

**АЛЕКСАНДР
ПЯТИГОРСКИЙ**

АЛЕКСАНДР
ПЯТИГОРСКИЙ

**БУДДИЙСКАЯ
ФИЛОСОФИЯ
МЫСЛИ**



Колibri
Москва

УДК 24
ББК 86.35
П 99

Перевод с английского Станислава Остапенко

Редакторы русского текста
Виктория Лысенко (ответственный редактор)
и Людмила Пятигорская

Оформление обложки Вадима Пожидаева-мл.

Издание подготовлено при участии издательства «Азбука»
и Фонда Александра Пятигорского.

© Л. Пятигорская (наследник), 2020
© С. Остапенко, перевод, 2020
© Издание на русском языке, оформление.
ООО «Издательская Группа
„Азбука-Аттикус“», 2020
Издательство Колибри®

ISBN 978-5-389-17441-2

*Моим дорогим родителям,
Сарре и Моисею*

Содержание

Благодарствия	9	
<i>Д. Сейфорт Ругг</i> . Предисловие	10	
Предварительные технические замечания	14	
Список сокращений	16	
1. Теоретическое введение		
<i>Некоторые спекулятивные соображения о буддийском и небуддийском умозрении</i>	17	
2. Понятие живого существа в «Сутта-нипате»		
<i>Сравнительное исследование</i>	47	
3. Понятие «ума-и-мысли» в некоторых его аспектах		
<i>Предварительные метафилософские замечания</i>	92	
4. О буддийском понятии «мысли как связанной с личностью». <i>Предварительные замечания</i>		134
5. Возникновение мысли как феномен и система		187
6. Предварительный разговор о дхармах		288
Словарь дхармических терминов	354	
Список использованных работ	377	

БЛАГОДАРСТВИЯ

Прежде всего я хотел бы выразить свою глубочайшую признательность тем немногим друзьям, которые с самого начала очень помогли мне не только в развитии моего интереса к абстрактному мышлению, но и в развитии моего собственного абстрактного мышления. Это, в несколько квазихронологическом порядке, Александр Маркович Плунгян, Юрий Валентинович Кнорозов, Владимир Топоров, Уку Мазинг, Мераб Мамардашвили, покойный Давид Зильберман и Дэвид С. Руегг. Без них я никогда не смог бы даже начать эту книгу, не говоря уже о ее завершении.

Я также выражаю огромную благодарность тем в этой стране, кто помог мне приехать, устроиться и продолжить здесь, особенно Уэнди О'Флаэрти, Энн Шукман, Мартину Дьюирсту, И. Голомштоку, Кеннету Боллхэтчету и Альберту Хурани.

Предисловие

Центральное место теории *дхарм* или феноменологических единиц в буддийской мысли и первичная роль, отведенная в этой философии сознанию, признаются уже давно. В канонических текстах «Дхаммапады» (строфа 1) и «Дхармапады» (строфа 1/xiii.3), а также в «Уданаварге» (xxxі.23) фактически утверждается, что *дхармы/дхаммы* происходят из ума, их лучшая часть — ум и они произведены умом:

manopubbaṅgamā dhammā manosetṭhā manomayā

(или, согласно общепринятому варианту, они быстротечны, как ум, *manojavā*). Поэтому буддийская схоластика *Абхидхаммы/Абхидхармы*, главным образом посвященная исследованию факторов, называемых «дхармами», на протяжении более чем столетия привлекала внимание многих ученых; но их исследования нередко сталкивались с серьезными сложностями из-за недостатка философской проницательности и метода. Несмотря на такого рода проблемы, в последнее время происходит оживление интереса к текстам *Абхидхармы*. Однако, за редкими достойными внимания исключениями, западные ученые обычно пренебрегают палийским вариантом текста *Абхидхаммы* школы *тхеравада*, которая не только сохранила древние канонические тексты этой категории буддийских рукописей, но и сама произвела ряд очень важных работ по этому вопросу.

Автор этой книги подходит к изучению «Дхаммасанганы», первой книги канонического палийского текста *Абхидхаммы*, и нескольких связанных с ней палийских, санскритских и тибетских текстов одновременно как философ-феноменолог и семиотик и как историк индийской и буддийской

мысли. На самом деле Александр Пятигорский уже проявлял это исключительное сочетание навыков по отношению к данному предмету в статье «Введение в психологию Абхидхаммы», которая была опубликована в сборнике «Труды по знаковым системам» Тартуского университета (вып. 6, 1973). За этой статьей последовало несколько англоязычных работ по общей и буддийской семиотике, а более ранний вариант некоторых частей этой книги был опубликован на итальянском языке в обзоре *Conoscenza religiosa*, 4 (1978), 1–2 (1979) и 1 (1980).

