Нет, почтенный». — «Колеса — колесница?» — «Нет, почтенный». — «Кузов — колесница?» — Нет, почтенный». — «Поручни¹⁴ — колесница?» — Нет, почтенный». — «Ярмо — колесница?» — Нет, почтенный. — «Вожжи — колесница?» — «Нет, почтенный». — «Стрекало — колесница?» — «Нет, почтенный». — «Так, может, государь, дышло, ось, колеса, кузов, поручни, ярмо, вожжи, стрекало вместе — колесница?»¹⁵ — «Нет, почтенный». — «Так, может, государь, что-то помимо дышла, оси, колес, кузова, поручней, ярма, вожжей, стрекала — колесница?» — «Нет, почтенный». — «Ну, государь, спрашиваю я, спрашиваю, а колесницы не вижу. Выходит, государь, что колесница — это звук один. Где же здесь колесница? Ложь ты говоришь, государь, неправду, нет колесницы. Ты же на всей материке Дхамбу первый царь, кого тебе бояться, зачем лгать, государь? Послушайте меня,

почтенные пятьсот греков и восемьдесят тысяч монахов! Царь Милинда сказал сейчас, что он-де приехал на колеснице. Я ему говорю: "Раз ты приехал на колеснице, государь, то предъяви мне колесницу". А у него с колесницей ничего не получается. Приемлемо ли это, можно ли согласиться с этим?» Услышав эти слова, пятьсот греков одобрили достопочтенного Нагасену и сказали царю Милинде: «Ну же, государь, отвечай, если можешь». И царь Милинда сказал достопочтенному Нагасене: «Я не лгу, почтенный Нагасена. Вследствие¹⁶ дышла, вследствие оси, вследствие колес, вследствие кузова, вследствие поручней и используется название, знак, обозначение, обиходное слово, имя — колесница». — «Отлично, государь. Ты знаешь, что такое колесница. Вот точно так же и у меня: вследствие волос, вследствие волосков на теле и прочего, вследствие образного, вследствие ощущений, вследствие распознавания, вследствие слагаемых, вследствие сознания и используется название, знак, обозначение, обиходное слово, просто имя¹⁷ — Нагасена, однако в высшем смысле здесь не представлена личность. Ведь есть, государь, изречение монахини Ваджры, сказанное перед лицом Блаженного:

«Как говорят "колесница" о собранных вместе частях, Так все назовут существом то, что всего только груды"»^{18*}.

— «Чудесно, почтенный Нагасена! Необычайно, почтенный Нагасена! Блестящий ответ, и как находчиво! Был бы жив Просветленный, и он бы тебя одобрил. Отлично, отлично, Нагасена. Блестящий ответ, и как находчиво! Ты сколько лет [в монашестве], почтенный Нагасена?» — «Я? Семь лет, государь¹⁹». — «Как это "семь", почтенный? Это ты — семь или число — семь?» А в это время от нарядно одетого, сверкавшего драгоценным убором царя Милинды падала на землю тень, а в сосуде с водой виднелось его отражение. И достопочтенный Нагасена спросил царя Милинду: «Видишь, государь, свою тень на земле и отражение в воде? Скажи, государь, это ты — царь или тень с отражением²⁰ — царь?» — «Царь — это я, а не тень или отражение, почтенный Нагасена. А тень и отражение получают благодаря мне». — «Вот точно так же, государь, семь — это число лет, это не я. Однако получается семь благодаря мне, как тень». — «Чудесно, почтенный Нагасена! Необычайно, почтенный Нагасена! Блестящий ответ, и как находчиво!»

Царь молвил: «Почтенный Нагасена, ты будешь со мною беседовать?» — «Если ты будешь беседовать по-ученому, государь, то буду,

а если будешь беседовать по-царски, то не буду». — «А как, почтенный Нагасена, беседуют ученые?» — «В ученой беседе, государь, противника запутывают перебором случаев, он выпутывается, выдвигает опровержения, делаются встречные ходы, делаются различия и встречные различия²¹, и ученые при этом не сердятся. Вот так, государь, беседуют ученые». — «Ну а как, почтенный, цари беседуют?» — «Цари в беседе отстаивают какое-то свое положение, государь, а тем, кто им перечит, приказывают дать палок: дайте-ка, мол, такому-то палок. Вот так, государь, цари беседуют»²². — «Будем, почтенный, беседовать по-ученому, а не по-царски. Беседуйте, почтенный, без опаски, словно с монахом, или послушником, или мирянином, или монастырским служкой — вот так и со мной беседуйте, почтенный, не опасайтесь». — «Спасибо, государь», — поблагодарил тхера.

Царь молвил: «Почтенный Нагасена, могу я спросить тебя?» — «Можешь, государь». — «Я уже спросил, почтенный»²³. — «Я ответил, государь». — «Что же ты ответил, почтенный?» — «А что ты спросил, государь?» И вот царю Милинде подумалось: «Да, монах умен, ему под стать со мной беседовать. У меня ведь будет к нему много вопросов; спросить все до захода солнца мне не успеть. Лучше я побеседую с ним завтра во дворце». И царь сказал Девамантии: «Изволь уведомить почтенного, Девамантия, что беседовать мы с ним будем завтра во дворце». С этими словами царь встал с сиденья, попрощался с тхерой Нагасеной, сел на коня²⁴ и уехал, повторяя про себя: «Нагасена, Нагасена...» А Девамантия сказал достопочтенному Нагасене: «Почтенный, царь Милинда передает, что беседовать вы будете завтра во дворце». — «Спасибо», — поблагодарил тхера²⁵.

Комментарий

¹ Учтиво и дружелюбно расспросил его о жизни — формульное выражение, заимствованное из Канона. Подразумевается довольно длительный и церемонный обмен любезностями.

² Нагасена, Шурасена, Вирасена, Симхасена — мужские имена, этимологически «войско слонов (или змиев)», «войско героев», «войско витязей», «войско львов». Здесь не представлена личность — па h'ettha puggalo upalabbhati.

Перевод не вполне точен из-за отсутствия адекватного соответствия палийскому upalabbhati. Удачно можно передать это по-латыни: *persona hie nonconcipitur*.

³ Восемьдесят тысяч монахов — в китайском варианте «восемьдесят монахов».

⁴ Приемлемо ли это, можно ли согласиться с этим — заимствованное из Канона выражение (Д XV.34).

⁵ Кто нравственность блюдет? Кто прилежит созерцанию? Кто следует стезей, получает плоды, осуществляет покой? — упомянуты три главные составляющие буддизма как культуры личности: 1) культура поведения — нравственность; 2) культура психики — йога, созерцание; 3) культура понимания — мудрость. Последняя, в свою очередь, выражается по-

следовательностью этапов совершенствования — четырьмя «стежами», т. е. актами продвижения к окончательной цели — «прекращению тяготы», и соответствующими им «плодами» — устойчивыми результатами. Этапы таковы: а) обретение слуха (so-tapatti; см.: Парибок А. В. Понятие первой арийской личности в связи с символикой воды в буддизме. — Литература и культура древней и средневековой Индии. М., 1987, с. 150 — 162); б) возвращение единожды (sakadagamita);

в) безвозвратность (anagamita); святость или архатство (arahattarn). Словом «покой» переведен условно-этимологически термин nibbanarri (нирвана), поскольку здесь и повсюду в кн. II он лишь упоминается, но не рассматривается и, таким образом, считается как бы сам собою понятным. В последних вопросах кн. III, содержащих образное описание и зачатки теории нирваны, слово оставлено без перевода.

⁶ Кто живых убивает ... Кто пьянствует ... — названы нарушения пяти минимальных нравственных требований буддизма.

⁷ Пять тотчас воздаваемых деяний — пять чернейших преступлений, неминуемо влекущих посмертное немедленное («тотчас») воздаяние в аду: отцеубийство, матереубийство, убийство святого, пролитие крови Будды (убить его невозможно), раскол буддийской общины.

⁸ Реминисценция из канонической сутры «Плоды шраманства», где сходные взгляды высказывают Аджита Волосяное Одеяло: «Нет деяния, нет жертвования, нет всеожжения, нет у деяний хороших и дурных ни плода, ни последствия» (Д 11.23) — и Пурана Кашьяпа: «Тот, кто жизнь пресекает, без спросу берет, грабит со взломом, разбойничает... к чужой жене ходит, жлет — тот не свершает дурного» (Д 11.17).

⁹ У вас — у буддистов.

¹⁰ Учитель наставлял послушника (samanero) в сутрах, а наставник — в «Уставе».

¹¹ Волосы ... головной мозг — перечислены составляющие организма согласно схеме так называемого «памятования о теле» (kaṃyagatasati) — аналитического созерцательного упражнения, подробно разработанного в Висуддхи-магге (гл. VIII), но кратко упоминаемого уже в канонических текстах. С анатомической точки зрения перечень, конечно, весьма несовершенен. Важно число членов перечня 32=25. Мультипликативные структуры нередко играют мнемоническую и символизирующую роль в подобных перечнях.

¹² Образное ... сознание — перечислены «пять груд» (khandha), т. е. пять компонент-блоков функционирующей психики.

¹³ Милинда в своем ответе опровергает, как ему кажется, два высказывания Нагасены: 1) «Здесь нет личности» и 2) «Сподвижники называют меня Нагасеной». В первом случае он пытается вывести из высказывания абсурдные («если кто-то умертвит вас, он не свершит убийства»), а также неприемлемые для буддиста положения («нет хорошего, нет дурного... нет у деяний праведных и неправедных ни плода, ни последствия»). Во втором случае он, не удовлетворяясь личным местоимением («меня называют»), доискивается, что же называют Нагасеной, и безуспешно, ибо в принятой им самим постановке вопрос положительного ответа не имеет. О связи двух высказываний Нагасены Милинда не задумывается, его эффектное и напористое выступление лишено цельности.

¹⁴ Поручни — rathadandako, букв. «палка (шесть) колесницы» (?). В переводе Т. В. Рис-Дэвидса слово опущено, Шрадер переводит Fahnenstock. В китайском тексте Й, т. е. палка, флагшток.

¹⁵ В китайском переводе, по П. Демьевиллю, порядок и перечисление деталей несколько иной: les essieux, les jantes, les rayons, les moyeux, le timon, le joug, la plateforme, la hampe [du dais], le dais.