В этой работе д-р Пятигорский использует методы, производные от феноменологического анализа и семиотики, для понимания теории дхарм и понятия ума, свободного от того, что можно назвать психологизмом, который порой приводил к наложению на буддийскую мысль чуждых и неподходящих ей построений.

В «Теоретическом введении» автор знакомит читателей с идеей «дхарм» как «состояний сознания», которые безличны (*anattā*) в том смысле, что они лишены мыслящего субъекта как своего (квазиобъективного) двойника либо своего (субъективного) создателя или производителя. *Дхарму* следует понимать феноменологически. Теория дхарм несводима к онтологическому или эпистемологическому идеализму, и автор обращает наше внимание на опасности, присутствующие всякой психологической редукции. Затем автор вводит термин «метапсихология», попутно рассматривая проблемы, касающиеся метатеории и метаязыка, требуемых для сравнительного философского изучения теории дхарм. Особое внимание здесь отводится понятию «возникновения мысли» (*cittuppāda*) в «Дхаммасангани».

Автор выделяет для особого рассмотрения три позиции буддийской мысли: «саттвическое» направление, касающееся *саммы/саммвы* («живого существа»), «менталистское» направление и «дхармическое» направление.

Понятие живого существа исследуется в Эссе 2 на основе палийской «Сутта-нипаты», а возможности семиотики и герменевтики применяются здесь к проблемам субъективности и сознания. Автор также рассматривает здесь «деабсолютизацию человека» и «деантропологизацию сознания».

Ключевым понятием при этом выступает «реонтологизация» — метатермин, используемый автором «для обозначения направления или основной тенденции, управляющей изменением в буддийском понимании мысли», и неотъемлемое условие для философствования (2.0). В отношении брахманистской онтологии автор замечает, что буддизм никогда не считал ее чем-то, что следует отрицать или опровергать, а скорее просто оставлял без внимания как теоретически непостижимую и эмпирически необнаружимую.

Эссе 3 посвящено «умственному» направлению в буддийской философии и вопросу метафилософского понятия — в противоположность понятию-объекту, — в терминах которого можно интерпретировать мысль (*citta*) и ум (*manas*). Автор здесь пишет: «Мне просто неизвестно понятие, посредством которого его [то есть мышление] можно было бы интерпретировать... Мышление, приписываемое живому существу, как понятие шире любого метапонятия, которое можно помыслить или изобрести» (3.0.3).

В Эссе 4 представлено введение к теме «возникновения мысли». Значение личности (*puggala*), которой приписывается мысль, исследуется здесь согласно абхидхаммической схеме случаев (*samaya*). Не будучи субъектом в обычном смысле, *пуггала* «объективна», поскольку мыслит именно мысль (а не индивидуальный субъект): мыслитель в некотором смысле не только десубъективизируется, но и «депсихологизируется».

В Эссе 5 вышеупомянутое «возникновение мысли» рассматривается подробно согласно «Дхаммасангани», особенно в связи с ее схемой 234 случаев. Автор выделяет и представляет в виде таблицы восемь сегментов, относящихся к 83 «состояниям сознания» (*дхаммам*), и перечисляет 26 наборов дхамм. Эта тщательно разработанная «позиционная семантика» (5.1; 5.7.4) дхамм — которые могут быть омонимическими, синонимическими или изотопическими — особенно свойственна Абхидхамме палийской школы. Автор вводит здесь понятие топологического пространства, подчеркивая то, что он называет «ахронической конфигурацией».

Исследовав таким образом понятия «состояния сознания» и самого «сознания», особенно в связи с палийскими

Предисловие

источниками, в Эссе 6 автор обращается к общему обсуждению теории дхарм и некоторых ее западных интерпретаций, начиная с Эжена Бюрнуфа и до наших дней.

В этом глубоком и насыщенном исследовании читатель обнаружит как интересные сравнения, так и наводящие на размышления контрасты с современной западной мыслью. Он также найдет здесь новаторское применение некоторых идей современной феноменологической философии и семиотики к изучению классической индийской мысли. Феноменология и семиотика, равно как и индология, должны многое выиграть от этого столкновения и взаимообогащения идей и методов, что поможет защититься от оглуляющих посягательств изоляционизма и культурной узости.

Д. Сейфорт Рузгг

Предварительные технические замечания

1. Чтобы не увеличивать число пометок и примечаний *ad infinitum*, палийские и санскритские слова специально не отмечены, и читатель узнает из контекста, какой термин санскритский, а какой — палийский. Например, вместо «созерцание (пали *jhāna*, санскр. *dhyāna*)» будет «созерцание (*jhāna, dhyāna*)».

2. Употребление термина на пали или санскрите зависит от характера соответствующего текста или даже контекста, в котором выступает этот термин. Например, я использую палийское *джхана*, говоря о четырех или пяти созерцаниях в тексте «Дхаммасангани» или в контексте *Абхидхаммы* в целом, но использую санскритское *дхьяна*, говоря о созерцаниях, упоминаемых в «Абхидхармакоше», или ссылаясь на контекст *Абхидхармы* в целом.

3. В более общем случае, используя слово в качестве *буддийского* термина, я отдаю предпочтение санскритскому эквиваленту перед палийским. Так, говоря о «созерцании» вообще, я использую *дхьяна*, а не *джхана*, и *дхарма*, а не *дхамма*.

4. В использовании русских производных предпочтение также отдается санскритским терминам. Так, я употребляю термин «дхьянический» (в смысле «созерцательный», «относящийся к созерцанию»), а не термин «джханический». В то же время, если нужно, могут употребляться и производные от палийских терминов, особенно при некоем сопоставлении с соответствующим санскритским термином. Так, термин «абхидхаммический» («относящийся к Абхидхамме») используется наряду с «абхидхармический» («относящийся к Абхидхарме»).

Предварительные технические замечания

5. Чтобы свести к минимуму количество (все равно огромное) слов, выделяемых курсивом, последний сохранен лишь там, где специальные (технические) термины употребляются в форме единственного числа. Часто повторяющиеся названия текстов и имена транслитерируются без курсива и диакритических знаков, как и слова во множественном числе, производные или в сочетании с другими словами.

6. Санскритские и палийские слова представлены с их грамматическими окончаниями (и *сандхи*), только взятыми вместе со своим контекстом. Например, мы имеем *cittaṃ kusalaṃ* («благая мысль»), но *citta* («мысль») и т. д.

7. Все эти правила не относятся к цитатам в примечаниях и ссылках, где термины даны так, как они представлены в оригинальном тексте (включая все производные от принятых систем транслитерации). Так, ссылаясь на статью Рюна Йоханссона, вместо *manas* («ум») мы имеем *mano* и т. д.

Список сокращений

Общие, специальные и технические термины

(А) — благие (*kusala*) состояния сознания (*дхаммы*)

(В) — дурные (*akusala*) состояния сознания (*дхаммы*)

С — состав содержания мышления

(С) — неопределенные (*abyākata*) состояния сознания (*дхаммы*)

Д — набор *дхарм*

Δ — *дхарма*

СУ — состояние ума

УП — умственная переменная

примеч. — номер примечания

№ — номер случая; любой другой номер

О — объект мысли

Сф — сфера (или плоскость) мысли

М — номенклатура мысли

ПС — переменная созерцания

Названия источников

Абхс. — Abhidhammattha-Saṅgha Ануруддхи

Ас. — Aṭṭhasālinī

Дхп. — Dhammapada

Дхп. К. — The Commentary on the Dhammapada

Дхп. СТ. — Buddhist Legends

Дхс. — Dhammasaṅgaṇi

Дхс. пер. — Dhammasaṅgaṇi (перевод)

Дхс. фр. — Dhammasaṅgaṇi (французский перевод)

СН — Sutta-Nipāta

СНК — Sutta-Nipāta (Commentary)

СНП — Sutta-Nipāta (перевод)

Тхера и Тхери — Thera-and-Therī Gāthā (палийский текст)

Тхера пер. — Thera-Gāthā (перевод)

Тхери пер. — Therī-Gāthā (перевод)

1. Теоретическое введение

*Некоторые спекулятивные соображения
о буддийском и небуддийском умозрении*

1.0. При написании собранных в этой книге эссе я не ставил перед собой задачу индолога. Сколь скудны бы ни были мои познания в области индийской филологии (не одна ли это из «веселых наук» Ницше?!), здесь они мне негодились бы. Эта работа посвящена философскому пониманию, а не филологии.