¹⁶ Вследствие — paticca. Слово выражает обусловливание в самом широком смысле.

¹⁷ Просто имя — в отличие от колесницы (выше), где было сказано «имя».

Ведь имя нарицательное имеет некий смысл благодаря внутренней форме, если она у него есть, а собственное имя смысла не имеет, если не получает вторичного смысла по носителю (Хлестаков и пр.), т. е. оно — «имя и только».

¹⁸ Цитата из С V.10.6, где не утверждается, однако, что эти слова были произнесены в присутствии Будды. Более полный контекст см. в приложении 5. Вторая строка подразумевает противопоставление ««истинного по общему мнению» (sammutisaccam, что в махаяне превратилось в samvrtisatyam «прикровенную истину») — здесь это представление о существе — и «истинного в высшем смысле» (paramatthasaccam) — здесь это понятие груд.

¹⁹ «Я? Семь лет, государь». В подлиннике sattavasso'ham, что, если не считаться с отдельным либо слитным написанием, а в устной форме — с интонацией, можно понять двояко: 1) «Я емь семь лет» и 2) «Я — семилетний».

Именно эту неоднозначность и заметил Милинда.

²⁰ Тень и отражение — на пали равно спауа.

²¹ Противника запутывают перебором случаев... встречные различия (avethanam nibbethanam, niggaho, patikammam, viseso, pativiseso) — эристические термины. Перебор случаев (avethanam, букв. «завертывание»): например, некто утверждает, что личность существует в высшем смысле. Поскольку оба диспутанта признают, что существующее в высшем смысле есть дхарма, а число дхарм конечно и все они известны, то можно их все перебрать и показать противнику его ошибку. Толкование это предположительно; слово avethanaiti не встречается в терминологическом контексте ни в Катхаваттху («Предметах спора»), ни в Никаях («Сводах»). Возможно, что речь идет просто о запутывании противника. Nibbethanam этимологически означает «уничтожить результат действия avethanam». Опровержение (niggaho) есть показ логической непоследовательности противника, например выведение из его тезиса следствий, неприемлемых для него самого. Встречный ход (patikammam — опровержение опровержения, выдвигаемое защитником оспариваемого тезиса. Различия (viseso): на вопрос вроде «Верно ли, что А есть Б?» дается ответ: «В одних случаях да, в других — нет». Встречные различия (pativiseso): либо дальнейший разбор обоих случаев, выделенных противником, либо непризнание предложенного противником различия и противопоставления ему другого, своего (толкование предположительно).

²² В китайском тексте добавление: «Глупцы в споре не способны сами понять, победили они или потерпели поражение. Они занимаются придирками. Им нужна только победа». Кажется, что это — тонкий намек на возможное поведение Милинды.

²³ Фраза «Могу я спросить тебя?» есть вопрос, который уже задан.

²⁴ Сел на коня — по мысли Я. В. Василькова (см. его статью «О возможности греческого влияния на "Вопросы Милинды"», в печати), царь, как потерпевший поражение в диспуте, проиграл Нагасене колесницу. В древнейшем словесном состязании такое было, по видимому, правилом, но в «Вопросах Милинды» это скорее лишь намек на памятный еще обычай, ибо принять колесницу от царя Нагасена, как монах, не мог.

²⁵ В китайском тексте порядок предложений иной: «Изволь уведомить почтенного, Девамантия, что беседовать мы с ним будем завтра во дворце».

И Девамантия сказал достопочтенному Нагасене: «Почтенный, царь Милинда говорит, что беседовать вы будете завтра во дворце». — «Спасибо», — поблагодарил тхера. А царь встал с сиденья, попрощался с Нагасеной, сел на коня и уехал, продолжая думать об имени «Нагасена». Он повторял про себя: «Нагасена, Нагасена...».

[Вопросы Милинды (Милиндапаньха). Пер. с пали, исслед. и коммент. А.В. Парибка. М.: Наука, 1989]

В.Н. Топоров Мадхьямики и элеаты: несколько параллелей

Европейские ученые, изучающие или описывающие древнеиндийскую философию, постоянно переводят (или ставят в соответствие) те или иные древнеиндийские понятия и идеи на язык европейской, в частности древнегреческой, философии¹. Подобные операции (независимо от того, осознается это или не осознается их авторами) приводят к установлению некоего инвентаря соответствий типологического (как правило) характера. Стремление к выявлению таких соответствий вполне объяснимо и оправданно, хотя конкретные его результаты часто недостаточно корректны, поскольку операции сопоставления нередко не предшествует внутренний анализ каждой из сопоставляемых систем, который позволил бы определить соответствующие структуры и иерархии составляющих их элементов. Отсюда вытекает как следствие то, что далеко не всегда ясно, на каком минимально достаточном фрагменте допустимо сравнение, чтобы не было нарушено внутреннее членение каждой из систем. Реже наблюдаются попытки сравнения идей, предполагающего исторические контакты, связанные с влияниями разного типа (ср. тем не менее отдельные опыты объяснения ряда идей ионийской натурфилософии и пифагореизма влиянием восточной, в частности индийской, мудрости; ср. также попытки наметить исторические связи между буддизмом и христианством или — в более узком плане — между *праджня-парамитой* и учением о Софии, апофатическим богословием и т. п.).

Сопоставление идей элеатской философии с идеями разных систем древнеиндийского знания встречалось уже не раз; особого внимания заслуживают параллели с мадхьямиками². Однако вызывает удивление, что этим параллелям уделялось столь малое внимание (чаще всего речь шла о сходствах в трактовке движения и в полемике против дуализма) и, главное, что не было замечено сходство в

самой структуре определяющих элементов двух школ в целом.

Эти сходства имеют под собой ряд оснований, и историк культуры вправе интересоваться ими по крайней мере в трех аспектах. Первый из них связан с наличием чисто типологического сходства весьма высокой степени, что всегда привлекает исследователя, даже если самому факту сходства или тождества нельзя дать сколько-нибудь правдоподобной интерпретации. Второй аспект предполагает типологическое сходство, имеющее четкое причинное объяснение (в более строгом виде речь идет об одинаковых или близких культурно-исторических контекстах, в которых отмечены тождественные явления). В данном конкретном случае уместно напомнить, что с возникновением элеатской и мадхьямической школ внутри каждой из традиций наметилось обращение к проблеме достоверности познания (зависимость результатов от органов познания, вопросы языка описания и т. д.), что само по себе явилось великим поворотным пунктом в истории философии. Именно в связи с этим и Парменид и Нагарджуна открывают историю современной философии.

Третий аспект относится к историческим основаниям сходства понятий и идей этих двух школ, коренящихся в древнейших индоевропейских истоках элеатского и мадхьямического мировоззрения и языка. Как это ни парадоксально, но в таких далеко эволюционировавших и сильно логизированных учениях, как системы Парменида и Нагарджуны, довольно легко обнаруживается мифопоэтический субстрат, который очевиден и у орфиков, Ферекида, Эмпедокла, Пифагора и Гераклита, о чем писалось в другом месте. Парменида с мифопоэтической традицией объединяют прежде всего язык (ср. фразеологию, общую с Гомером и Гесиодом; эпический стих, как и у Ксенофана, в целом ряде отношений близкого к элеатам; обращение к Богине³, перекликающееся с обращением эпических поэтов к Музе и т. д.) и жанр его поэм, весьма близкий к так называемым «шаманским путешествиям», на что впервые было указано еще Г. Дильсом.

Связь мадхьямиков с мифопоэтической традицией осуществляется через «Четыре Благородные Истины» (скт. *catvāry āryasatyāni*, тиб. *'phags pa'i bden pa bži po /rnam, dag/*), которые у мадхьямиков связываются с «Двумя Истинами» (скт. *dve satye*, тиб. *bden pa gñis*)⁴, о которых см. ниже: *idaṃ duḥkham āryasatyam iti yathābhūtam prajānāti, ayam duḥkhasamudayaḥ, ayam duḥkhanirodhaḥ, iyaṃ duḥkhanirodhagāminī pratipad āryasatyam iti yathābhūtam prajānāti. sa samvṛtisatyakuśalaś ca bhavati paramārthasatyakuśalaś ca, lakṣaṇasatyakuśa-*

*laś ca, vibhāgasatyakuśalaś ca, nistirāṇasatyakuśalaś ca, vastusatyakuśalaś ca, prabhavasatyakuśalaś ca, kṣayānutpādasatyakuśalaś ca, mārgajñānāvatarasatyakuśalaś ca, sarvabodhisattvabhūmikramānūsamīdhiniśpādanatayā yāvāt tathāgatajñānasamudayasatyakuśalaś ca bhavati. sa parasattvānāṁ yathāśayasamīto sañāt samvṛtīsatyām prajānāti; ekanayasamavasarañāt paramārthasatyām prajānāti; svasāmānyalakṣaṇānubodhāl lakṣaṇasatyām prajānāti... и т. д.*⁵.
 Что же касается *catvāry āryasatyāni*, то они, будучи одним из наиболее фундаментальных достижений человеческой мысли, при всей неявной интеллектуальной сложности содержания, предполагающей индивидуальное авторство, восходят, несомненно, к четырехчленным схемам мифопоэтических систем космологии. Подробнее об этом и сходных схемах (ср. четыре элемента мироздания у вайбхашиков с исключением *ākāśa* и⁶) будет сказано в другом месте. Здесь тем не менее уместно обратить внимание на наличие в *catvāry āryasatyāni* следов трансформации основных четырех операций, определяющих космологические процессы, — рождение (возникновение), рост (увеличение), деградация (уменьшение), смерть (исчезновение). Если обратиться к языковым фактам, то окажется, что формулировка *catvāry āryasatyāni* или вариаций на эту тему (ср., например, соответствующие места в Бенаресской проповеди, где говорится о рождении и смерти, или в «Mūlamadhyamakakārikās» Наргарджуны и «Prasannapadā» Чандракирти, ср. гл. I, 9: об отрицании причинности⁷; XI, § 2, XXIV, 38, XXVI, 548, 6 и др.) содержит слова *jāti*⁸, *jani*, *kṣaya*, находящие точные соответствия как в древнегреческих космологических текстах, так и в многочисленных философских текстах, не исключая и Парменида. Ср. несколько примеров:

... τὴν γὰρ ὕδωρ ἀρχὴ κατ' αὐτόν (sc. Ὀρφέα) τοῖς ὄλοις, ἀπὸ δὲ τοῦ ὕδατος ἰλὸς κατέστη, ἐκ δὲ ἐκατέρων ἐγεννήθη ζῶον, δράκων προσπεφυκοῖαν ἔχων κεφαλὴν λέοντος... οὗτος ὁ Ἡρακλῆς ἐγέννησεν ὑπερμέγεθος φόν ... Athenagoras. Pro Christ. 18 (=DK I B 13) или: τὸν δὲ Ἐπιμενίδην δύο πρώτας ἀρχάς ὑποθέσθαι Ἄερα καὶ Νύκτα... ἐξ ὧν γεννήθη τῆ ναι Τάρταρον... ἐξ ὧν δύο Τιτᾶνας... ὧν μιχθέντων ἀλλήλοις φόν γενέσθαι... ἐξ οὗ πάλιν ἀλλήν γενεάν προσελθεῖν. Damascius. De principiis 124 (=DK 3 B 5), с одной стороны⁹, и: ... ἐξ οὗ γὰρ ἔστιν ἅπαντα τὰ ὄντα, καὶ ἐξ οὗ γίγνεται πρῶτον καὶ εἰς ὃ φθειρεται τελευταῖον... καὶ διὰ τοῦτο οὔτε γίγνεσθαι οὐδὲν οἴονται οὔτ' ἀπόλλυσθαι... Arist. Met. A3, 983b6 (о Фалесе); τὸ ἀπειρον ὕβαι τὴν πᾶσαν αἰτίαν ἔχειν τῆς τοῦ παντός γενέσεως τε καὶ φθορᾶς... Ps. -Plut. Strom. 2 (=DK 12 A 10), ср. Hippol. Ref. I, 6, 1—2 (-DK 12 A 11) и др., ... ἐτι τῷ οὕτως ἂν μόνως μὴ ὑπολείπειν γένεσιν καὶ φθοράν... Arist. Phys. Γ4, 203b 15 (ср. Γ8, 208a 8; Θ 1, 250b 11; Simplicius. Phys. 24, 17; 1121, 5 и др.) (об Анаксимандре); ... ἐκ γὰρ τούτου πάντα γίγνεσθαι

καὶ εἰς αὐτὸν πάλιν ἀναλύεσθαι. Aetius I, 3, 4 (ὁβ Анаксимῶνε); λέγει δὲ ὅτι οὐδὲν γίνεται οὐδὲ φθίρεται οὐδὲ κινεῖται... Hippol. Ref. I, 14, 2; Ἐ δὲ ὁ Κολοφώνιος ἰδίαν τινὰ ὁδὸν πεπορευμένους καὶ παρηλλαγῶσαν πάντας τοὺς προειρημένους οὕτως γένεσιν οὕτως φθορὰν ἀπολείπει... Plut. Strom. 4 (=Dox: 580) (ὁ Ксеноφῶνε); οὐχὶ καὶ Ἡ. θάνατον τὴν γένεσιν καλεῖ. Clem. Strom. III 21 [II 205,7]; Ἡ μὲν οὖν φησὶν εἶναι... γεννητὸν ἀγέννητον, θνητὸν ἀθάνατον... Hippol. Ref. IX, 9 (ὁ Γερακλίτε); αὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι θεσμῶν | ἔστιν ἀναρχὸν ἀπαυστον, ἐπὶ γένεσις καὶ ὄλεθρος | τῆλε μάλ' ἐπλάχθησαν... Simplicius. Phys. 145, 27 (=Parmen. Fr. 8, 26—28); ...οἱ δὲ γίγνεσθαι πάρος οὐκ ἔόν ἐλπίζουσιν | ἦ τι καταθνήσκειν τε καὶ ἐξόλλυσθαι ἀπάντη. Plut. Adv. Colot. 12, 1113 C (=Emped. Fr. 11), ср. Fr. 17, 3 и след. (Эмпедокл); τὸ δὲ γίνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι οὐκ ὀρθῶς νομίζουσιν οἱ Ἕλληνες. Simplicius. Phys 163, 20 (=Anaxag. Fr. 17), ср. Arist. Phys. A4, 187a 23; Aetius I, 3, 5 (ὁβ Анаксагоρε); Δεύκιππος δ' ἔχειν φήθη λόγους οἵτινες πρὸς τὴν αἰσθητὴν ὁμολογούμενα ἔχοντες οὐκ ἀναιρήσουσιν οὕτως γένεσιν οὕτως φθορὰν οὕτως κίνησιν αἰ τὸ πλῆθος τῶν ὄντων. Arist. De gen. et corr. A 8, 325a 2 (ὁ Левкиппе) и т. д., с другой стороны. Наличие одинаковых, последовательно сходных лексем в философских текстах двух древнейших индоевропейских традиций, как и присутствие этих фразеологизмов в космологических описаниях мифопоэтической традиции, делает правдоподобной праязыковую индоевропейскую реконструкцию соответствующего архетипа.

Смысл настоящей заметки — в привлечении внимания к сходству между элеатской и мадхьямической системами в целом с указанием естественных переходов внутри каждой из сопоставляемых систем. По необходимости придется останавливаться лишь на наиболее существенных вопросах, почти не касаясь деталей.

Одно из самых фундаментальных сходств между элеатами и мадхьямиками, определивших дальнейшие параллели, состоит в учении об истине двух родов. У элеатов это учение четче всего представлено в парменидовской поэме, хотя первые следы его можно обнаружить уже у Ксенофана¹⁰, а Зенон и Мелисс уже настолько органически усвоили это учение, что не считали нужным специально останавливаться на его обосновании.

Парменид в своей поэме различает истину (ἀλήθεια) и мнение (δόξα). Действительное (сущее, бытие) открывается через истину, оно рационально, интеллигибельно (κλητόν): если о нем можно мыслить (νοεῖν), оно может быть высказано и оно существует. Так связываются Парменидом элементы старой мифопоэтической триады мысль — слово — дело (бытие); ср. Fr. 6:

ἤρῃ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἔόν ἐμμεναί· ἔστι γὰρ εἶναι

μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν· τὰ σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα...

или Fr. 5: ...τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν σε καὶ εἶναι¹¹.

Пути истины противопоставлен путь кажимости, открывающийся через чувства. Последний приводит к дуализму бытия и небытия, к утверждению реальности того, что не имеет субстанционального бытия (объекты чувств, которые суть не что иное как «простые имена»¹²), к постулированию системы противопоставлений¹³.

Оба пути неоднократно описываются Парменидом — и в мифопоэтическом плане (врата, через которые пролегают пути Дня и Ночи, встреча с Богиней и т. п.)¹⁴, и в дискурсивно-логическом (спяшь с проблемой бытия-небытия и т. д.)¹⁵. Переход с пути кажимости на путь истины соответствует избавлению от заблуждения и достижению просветления, что также находит многочисленные аналогии в текстах, описывающих приобретение высшего знания как итог путешествия героя шаманско-визионерского типа.

Чрезвычайно показательно, что атрибут вечности, конкретно — нерождаемости и неразрушаемости (бессмертия), связывается Парменидом именно с путем истины:

μόνος δ' ἐστὶ μῦθος ὁδοῖο

λείπεται ὡς ἔστιν· ταύτη δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι

πολλὰ μάλ', ὡς ἀγένητον εὖν καὶ ἀνώλεθρόν ἔστιν,

οὐδὲ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν,

ἔστι γὰρ οὐλομελές τε καὶ ἀτρεμές ἡδ' ἀτέλεστον¹⁶

ἔν, συνεχές· τίνα γὰρ γέννασιν διζήσασαι αὐτοῦ;

πῆ πόθεν αὐξήθεν. Fr. 8, 1—7

πῶς δ' ἂν ἐπειτ' ἀπόλοιτο εὖν; πῶς δ' ἂν κε γένοιτο;

εἰ γὰρ ἔγενετ', οὐκ ἔστ', οὐδ' εἴ ποτε μέλλει ἔσεσθαι.

πῶς γένεσις μὲν ἀπέσβεσται καὶ ἄπυστος ὀλεθρὸς. Fr. 8, 19—21

Так мифологическая концепция становления и разрушения (с соответствующей терминологией), будучи введенной в более широкую раннефилософскую схему, оказывается отсеченной на периферию. Отныне рождение и гибель становятся характеристиками вещей лишь в том феноменальном мире, который открывается на пути кажимости. Описание бытия на пути истины строится уже как отрицание концепции рождения и смерти (отсюда и возникновение терминологии с негативным смыслом — «нерожденный», «неразрушимый» и т. д.), в чем также следует видеть отрицательную трансформацию прежних космологических концепций мифопоэтической традиции. Естественно, что два пути Парменида ставятся в соответствие с единством (путь истины) и множественностью (путь кажимости), которые суть два аспекта двух составных частей одной и той же общей схемы. Путь

кажимости — незаконное продолжение пути истины лишь с крайней и абсолютно последовательной точки зрения¹⁶. На уровне восприятия органами чувств мир сохраняет свою множественность и разнообразие. В этом смысле не только ἀλήθεια, но и δόξα может рассматриваться как теоретико-познавательное понятие в системе Парменида¹⁷. Существенно подчеркнуть, что он не распространял на всю сферу познания тех принципов, которые относились к миру феноменального (в отличие, например, от Протагора). Вслед за Парменидом различие двух форм познания утвердилось и в некоторых других философских направлениях, в частности (что особенно показательно) у атомистов¹⁸.

Учение о двух истинах у мадхьямиков можно рассматривать как наиболее близкую параллель к парменидовскому различию истины и мнения¹⁹. Нагарджуна прямо свидетельствует, что Будды проповедуют Закон на основе двух истин — мирской и абсолютной; ср. ММК (= Mūlamadhyama-kakārikās, «Bibl. Buddh». IV) XXIV, 8; что не делающие различия между этими двумя истинами не в состоянии постигнуть глубинной реальности Учения, ср. ММК XXIV, 9²⁰. То, что соответствует δόξα (и пути кажимости), называется *saṃvṛtisatya* (пал. *sammūtisacca*, тиб. *kun rbyob kyi bden pa*), т. е. истина покрова, за которым находится абсолютная истина, истинная природа сущностей (*padārthatattva*); взаимная зависимость вещей (их относительность); факт, приятий по условной общим мнением²¹. То, что соответствует ἀλήθεια, называется *paramārthasatya* (пал. *paramattahasacca*, тиб. *don dam pa'i bden pa*), т. е. высшая истина, трансцендентная по своему характеру²². Нет смысла подробнее останавливаться здесь на определениях *saṃvṛtisatya* и *paramārthasatya*, поскольку они многократно описывались и изучались²³.