Я также не пытался преследовать цель *историка* философии, хотя время от времени и применяю некоторые элементы исторического подхода. Зачастую я не рискую размещать в хронологическом или на самом деле даже во временном порядке идеи или смыслы, данные как бы одновременно, то есть в контексте *одного* текста или группы текстов.

И менее всего я склонен *причинно* связывать упомянутые идеи или смыслы с какой-либо социальной, политической или экономической подоплекой или тем более помещать их в контекст подобной подоплеки, ибо наше знание данного измерения истории в гораздо большей степени оставляет желать лучшего, нежели наше знание самих этих идей и смыслов. Так что любые исторические последовательности становятся здесь уместными лишь постольку, поскольку они отражают изменения в философской апперцепции (см. начало Эссе 3).

Я лишь пытаюсь здесь понимать буддийскую теорию мысли и сознания как актуальный и все еще значимый пример философского мышления о мышлении.

1.1. В этих эссе я попытался, используя некоторые факты, взятые из определенных буддийских текстов, истолковать некоторые аспекты буддийской теории мысли-и-сознания. Но сперва необходимо условиться, каким образом мы будем использовать здесь эти термины — «факт» и «теория». Следует иметь в виду по крайней мере двойственное значение «факта». С одной стороны, мы называем «фактом» принцип «отсутствия Я» (*anattā*), поэтому мы можем утверждать, что «в буддийской теории сознания есть „Не-Я“». И это утверждение будет фактическим настолько, насколько значение «факта» практически совпадает со значением «текста». Таким же образом мы можем называть фактом утверждение, что «в буддийской теории сознания понятие „мысль“ является почти синонимом понятия „сознание“», ведь далеко не в одном абхидхаммическом тексте они либо используются взаимозаменяемо, либо одно поясняет другое. С другой стороны, когда мы утверждаем, что «Нирвана — это состояние сознания» (и терминологически это так, поскольку Нирвана является одной из перечисленных дхарм, то есть «состояний сознания»), это утверждение, сколь бы фактическим оно ни казалось, на самом деле является интерпретацией факта, а не самим фактом. Сам факт здесь заключается в том, что Нирвана — это *асанскрита-дхарма*, что каждая дхарма так или иначе связана с сознанием и что из всех дхарм *асанскрита-дхармы* связаны с сознанием самым сложным и наименее постижимым образом. И учитывая, что перевод дхармы как «состояния сознания» является скорее истолкованием, нежели переводом, и что хотя Нирвана и является *асанскрита-дхармой*, она при этом не является сознанием (или мыслью), мы, конечно, должны признать, что в таком утверждении, как «Нирвана — это состояние сознания», мы имеем дело не с «текстуаль-

ным», а скорее «интерпретативным» типом фактичности. На самом деле очень трудно всегда помнить об этих двух видах или уровнях фактов, однако без такого различения методологическая предвзятость неизбежна (см. Эссе 6.3.2–3).

1.2.1. Применение термина «теория» здесь еще более осложнено и методологически спорно. Оставляя в стороне все его принятые значения, равно как и все его современные, чисто научные и позитивистские импликации, я поддерживаю чисто феноменологический подход к «теории». Поэтому, утверждая, что у древних буддийских Учителей была (или могла быть) *теория* сознания, я прежде всего подразумеваю *их осознание феноменального характера своей собственной умственной деятельности, направленной на сознание как объект этой деятельности*¹. Это положение я считаю ключевым и отправным пунктом феноменологического подхода, который можно описать следующим образом: несмотря на мое знание умственной деятельности как *умственной*, то есть связанной с «данными от природы» психологическими механизмами и модальностями, и мое восприятие осознанности как пусть и косвенно (то есть посредством умственной деятельности) связанной с этими же самыми механизмами и модальностями, я думаю о них обоих как об уже «обработанных» сознанием и тем самым избавленных ото всех психологических свойств и превращенных в феномены сознания.