Важнее указать ряд деталей, сходных с теми, которые характерны для парменидовского учения о двух истинах. Как и там, в мадхьямических текстах постоянно присутствующая тема рождения и смерти (разрушения), перешедшая сюда по наследству из космологических схем (в частности, через *catvāry āryasatyāni*), локализуется исключительно в пределах истины «покрова». *Paramārthasatya*, как и ἀλήθεια, связана с абсолютной реальностью, которой чужды рождение, рост, старение, смерть. Достаточно обратиться к знаменитой XXV главе основоположного труда Нагарджуны, переведенной и проанализированной Ф. И. Щербатским, чтобы увидеть, что основная характеристика Нирваны, понимаемой как высшая реальность (*paramārtha-sat*), — отсутствие рождения, смерти, изменения любого рода (ср. ММК. XXV, 1—4). Отсюда, строго говоря, развилась вся *ajāti-vāda* мадхьямиков, отрицавшая воз-

никновение (и разрушение) вещей. Место рождения и смерти, играющих основную роль в мире, описываемом *samvṛtisatya*'ей, здесь, в мире *paramārthasatya*'и, занимает пустота (*śūnyatā*), что подчеркивается праджняпарамитистами, или элементы бытия (*dharma*), на чем настаивает абхидхармическая традиция. Следовательно, в целом складывается картина, довольно точно соответствующая цитированному выше отрывку из Демокрита... ἐστὶ δὲ ἄτομα καὶ κενόν...²⁴.

С этим сходством связано и другое. *Paramārthasatya* лежит за пределами эмпирического и, в частности, вне языка и мысли. Она непроизносима, невозможна для мысли, для передачи ее с помощью обучения и т. д.: *yaḥ, puṇaḥ paramārthaḥ so'nabhilāpyaḥ, anāññeyaḥ, aparijñeyaḥ, aviññeyaḥ, adeśitaḥ aprakāśitaḥ*...²⁵. Отсюда — эти апофатические определения абсолютной реальности, напоминающие парменидовские, ср.... ταύτη δ' ἐπὶ σήματ' ἕσσι | πολλὰ μάλ', ὡς ἀγέννητον εἶναι καὶ ἀνώλεθρον ἔστιν, | ἔστι γὰρ οὐλομελές τε καὶ ἀτρεμές τῷ ἀτέλειστον. (Фг. 8, 2—4)²⁶. Не случайно, что именно в связи с анализом *avyākṛta*, взятого в его антиномической сущности, возникает знаменитая проблема молчания Будды²⁷, сохраняющая свое значение до наших дней (ср. Витгенштейн). Элеатский вариант теории *avyākṛta* отнесен к небытию μὴ εἶναι, ср. определения κενόν через μὴ εἶναι, οὐδέν, οὐκ, ср. у Парменида: οὐτε γὰρ ἀνθρώποις τό τε μὲν εἶναι (οὐ γὰρ ἀνοστόν) οὐτε φράσαις, Фг. 4 (Procl. in Tim. t. I, 345, 18). Таким образом, по своим характеристикам μὴ εἶναι элеатов совпадает с *śūnyatā* у мадхьямиков.

В связи с рассмотрением вопроса о двух путях, или истинах, и у элеатов, и у мадхьямиков возникает необходимость хотя бы в скрытом виде допустить существование третьего пути (или истины), понимаемого, однако, по-разному. Когда речь идет об элеатах, о третьем пути, можно судить прежде всего по Фг. 4—6 Парменида, где говорится о «двууголовых смертных», которые бродят, ничего не зная²⁸, поскольку, как сообщается в другом источнике, «они комбинируют противоположности»²⁹. Этот третий путь не является истиной, но он вместе с тем не совпадает и с другим неистинным путем, о котором говорилось выше³⁰. У мадхьямиков, в принципе различающих только две истины (в отличие от виджнянавадинов или ведантистов с их тремя истинами), тем не менее *samvṛtisatya* может предполагать *alokasamvṛtisatya*'ю (тиб. 'jig rten ma yin pa' i kun rdzob kyi bden pa) и *lokasamvṛtisatya*'ю (тиб. 'jig rten gyi kun rdzob kyi bden pa). *Alokasamvṛtisatya* относится к случаям расстройства органов восприятия, патологическим состояниям рассудка, сновидениям и т. п. и может быть сопоставлена с ведантистской *prātibhāsika*'ой (диагностический пример — принятие веревки за змею)³¹. Таким образом, и в данной схеме возникает идея третьей истины, причем лишь одна из

трех абсолютна (*paramārthasatya*). Наконец в этой связи уместно обратить внимание на учение, разделяемое Васубандху и Нагарджуной о троякой природе познания — *parikalpita* (воображаемая природа), *paratantra* (зависимая природа), *pariniṣpanna* (абсолютная природа)³². Многими особенностями эта теория напоминает те три пути, о которых говорилось выше. Среди этих сходств наиболее разительна связь с проблемой двойственности (идея противопоставлений) и с отношением к бытию-небытию³³. При рассмотрении вопроса о «третьем» пути у элеатов и мадхьямиков приходится сталкиваться с рядом неясностей, но при всем том трудно отказаться от предположения по поводу некоторых общих причин, вызвавших обращение к «третьему» пути.

Любопытны также и более частные совпадения в элеатских и мадхьямических теориях о двух истинах, совпадения, о которых, однако, здесь говорить специально не удастся³⁴.

С учением о двух путях у Парменида связано решение вопроса бытия и небытия. Первый путь означает существование бытия и несуществование небытия, второй — несуществование бытия и существование небытия³⁵. Как известно, Парменид избирает первый путь и доказывает его единственную и несравненную правоту. Поскольку бытие не имеет начала (рождения) и конца (смерти), ему ничто не может предшествовать или следовать за ним во времени; поскольку бытие неделимо, цело и однородно, с ним ничто не может сосуществовать в пространстве; поскольку бытие неизменно, оно и только оно обладает атрибутом существования — ни бытие какого-либо другого рода, ни тем более. небытие не существуют³⁶. Итак, существует только бытие, соответствующее определенному описанию³⁷. Учитывая последовательность Парменида в логических выводах и его сугубый интерес к проблеме доказательства и верификации, наконец, опираясь на некоторые намеки в тексте его поэмы, можно предположить, что Парменид, говоря о бытии и небытии, исходил из полной схемы возможностей, предусматривающей четыре ответа³⁸:

1.S (E),	NS (Ē)
2.S (E),	NS (E)
3.S (Ē),	NS (Ē)
4.S (Ē),	NS (E)

Вариант 1, признаваемый истинным, и вариант 4, рассматриваемый как заведомо ложный, описаны в Фг. 2. Вариант 2, по сути дела, имеется в виду в Фг. 8 (там, где доказывается несовместимость бытия и небытия)³⁹. Вариант 3, естественно, не упоминается, поскольку его рассмотрение вообще снимало бы всю проблему⁴⁰. Таким образом, Пар-

менид в поэме считает нужным подчеркнуть только две наиболее существенные возможности (1 и 4) в трактовке отношения бытия и небытия, оставляя две другие в стороне. Если приведенные здесь соображения верны, то Парменид может рассматриваться как один из предшественников тех логиков, которые занимались вопросом тетралеммы.

Следует напомнить, что логическая конструкция тетралеммы была неоднократно используется мадхьямиками и прежде всего Нагарджуной (*catuṣkoṭi*). При этом, что особенно характерно, тетралемма применялась в связи с вопросом о бытии (вечности мира) и небытии (невечности мира) и вопросом об истине, т. е. точно в тех ситуациях, которые оказались существенными и для Парменида. Ср.: *sarvaṃ tathyaṃ na vā tathyaṃ tathyaṃ ca atathyaṃ eva ca naiva atathyaṃ naiva tathyaṃ etad Buddha anuṣ. Nāgārjuna. MMK XVIII, 8.* «Все — истина, все — неистина, все — истина и не-истина, все — не истина и не не-истина, — таково учение Будды» или обсуждение вопроса о том, вечен мир или не вечен, или вечен и не вечен, или не вечен и не не вечен⁴¹. Та же самая логическая процедура применяется и в связи с анализом таких понятий, как Нирвана или причина (ср. MMK. 1, 6—8; XXV, 4—8, 10—18 и др. и соответствующие комментарии Чандракирти)⁴², что связывает *catuṣkoṭi* с *catvāry āryasatyāni* и через них, возможно, с еще более древним четырехэлементным комплексом мифопоэтических традиций⁴³. Интересно, что последовательное применение тетралеммы приводит и Парменида и Будду (в мадхьямической интерпретации) к отказу от ответа на некоторые ситуации — к молчанию (см. выше)⁴⁴.

Одним из наиболее фундаментальных следствий из общих схем элеатов и мадхьямиков является отрицание движения и множественности. Эти следствия будут проанализированы в другом месте. Здесь же, однако, важно подчеркнуть, что оба они непосредственно связаны с различием двух истин и относятся к тому, что выступает в данных системах как абсолютная реальность. Вместе с тем обращает на себя внимание, что тезис о недоказуемости движения объясняется весьма сходными аргументами⁴⁵; в обеих традициях авторы исходят из зависимости движения от характера пространства и времени; в связи с последними возникает вопрос об их делимости или неделимости⁴⁶ (дискретность — непрерывность). Существенно также и то, что в рассуждениях о недоказуемости движения обе школы критикуют понятия начала и конца движения, с одной стороны, и увеличения и уменьшения (в пространственном плане), с другой стороны. Эти понятия, естественно, возвращают нас к более древним комплексам рождения — роста — деградации — смерти, рассмотренным выше⁴⁷.

Число параллелей между системами элеатов и мадхьямиков, обнаруженных при внутреннем анализе этих систем, может быть увеличено, хотя и приведенных до сих пор, кажется, достаточно для установления факта весьма значительной типологической (в первую очередь) близости этих систем. Вывод можно подкрепить указанием на одинаковый или очень сходный идейно-исторический контекст, в котором располагаются сочинения элеатских философов и мадхьямиков. И тем и другим — и это было осознанным стимулом их учений — пришлось бороться за последовательный монизм. Пармениду нужно было опровергнуть непоследовательный монизм милетской школы и сознательный дуализм пифагорейцев (и те и другие приписывали существование как бытию, так и небытию), с одной стороны, и гераклитовскую попытку нейтрализации монизма и дуализма — с другой. Критика плюрализма Зеноном и Мелиссом шла в тех же направлениях.

Актуальность отстаивания монизма для мадхьямиков очевидна. В философской полемике с сарвастивадой и ее позднейшими филиациями (вайбхашики и др.) с их теорией двух субстанций мадхьямики подчеркивали монизм в теоретико-познавательном аспекте (*advaya*)⁴⁸, утверждая, что высшее знание (интуиция) лишено каких-либо признаков двойственности, оно свободно от «есть» и «не-есть», от «бытия» и «становления» и т. п.⁴⁹. В крайних точках своего развития и элеаты и мадхьямики подошли к рубежу, за которым естественно и необходимо возникали теории атомистического характера (атомизм Левкиппа — Демокрита, теория *дхарм* в учении Васубандху); в них сущее окончательно освобождалось от атрибутов движения, изменения, множественности; оно лишалось качественных различий, а очевидные слабости философии предшествующего периода (в трактовке бытия) компенсировались введением неделимых величин (атом, *дхарма* как элементы бытия)⁵⁰.

Заслуги элеатов и мадхьямиков в развитии научного мировоззрения исключительно велики. При этом следует помнить, что обе системы, с точки зрения последующего развития, оказались тем фокусом, в котором полнее всего скрестились тенденции архаичного взгляда на мир и тенденции зарождающегося логико-научного мировоззрения. Переход от первых к последним типологически напоминает переход от ньютоновской картины мира к эйнштейновской: некоторые ключевые понятия старой традиции были проанализированы в связи с рядом парадоксальных ситуаций. В результате оказалось, что старая традиция описывала лишь часть ситуаций и потому она всего лишь *doṣa*, *saṃvṛtisatya*.

Полная картина должна была включить и эти вновь найденные парадоксальные ситуации. В узкопрактическом смыс-

ле их ценность была ничтожной, по крайней мере сначала, зато без анализа этих ситуаций наука лишалась бы своего самого мощного средства. Для того чтобы перейти от мифа к науке⁶¹, нужно было деперсонифицировать героев старой космогонической мистерии⁶² (Земля, Небо, Океан и т. д. стали соответствующими стихиями, веществами конкретного свойства, а далее — в ряде направлений — некими абстрактными элементами мира), придать более абстрактный вид операциям, связывавшим этих героев в мифе (вместо конкретных актов рождения, смерти — возникновение, исчезновение), расслнить старые мифопоэтические континуумы и приложить к их составным частям результаты абстрагирования мифопоэтических операций (ср. операцию возникновения, исчезновения применительно к временному и пространственному аспекту бытия), допустить свободную игру, участниками которой были бы элементы мира, а правила определялись бы новыми абстрагированными операциями (создание логически парадоксальных ситуаций за счет максимального снятия дистрибуционных ограничений), привести полученные результаты в соответствие с эмпирическими данными за счет выделения феноменального и абсолютного⁶³ аспектов бытия (при этом первый может еще долгое время удерживать черты мифопоэтического взгляда на мир, тогда как второй строится через отрицание атрибутов первого)⁶⁴ и, наконец, проецировать достигнутые результаты на область эпистемологии. Этот длинный путь в той или иной степени отражен текстами элеатских и мадхьямических мыслителей. На индоевропейских симпозиумах по философии, которые с целью мысленного экспериментирования любил устраивать Ф. И. Щербатской, Парменид и Зенон часто были бы заодно с Нагарджуной и Чандракрти.

¹ По мере ознакомления на Западе с древнеиндийской философией в курсах древнегреческой философии все чаще появляются параллели к терминам или идеям, взятым из области древнеиндийского знания.

² Первым, кто указал их, был, кажется, Г. Якоби (А. О. J. XXXI, I, стр. 1). Дальнейшее развитие см.: Th. Stcherbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvāṇa*, London, 1927, стр. 52, 67, 140, 164; его же, *Buddhist Logic*, vol. 1, L. 1932, стр. 431—432, 437, 537 (к закону противоречия в связи с отрывком из Камалашилы, который, как и его учитель Шантаракшита, уже в VIII в. пыгался синтезировать идеи мадхьямиков и йогачаров; см. «*The Tattvasamgraha of Śāntarakṣita*», — «*Gaekwad Oriental Series*», vol. 30—31, Baroda, 1926; «*The Tattvasamgraha of Śāntarakṣita*», — «*Gaekwad Oriental Series*», vol. 80, 83, Baroda, 1937—1939/translated by Ganganath Jha/; ср. «*Tattvasamgrahapāñjikā*» Камалашилы); Т. Р. V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*, London, 1955, стр. 9, 124, 178, 182—183 и др. Ср. также сопоставление «Пути Кажимости» Парменида с *майей* в брахманских системах и демонстрацию несостоятельности этого сопоставления (при игнорировании более доказательных параллелей из мадхьямиков) в кн.: W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. II. The

Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus, London, 1965, стр. 53.

³ Ср. Prooimion. ἴπποι τὰ με φέρουσιν ὄσον τ' ἐπὶ θυρῶς ἰκάνω...Fr. 1, Sextus Adv. math. VII, 111; Simplicius de caelo 557, 25. Ср. также встречу Эпименида (пока тело его спало) с богинями Истины и Справедливости (Epim. fr. I DK ad fin.). О вступлении к поэме Парменида см. прежде всего: С. М. Bowra, The Proem of Parmenides, — «Classical Philology», vol. 39, 1937, стр. 97—111 (см. его же, Problems in Greek Poetry, стр. 47); К. Deichgräber, Parmenides' Auffahrt zur Göttin des Rechts. Untersuchungen zum Prooimion seines Lehrgedichts, — «Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse», Jg. 1958, № 11, К «шаманским» параллелям у Парменида ср. также Morrison, — JHS, 1965, 59.

⁴ Или «двойной истиной», т. е. *samvrtisatya* и *paramārthasatya*.

⁵ См. «Daśabhūmikāsūtra», éd. J. Rahder, Louvain, 1926, V, *initio*; Madhyamakāvātāra de Candrakīrti. Édition de la version tibétaine par La Vallée Poussin, SPb, 1907—1912 («Bibl. Buddh.», vol. 9); L. de La Vallée Poussin, — «Muséon», t. VIII, 1907, стр. 314—315 (перевод). Включенность *catvāry āryasatyāni* в *due satye* понимается, в частности, таким образом, что *nirodhasatya* как *Nirvāṇa* является *paramārthasatya'eū*, а три остальные *satya'u* — *samvrtisatya'eū*. См.: T. R. V. Murti, The Central Philosophy of Buddhism, стр. 262).

⁶ Ср.: 'dir kha cig ni/nam mkha' dan so sor brtags pa ma yin pa'i gog pa [2] dan/mya ŋan las 'das pa rnam ni/[2] dus ma byas yin no zes rtog par byed la/gzan dag ni de bzin nid kyi mtshan nid can ston pa nid la 'dus ma byas su rtog par byed pa de thams cad 'dus byas rab tu ma grub par gyur pas [3] yod pa ma yin pa nid do [3] zes gsal bar bstan to||. Prasannapadā Madhyamakavṛtti. 176, 9; ср. перевод: «Les uns hypostasient en qualité d'incomposés l'espace, l'arrêt sans récapitulation, l'extinction; les autres la vacuité, définie comme siccité (sc. *tathatā*). Il est démontré (*ādarsitaṃ*) jusqu'à l'évidence que rien de tout cela n'existe si l'existence du composé n'est pas prouvée». (См.: J. M. May, Candrakīrti Prasannapadā Madhyamakavṛtti, Paris, 1959, стр. 140—141, а также: «Vijñaptimātratāsiddhi». La Siddhi de Huan-tsang, traduite et annotée par Louis de la Vallée Poussin, t. II, Paris, 1948, стр. 758.

⁷ Ср. перевод: «If birth comes first, decay and death comes later, we will then have a birth without decay and death, and what is born will be immortal», см. Th. Stcherbatsky, The Conception of Buddhist Nirvāṇa, стр. 92.

⁸ Ср. также *jālijarūmāraṇa* (тиб. *skye ba dan rga śi*) «рождение, старение и смерть», см. «Prasannapadā», XI, § 2.

⁹ Ср. также другую индогреческую параллель — употребление глагола *taks* — в космологических легендах (например, в связи с Вишвакарманом) в Ведах и глагола *τίκτω* в древнегреческих космогониях, например, у Гесиода (Theog. 16):

Νυκτός δ' ἄστ' Αἰθήρ τε καὶ Ἥμερῃ ἐξεγένοντο,

οὓς τέχε κωσαμένη Ἐρέβει φιλόττη μίγεται

или у орфиков: (Νύξ) ἡ δὲ πάλιν Γαῖαν τε καὶ Οὐρανὸν εὐρὺν ἔτικτε | δεῖξάν τ' ἐξ ἀφανῶν· φανεροὺς δὲ τ' εἰσὶ γενέθλην Orph. Rhaps. Fr. 109. (= Kern).

¹⁰ Ср. прежде всего Fr. 34 (Sextus Adv. math. VII, 49 и 110, cf. Plut. Aud. poet. 2, 17 E):

καὶ τὸ μὲν οὖν σφῆς οὗτος ἀνὴρ ἦεν οὐδὲ τις ἔσται

εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἄσσα λέγω περὶ πάντων·

εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπὼν,

αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε· δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται;

или Fr. 35 (Plut. Symp. IX, 7, 746B):

ταῦτα δεδοξάσθω μὲν εἰκότα τοῖς ἐτόμοισι...;

или Fr. 18 (Stobaeus. Anth. I, 8, 2):

οὗτοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖσ' ὑπέδειξαν,

ἀλλὰ χρόνῳ ζητούντες ἐφευρίσκουσιν ἀμείνον.

Ср. также Fr. 38 (Herodian π· μον. λέξ. 41, 5) и сообщения доксографов ἀποφαίνεται δὲ καὶ τὰς αἰσθήσεις ψευδεῖς καὶ καθόλου σὺν αὐταῖς καὶ αὐτὸν τὸν λόγον διαβάλλει. Plut. Strom. 4 (=Dox. 580), ср. Advers. haeres, III, 9 (=Dox. 590), отчасти Aetius Placita, IV, 9 (=Dox. 396). Есть мнение, что в своих высказываниях о возможности человеческого разума по сравнению с божественным Ксенофан продолжал поэтическую традицию (ср. у Гомера В, 485 сл., у Пиндара, Пэан 60й, 51 сл. и др.). См. K. Deichgräber, Xenophanes περί φύσεως — «Rheinisches Museum», Bd. 87, 1938, стр. 1—31; G. S. Kirk, J. E. Raven, The Presocratic Philosophers, Cambridge, 1957, стр. 180—181 и др.

¹¹ См. G. E. L. Owen, Eleatic Questions, — «The Classical Quarterly», 1960; J. Mansfeld, Offenbarung des Parmenides, стр. 45—55; W. K. C. Guthrie, A History of Greek Philosophy, vol. II, стр. 15 ff.

¹² Ср.: ...τῶ πάντ' ὄνομ' ἔσται

ὅσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθόντες εἶναι ἀληθῆ,
γίγνεσθαι τε καὶ ἄλλοσθαι, εἶναι τε καὶ οὐχί,
καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χρόα φανόν ἀμείβειν.

Fr. 8, 38—41 (Simplicius. Phys. 146, 7).

¹³ Как активные элементы пассивным у Парменида противопоставляются: огонь — ночь, яркое — темное, небо — земля, горячее — холодное, сухое — мокрое, редкое — густое, легкое — тяжелое, правое — левое, мужское — женское и мягкое — твердое (см.: W. K. C. Guthrie, A History of Greek Philosophy, vol. II, Appendix. The Opposites in Parmenides, стр. 77).

¹⁴ Ср.: ἐνθα πόλι: Νυκτὸς τε καὶ Ἥμιτος εἰσι κελεύθων,
καὶ σφας ὑπέρθυρον ἀμφὶ ἔχει καὶ λαίνος οὐδὸς.

τῶν δὲ Δίκη πολυποῖνος ἔχει κληῖδας ἀμοιβούς.

Fr. 1. 11—14 (в качестве параллелей из мифопоэтической традиции ср.: κληῖδι θύρας οἴσονται. Гомер или: αἱ κλεις τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν в новозаветных текстах); ср. также:

ὦ κοῦρ ἀθανάτοισι συνάρορος ἠγνώχοισιν,
ἵπποις ταῖ σε φέρουσιν ἰκάνων ἡμέτερον δῶ,
χαῖρ', ἐπεὶ οὐτι σε μοῖρα κακῆ προύπεμπε νέεσθαι
τῆνδ' ὁδόν (ἧ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτός πάτου ἐστίν),
ἀλλὰ θέμις τε Δίκη τε. χρεῶν δὲ σε πάντα πυθέσθαι
ἡμέν' Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμές ἦτορ
ἧδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἐνὶ πίστις ἀληθῆς.
ἀλλ' ἐμπης καὶ ταῦτα μαθήσεται, ὡς τὰ δοκούντα
χρῆν δοκιμῶσ' εἶναι δια παντός πάντα περῶντα. Fr. 1, 24—32.

Ср. еще одну переключку: парменидовскому ταῖ δὲ θυρέτρων χάισμ' ἀχανές πείρασαν ἀναπτάμεναι Fr. 1, 17—18 соответствуют ἀναπταμέναι θύραι «широко распахнутые двери» у Гомера и мифологическая операция перехода из ограниченного, узкого, со страхом и неведением (*avidya*) связанного пространства (*amhas*) в широкое (*uini*), неограниченное пространство, открывающее человеку среди прочих благ знание (*veda*) в древнеиндийских представлениях.

¹⁵ См. Fr. 2, 6, 7, 8 и др. (ср. ниже), а также Simplicius. Phys. 30, 14: μεταλλῶν δὲ ἀπὸ τῶν νοητῶν ἐπὶ τὰ αἰσθητὰ ὁ Παρμενίδης, ἦτοι ἀπὸ ἀληθείας, ὡς αὐτὸς φησιν, ἐπὶ δόξαν, ἐν οἷς λέγει

ἐν τῷ σοι παῶ πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα
ἀμφὶ ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτεῖας
μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων, [Fr. 8, 50—52]

τῶν γενητῶν ἀρχὰς καὶ αὐτὸς στοιχειώδεις μὲν τὴν πρώτην ἀντίθεσιν ἔθετο, ἣν φῶς καλεῖ καὶ σκότος (ἧ) πῦρ καὶ γῆν ἢ πυκνὸν καὶ ἀραιὸν ἢ ταῦτον καὶ ἕτερον, λέγων ἐφεστῆς τοῖς πρότερον παρακειμένοις ἐπεσιν

μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν,
τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἐστίν — ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν —

πάντα δ' ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο
 χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων, τῇ μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ,
 ἧριον ὄν. μὲγ' [αἰαίον] ἔλαφρον. ἑωσὼ πάντοσε τωτότων,
 τῷ δ' ἐπέρω μὴ τωτότων ἄταρ κἀκείνο κατ' αὐτὸ
 πάντα νύκτ' ἀβαῆ, πυκινὸν δέμας ἐμβριθῆς τε...

[Fr. 8, 53—59]. Здесь характерно сочетание описания перехода к пути каж-ности с перечислением противопоставлений и элементов (огонь, земля). типичным и для текстов космологического содержания.

¹⁶ О двух истинах (истина и мнение) у Парменида см.: F. M. Cornford, *Parmenides' Two Ways*, — «The Classical Quarterly», vol. 37, 1933, стр. 97—111; A. H. Coxon, *The Philosophy of Parmenides*, — «The Classical Quarterly», vol. 38, 1934, стр. 134—144; W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. II, стр. 20 ff.; H. Fränkel, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens. Literarische und philosophiegeschichtliche Studien*, München, 1960 (Parmenidesstudien, стр. 157ff.; отдельной книгой — Berlin, 1930) и др. Из более ранних работ см.: K. Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte des griechischen Philosophie*, Bonn, 1916, стр. 5ff., 79ff. О понятии истины см. также: H. Voedter, *Der frühgriechische Wortgebrauch von Logos und Aletheia*, — «Archiv für Begriffsgeschichte», 1958, стр. 82—112; M. Detienne, *La notion mythique d'Alétheia*, — REGr., t. LXXIII, 1960, стр. 27—35 и др.

¹⁷ Тем более это верно для пары φύσις — νόμος, в известном отношении дублирующей парменидовское противопоставление ἀλήθεια — δόξα (ср. уже у Филолая, Fr. 9 и далее: φύσις οὐ νόμος у Платона); однако и у этой концепции обнаружимы ее архаические истоки, ср. νόμος πάντων βασιλεύς. Пиндар (из поговорки). См.: F. Heinemann, *Nomos and Physis*, Basel, 1945; M. Pohlenz, *Nomos und Physis*, — «Hermes», 1953, стр. 418—438.

¹⁸ Ср. Arist., *De sensu* 4, 442a 29; Aetius IV, 8, 10; Theophr., *De sensu* 50, Alex. *De sensu* 56, 12 и особенно два фрагмента Демокрита. Ср. Fr. 9 (Sextus. *Adv. math.* VII, 135—136): νόμος γλυκύ, νόμος πικρόν, νόμος θερμόν, νόμος ψυχρόν, νόμος χροῖν ἑτεῖρῃ δὲ ἄτομα καὶ κενόν... ἡμεῖς δὲ τῶ μὲν ἔόντι οὐδὲν ἀρκέας συνίμεν, μεταπίπτον δὲ κατὰ τὰ σώματα διατῆχον καὶ τῶν ἐπεισιόντων καὶ τῶν ἀντιστρεφόντων и особенно Fr. 11 (Sextus. *Adv. math.* VII, 139): γνώμης δὲ δύο εἰσὶν ἰδέαι, ἡ μὲν γνησίη, ἡ δὲ σκοτιή· καὶ σκοτιή μὲν ταῦτε οὐκ ἀνατὰ, ὅψις ἀκρόθ' ὀμῆι γέβοις ψαύσις. ἡ δὲ γνησίη, ἀποκκριμένη δὲ ταυτῆς...

¹⁹ В литературе обращалось внимание на то, что Будда различал абсолютную реальность Нирваны и концепциональную реальность мира явлений, ср. «Mādhymikakārikāvṛtti (Prasannapada)», — «Bibl. Buddh», IV, SS 41, 237 (с параллелями из палийского Канона); ранняя абхидхармическая традиция также знала различие между реальностями двух уроней. Менее убедительны следы такого различия в ураниадах (см.: T. R. W. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*, стр. 243).

²⁰ Ср.: *ye'nayor na vijñānanti vibhūgaṃ satyayor dvayoh/ite tattvāṃ na vijñānanti gambhiram buddha-śāsane.*

²¹ Ср.: *kun nas sgrib pas na kun rdzob stelmi šes pa ni dhos po'i [3] de kho na ñid la kun nas 'gebs pa'i phyir kun rdzob ces bya'o'i/yañ na phan tshun brten pas na kun [6] rdzob stel/phan tshun brten pa ñid kyis na žes bya ba'i don toll/yañ na kun rdzob ni brda stel'jig rten gyi tha sñad ces bya bo'i tha tshing go/je yañ brjod pa dañ/[4] brjod bya dañ/šes pa dañ/šes bya la sogs pa'i [7] mtshan ñid can no. Prasannapadā Madhyamakavṛtti 492, 10; 'jig rten gyi kun rdzob tu bden pa ni'jig rten kun rdzob bden pa stel/brjod bya dañ/brjod byed dañ/šes pa dañ/šes bya la sogs pa'i [3] thu sñad ma lus pa'di dag thams cad ni'jig rten gyi kun rdzob kyi bden pa žes bya'o'i/... Там же, 493, 5.*

²² Ср.: *don yañ de yin la dam pa yañ de yin pas na don dam pa'o'/de ñid bden pa yin par don [7] dam pa'i bden pa'o'/... Там же, 494.*

²³ Ср. J. W. de Jong, *Le problème de l'absolu dans l'école Mādhyama-ka* — «Revue philosophique de la France et de l'étranger», t. 140, 1950,

стр. 322 sqq.; T. R. W. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*, стр. 243 ff.; J. Maу, *Candrakīrti...*, стр. 18 sqq., 225 sqq. (здесь же литература вопроса); E. Lamotte, *L'Enseignement de Vimalakīrti (Vimalakīrti-nirdeśa)*, Louvain, 1962, стр. 37 sqq., С. Радхакришнан, *Индийская философия*, т. I, М., 1956, стр. 564 и сл. и др., а также тексты Нагарджуны и комментарии к ним.

²⁴ В свою очередь с этим фрагментом сопоставимо знаменитое нагарджуновское *śūnyebhya evā śūnyā dharmāḥ prabhavanti dharmebhyaḥ* «из пустых дхарм возникают пустые дхармы», ср. также *dharmasūnyatā*. Другая аналогия — *śarvaṇi śūnyam* «все пусто» (в применении к дхармам), ср. *sarvadharmasūnyatā* как одна из характеристик *śūnyatā*'ы, или определение Бхававикейкой *śūnyatā*'ы как не-восприятия (*anupratambha*) всех дхарм (Prajñāpāradā, XXV, 20), при эмпедокловском οὐδέ τι τοῦ παντός κενόν πέλει οὐδέ περισσόν или τοῦ παντός ὁ οὐδὲν κενόν. Aetius I, 18, 2 (= D. 316, 1). За видимой противоположностью этих утверждений — единая проблема об отношении Всего и пустоты. Показательна приуроченность этой проблемы к теме высшей истины (естея при *paramārtha/satyā/śūnyatā*). Ср. L. de La Vallée Poussin, *Réflexions sur le Madhyamaka*, — MCB 2, 1933, стр. 16—17; E. Obermiller, *A Study of the Twenty Aspects of śūnyatā*, Based on Haribhadra's *Abhisamayālaṅkāraloka* and the *Pañcaviṃśatisāhasrikā*, — IHQ 9, 1933, стр. 170—187 (ср. его же, *The Term śūnyatā and Its Different Interpretations Based Chiefly on Tibetan Sources*, — JGIS 1, 2, 1934, стр. 105—117); A. Barcay, *L'absolu en philosophie bouddhique: évolution de la notion d'asamśrta*, Paris, 1951; T. R. V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*, стр. 352—354; J. Maу, *Candrakīrti...*, стр. 140 и др. К истокам концепции, помимо соответствующей фразеологии Эмпедокла, ср. εἶναι τι κενόν. Гесиод. 20А5; διὰ τοῦ μανθοῦ καὶ πικροῦ φαερὸν ὅτι ἐστὶ κενόν. Xuthos 220, 14 и даже демокритовские фрагменты: φησὶ γὰρ διὰ τοῦτο κενὸς ἔστι καὶ ὑπὸ ἄλλοις ἔχειν δεῖν τὸν ὑπὸ ἄλλοις... D. I, 374, 18; διὸ καὶ θερμίζειν τὸ σῶμα κενὸς ἔστι ἐπιποιῶντα... ἀλλιστὰ γὰρ θερμίζεισθαι τὸ πλεῖστον ἔχον κενόν. D., I, 376, 1 (из Theophr. De sensu 49 ff. — D. 513). Ср. к словообразованию κεν-ότης (ср. κενε-ότης) = *śūny-ātā*. Учитывая эпил. κενε (F)ος и ион. ποэт. κενός (начиная с Илиады), возможно реконструировать **ken(l)-u-s*, т. е. форму, допускающую сопоставление с *śūnya-* (при принятии метатезы, из **k'en-l-u-?*), как и с арм. *sin* «пустой».

²⁵ Ср. *Siṣka-samuccaya* of Śānti Deva. Ed. by Bendall, — «Bibl. Buddh.»; T. R. V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*, стр. 244. Ср. также определения *śūnyatā*'ы в праджняпарамитистской традиции.

²⁶ Ср. ... ἀνόρητον ἀνώνομον... Fr. 8, 17 (Парменид) в сопоставлении с учением о невыразимом (скт. *avyākṛtavastūni*, пал. *avyākata*), см. T. R. V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*, стр. 36ff.

²⁷ См. о ней T. R. V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*, стр. 36—54; G. M. Nagao, *The Silence of Buddha and Its Madhyamic Interpretation*, — «Studies in Indology and Buddhism», Kyoto, 1965, стр. 137—151 и др. Ср. также E. Lamotte, *L'Enseignement de Vimalakīrti*, стр. 317—318.

²⁸ Ср.: πρώτης γὰρ α' ἀφ' οὗοῦ ταύτης διζήσιος (εἴρημ),
 αὐτὰρ εἰπεῖτ' ἀπὸ τῆς, ἤν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδέν
 πλάττονται, δίκρανοι' ἀμυχανή γὰρ ἐν αὐτῶν
 στήθεσιν ἰδύουσι πλάκτον ὑβόν' οἱ δὲ φοροῦνται
 κωφοὶ ὁμοῦ τυφλοὶ τε, τεθηρότες, ἀκριτα φύλα...

Fr. 6 (Simplicius, *Phys* 117, 4). Ср. также Fr. 7, Plato. 237A и Sextus. *Adv. math.* VII, 114 и др.

²⁹ Ср.: εἰς ταῦτο συνάγουσι τὰ ἀντικείμενα. Simplicius, *Phys* 117, 3.

³⁰ Подробнее об этом третьем пути см. F. M. Cornford, *Parmenides' Two Ways*, стр. 98ff.; G. S. Kirk, J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, стр. 271—272 и др. Ср. также Fr. 2 Филолая (с тройным делением), вероятно, так или иначе связанный со сходными парменидовскими идеями.

³¹ Об alokaśamvṛtisatya и lokasamvṛtisatya см. Prasannapadā 493, 2—3; Madhyamakāvātāra 103,7—106,1; Madhyamārthasamgraha 44—45; ср. также T. R. V. Murti, The Central Philosophy of Buddhism, стр. 245; J. Maу, Candrakīrti..., стр. 225, п. 773.

³² Ср. Trisvabhāvanirdeśa (Mdo, vol. 58) Вачубандху и Svabhāvatraiyagaveśasiddhi (Mdo., vol. 17) Нагарджуны (тексты отличаются лишь деталями). См. L. de La Vallée Poussin, Le petit traité de Vasubandhu-Nāgārjuna sur les trois natures, — MCB II, 1932—1933, стр. 147—161.

³³ См. там же, стр. 157 sqq.

³⁴ Ср., например, сходную роль так называемых «затемняющих» факторов в обеих концепциях: скт. *saṃkleśa* (тиб. *kun nas ṅon moḥs pa*), см. Prasannapadā. 137, 3 и след.; J. Maу, Candrakīrti..., стр. 97—98 (с литературой вопроса), при *pān plēon estin omo phos kai vuktos aphantou, ison aphotēron, epei oubetēron meta mhēn*. Simplificus, Phys 180, 9 (ср. День и Ночь во вступлении к парменидовской поэме); ср. также уже цитированное место из Демокрита: *γνώμης δὲ δύο εἰσὶν ἰδέαι, ἡ μὲν γυψοῖν, ἡ δὲ σκοτίῃ· καὶ σκοτίης μὲν τάδε σύμπαντα, ὄψις, ἀκοή, ὀσμὴ γέβρις ψαῖσις, удивительно полно перекликающаяся с мадхьямическими фрагментами, трактующими проблему восприятия с помощью органов чувств в связи с темой *saṃkleśa*'u. Другое совпадение — оценка пути кажимости (см. выше) в связи с ММК XXIV, 10, Prasannapadā 494, 12, где также допускается обращение к *saṃvṛtisatya*'e как начальному этапу в процессе познания, ведущем в конечном счете к освобождению.*

³⁵ Ср. Fr. 2 (Proclus in Tim. I, 345):

ἡ μὲν ὅπως ἐστὶν τε καὶ ὡς οὐκ ἐστὶ μὴ εἶναι, πείθεός ἐστι κέλυσθος ('Αληθείη γὰρ ὀπῆδει), ἡ δ' ὡς οὐκ ἐστὶν τε καὶ ὡς ὑρεῶν ἐστὶ μὴ εἶναι, τὴν ὅτῃ τοι φράσω παναπευθεῖα ἔμμεν ἀταρλόν...

³⁶ Ср. Fr. 8 в целом, особенно 16—18:

ἔστιν ἡ οὐκ ἐστὶν· κερκίται δ' οὖν, ὡς περ ἀνάγκη, τὴν μὲν εἶν ἀνοήτων ἀνωουμένων (οὐ γὰρ ἀληθὴς ἐστὶν ὁδός), τὴν δ' ὄψατε πέλειν καὶ ἐστῆτιμον εἶναι.

Ср. Fr. 6. 1:

χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' εὖν ἐμμεναί· ἐστὶ γὰρ εἶναι, μῆδεν δ' οὐκ ἐστὶν...

Ср. также Theophr. Phys. opin. Fr. 7 (=Dox. 483). К критике тех, кто отождествляет бытие и небытие (Гераклит) ср. Fr. 6, 7—9.

³⁷ В данном случае тавтологичность доказательствa менее существенна, чем связь самих аргументов со стратификацией возможностей человеческого познания.

³⁸ S — бытие, NS — небытие, E — квантор существования.

³⁹ Fr. 7. 1: *οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο θαυτὴ εἶναι μὴ εἶναι* с дальнейшим советом удерживать мысль от подобного пути исследований также могут свидетельствовать о том, что Парменид имел в виду и вариант 2 (как и 4), но не считал нужным — из-за невозможности — говорить о нем особо.

⁴⁰ Ср. о варианте 3 у Горгия *Περὶ τοῦ μῆδενός* (в частности, отрывок В 3 у Диалса). Интересно, что аргументы Горгия против Парменида (и еще более против Зенона) обнаруживают стремление к воспроизведению схемы элеатов при том, что сама схема опровергается (см.: W. Bröcker, *Gorgias contra Parmenides*, — «Hermes», Bd. 86, 1958, стр. 425—439).

⁴¹ Ср.: *antavān loko nāntavān... etāś catasro dṛṣṭayo parāntam samāśritya pravṛtīlāḥ śāśvato loko' śāśvato lokaḥ... ityetāś catasro dṛṣṭayaḥ pūrvāntam samāśritya pravarttante*, Prasannapadā («Bibl. Buddh». IV, p. 536) Ср. также Abhidharmakośa, XIX и др.

⁴² Ср. ММК XXVII, а также у Арьялевы: *sad asad sadasac ceti nobhayam ceti ca kramah... Catuḥ-Sataka*. XIV. 21. Примененные тетралеммы мадхьямиками и позднейшими буддийскими логиками неоднократно привлекло внимание Ф. И. Щербатского (ср. The Conception of Buddhist Nirvāṇa; Buddhist Logic и др.); ср. также: S. Schayer, *Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapadā*, Kraków, 1931, стр. XXVI; J. Maу, *Candrakīrti...*, стр. 16; T. R. V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*, стр. 129—

131; И. Кулль, Л. Мьялль, К проблеме тетралебмы, — «Труды по знаковым системам» III, Тарту, 1967, стр. 60—63 и др. Преимущественно мадхьямическая разработка тетралебмы не исключает ее применения за пределами буддизма. Один из лучших примеров: *asti nāstyasti nāstīti nāstīti nāstīti va punaḥ! calastnurobnayāhāvairāṅṅoṅyeva bālīsaḥ!* // Манд.-упан. IV, 83.

⁴³ В связи с хорошо известными из буддийских сочинений контекстами, где причина (*hetu*, *pratītya-samutpāda*) и каузация (*artha-kriyā-kāritva*) соединены с возникновением и разрушением, с движением, с бытием, возможно, заслуживают внимания такие отрывки, как: τῶν δὲ σωματικῶν τῆν μετακίτησιν ἀλλοίωσις (ἀρχήν) τε καὶ (αἰτίαν) κινήσεως καὶ γενέσεως ἐπαρτεῖν, ἤτινα καὶ δαίμονα κυβερνήτην καὶ κληρονομον ἐπονομάζει Διὸν τε καὶ Ἀνάγκην. Aetius II, 7,1 (о Пармениде; ср. еще Arist. Met. A5, 986 b 31); ср. также: ...καὶ τὸ τοῦ ἀριθμοῦ αἰτίου εἶναι τοῖς ἄλλοις τῆς οὐσίας ὁρατῶς εἰσέτις. Arist. Met. A 6,987 в 22 (о пифагорейцах); ...ἐδρήσει τὴν μὲν Φύσιν αἰτίαν οὐσαν τῶν ἀγαθῶν, τὸ δὲ Νεῖκος τῶν κακῶν... Arist. Met. A4, 985 а 4 (об Эмпедокле, ср. Arist. De anima A4,408 а 13); ...τῆν δὲ τῆς κινήσεως καὶ τῆς γενέσεως αἰτίαν μίαν τὸν ὄν... Theophr. Phys. Op. fr. 4 ap. Simplic. Phys. 27,17 (об Анаксагоре, см. выше о Пармениде); πῶς δὲ τῶν ὄντων ταῦτα ὡς ὄλην. Arist. Met. A 4,985b 4 (о Левкиппе и Демокрите), ср. πάντα τε κατ' ἀνάγκην γίνεσθαι, τῆς δὲ τῆς αἰτίας οὐσης τῆς γενέσεως πάντων, ἢ ἀνάγκην λέγει. Diog. L. IX, 45 (о Демокрите) и др.

⁴⁴ Во всяком случае связь антиномического характера *avyākṛta* с *ca-taṣkoṭi* несомненна.

⁴⁵ Ср., например, четыре парадокса о движении Зенона, взятые как целое, и Prasannaparādā Madhyamakaṅgīti II, где содержится критика идеи движения. Другая аналогия — связь доказательства бытия божьего с понятием движения у Фомы Аквинского (см. «Summa Theol. I, q. 2, 3с.).

⁴⁶ Ср. ἄτομα μεγέθη

⁴⁷ Из литературы о движении и времени в буддийских (прежде всего мадхьямических) сочинениях см.: T. R. V. Murti, The Central Philosophy of Buddhism, стр. 178 ff.; J. May, Candrakīrti..., стр. 51 ff.; L. Silburn, Instant et cause: le discontinu dans la pensée philosophique de l'Inde, Paris, 1955. Та же тема применительно к элеатам помимо общих трудов специально рассматривается в многочисленных работах последних десятилетий. Из них см.: W. D. Ross, Aristotle's Physics, Oxford, 1936, стр. 71—85; H. D. P. Lee, Zeno of Elea, Cambridge, 1936; F. M. Cornford, Plato and Parmenides, London, 1939 (cp. ch. 3); B. L. van der Waerden, Zenon und die Grundlagenkrise der griechischen Mathematik, — «Mathematische Annalen», 1941, стр. 141—161; J. O. Wisdom, Why Achilles Does Not Fail to Catch tortoise, — «Mind», 1941; A. D. Ritchie, — «Mind», 1941; W. V. Metcalf, Achilles and Tortoise, — «Mind», 1942; H. Fränkel, Zeno of Elea's Attacks on Plurality, — «Amer. Journ. of Philos», 1942, стр. 1—25 (немецкий вариант в «Wege und Formen»); J. Segelberg, Zenons Paradoxe. En fenomenologisk studie, Stockholm, 1945; A. Ushenko, Zeno's Paradoxes, — «Mind», 1946, стр. 151—165; J. E. Raven, Pythagoreans and Eleatics, Cambridge, 1948 (cp. ch. 5); J. Zafiropulo, L'école éléate. Parménide — Zénon — Mélissos, Paris, 1950; N. B. Booth, Zeno's Paradoxes, — JHSt, 1957, стр. 187—201; его же, Were Zeno's Arguments Directed against the Pythagoreans? — «Phronesis», 1957, стр. 90—103; его же, Were Zeno's Arguments a Reply to Attacks upon Parmenides, — «Phronesis», 1957, стр. 1—9; G. E. L. Owen, Zeno and the Mathematicians, — «Proceed. of Aristot. Soc.», 1957—1958, стр. 199—222; W. Kullmann, Zeno und die Lehre des Parmenides, — «Hermes», 1958, стр. 157—172; R. E. Siegel, The Paradoxes of Zeno: Some Similarities between Ancient Greek and Modern Thought, — «Janus», 1959, стр. 24—47; P. J. Bicknell, The Fourth Paradox of Zeno, — «Acta Classica», Cape Town, 1961, стр. 39—45; W. C. Chappell, Time and Zeno's Arrow, — «Journal of Philosophy», 1962, стр. 197—213; M. Schramm, Die Bedeutung der Bewegungslehre des Aristoteles für seine beide Lösungen

der zenonischen Paradoxie, Frankfurt-am-Mein, 1962; J. O. Nelson, Zeno's Paradoxes on Motion, — «Revue of Metaphysics», 1963, стр. 486—490; S. Quap, The Solution of the Achilles Paradox, — «Revue of Metaphysics», 1963, стр. 473—485; А. И. Папченко, Апории Зенона и современная философия, — «Вопросы философии», 1971, № 7, стр. 177—183 и др. В связи с дальнейшим развитием идеи ср. также: J. B. Skemp, The Theory of Motion in Plato's Later Dialogues, Cambridge, 1942.

⁴⁸ Монизм Веданты в шанкаровской интерпретации (*advaita*), как справедливо указывалось, имеет не эпистемологический, а онтологический характер.

⁴⁹ Весьма ценна в связи с этой темой глава VIII «Вималакиртгинирдеши» — «Введение в доктрину не-двойственности» (*advaya*), ср. рождение (*utpāda*) и разрушение (*nirodha*) — их два, загрязнение (*saṃkleśa*) и очищение (*vyavadāna*) — их два, добро (*kuśala*) и зло (*akuśala*) — их два, я (*ātman*) и не-я (*anātman*) — их два, знание (*vidyā*) и незнание (*avidyā*) — их два, глаз (*cakṣus*) и цвет (*rūpa*) — их два, тьма (*tamas*) и свет (*jyotis*) — их два, истина (*satya*) и ложь (*mṛṣā*) — их два и т. д.; ср. там же о четырех элементах (*dhātu*).

⁵⁰ В ряде случаев и мадхьямики и элеаты (ср. особенно Фг. 8 Мелисса, см. Simplicius. De caelo 558, 21) весьма близко подходили к атомистическим теориям и поэтому могут быть признаны непосредственными их предшественниками. Не лишено интереса, что Демокрит вводит в атомистическую теорию последовательный детерминизм, как бы восполняя в этом отношении пробел по сравнению с мадхьямиками и другими направлениями, усвоившими идеи *pratityasamutpāda*'ы.

⁵¹ Следует помнить, что у мадхьямиков то, что называют научными методами, было подчинено сотериологическим целям (ср. ММК, *Prasannapadā*, XXIV, и др.).

⁵² Обратная операция, имеющая целью создание новых мифов, характеризует язык некоторых современных текстов. См. A. Huxley, Words and Behavior, — «Collected Essays», London, 1966, стр. 245—255.

⁵³ Это абсолютное трансцендентное бытие может описываться как «пустое» и «относительное». Показательно независимое совпадение К. Рейнхардта, пишущего о «die erkenntnis-theoretische *Relativismus*» элеатов (ср. Parmenides und die Geschichte des griechischen Philosophie, стр. 88), и Ф. И. Щербатского, проанализировавшего *sūnyatā*'у как «*Relativity*» (ср., впрочем, возражения L. de La Vallée Poussin'a).

⁵⁴ И часто — через снятие противопоставлений, характеризующих дуалистический подход.

[В.Н. Топоров Мадхьямики и элеаты: несколько параллелей// Индийская культура и буддизм. М., Наука, 1972]

Научное издание

Парибок Андрей Всеволодович

Буддизм Махаяны

Курс лекций

[Набор, заголовки *В.А. Слесарева, Л.В. Котелецenco*]

Корректор *Г.А. Разумова*

Редактор *В.А. Слесарева*

Верстка *Л.В. Котелецenco*

Тираж 4 экземпляра