Сама форма и характер абхидхаммических текстов ясно показывают, что их авторы полностью понимали, что имеют дело не с фактом самого сознания, а с фактом своего *знания* о сознании, или, точнее, с фактом *чьего-то осознания сознания*. Именно этот факт в ходе развития абхидхаммического теоретического мышления стал центром и краеугольным камнем буддийской *теории*

сознания, мысли и умственности, независимо от современных или появившихся позже различий и противоречий между школами, группами и отдельными личностями. Троичный, а не двоичный характер состава этого «факта» (то есть «осознание», «умственная деятельность», «сознание») был столь тривиален, что из него не могло последовать никаких эпистемологических выводов вплоть до середины первого тысячелетия нашей эры. И действительно, в качестве теории познания или восприятия (*saṃjñā*) буддийской эпистемологии пришлось ждать возможности найти свои основания не в теории сознания или теории дхарм, а в теории средств или инструментов логически упорядоченного интеллектуального опыта.

Осознание абхидхаммистами их собственного сознания анализировалось и классифицировалось ими в смысле и в терминах «сознания как объекта». Это, в свою очередь, подразумевает, что они не только «теоретизировали» в том смысле, в каком я понимаю термин и значение «теории», но и *знали*, что теоретизируют, и знали как и почему. Поэтому я также утверждаю, что их теория сознания была не только «объективно» теоретической, но и «субъективно» понимаемой как теория. И потому эти два аспекта термина «теория» следует понимать как строго отделенные друг от друга, а зачастую и вовсе не связанные между собой². Этот странный двойственный характер буддийской теории сознания, возможно, с самого ее возникновения не давал ей превратиться в *психологическую* теорию, как ее столь часто и столь же ошибочно называют. Ведь любая «нормальная» (!) психологическая наука неизбежно выявила бы себя либо чисто объективистской, либо преимущественно интуитивистской, отбрасывая всякую возможность «методологического сочетания» этих двух

1. Теоретическое введение

отдельных аспектов одного и того же теоретического понимания.

1.2.2. Ранние Учителя буддизма сделали (в V–III веках до н. э.) необычайные открытия в области мышления. Говоря «область мышления», я не имею в виду, что они обнаружили или создали какую-то новую методологию исследования и применили ее к своему собственному или чужому мышлению, понимаемому как *объект* такого исследования. Напротив, я думаю, *сам предмет* предопределил их теоретическое понимание и обусловил тип и характер их методологии. Гораздо важнее было, *что* мыслили или созерцали, нежели *как* мыслили или созерцали. Объект мышления преобладал над способами мышления. Так, я бы утверждал, что мышление о «Я» (*atta, ātman*) должно «методологически» отличаться от мышления об «Отсутствии Я» (*anattā*) или от мышления о мысли (*citta*) и т. д.

Эта зависимость «как» от «что» в буддийском философствовании наводит на вторую мысль — что разнообразные отдельные события, происходившие внутри одного и того же «поля мышления», не обязательно выступали там как взаимовыводимые, или взаимосводимые, или *причинно* взаимосвязанные. Они могли представляться мысли исследователя как изолированные *случаи* или *ряд* случаев, с каждым из которых можно обращаться как с *отдельным постулатом* (см. Эссе 4 и 5). Отсюда не обязательно следует, что там невозможны причинные связи, но следует, что причинная связь является лишь *одним* из нескольких возможных постулатов.

[1.2.3. Последний вопрос, мне кажется, связан в буддизме (и в ряде других индийских философий) с невысказанной идеей *квазилогического субъекта*, содержащего в себе свой собственный *способ* или *вид предикации*.

Например, с аристотелианской точки зрения «принцип» или «знак» (*lakṣaṇa*) *anattā* можно выразить в виде предикации: «Феноменальный мир лишен „Я“ (*atta*)». Но в буддийском философствовании феноменальный мир мог и вовсе не выступать в контексте интерпретации этой лакшаны, и тогда мы бы переформулировали это утверждение как «там есть *анатта*...». И именно в самой *анатта* способ нашего мышления имплицирован как «субъект-постулат», с которым работали бы совсем иначе, чем, скажем, с *атта*. Поэтому весьма опасно применять к *анатта* атманический способ мышления, объявляя, например, «ты не есть то» отрицательным парафразом «ты есть то» (*tat tvam asi*), сколь бы формально правильным это ни казалось.]

1.2.4. Теперь нам придется вернуться к тому, что было сказано в начале этого эссе (1.2.1), и спросить себя: на какое *содержание* может указывать такого рода утверждение, как «они (Учителя Абхидхаммы) осознавали феноменальный характер своей собственной умственной деятельности, направленной на мысль, ум и сознание»? И почему я использовал здесь термин «феноменальный», как если бы единственной моей целью и стремлением было запутать исходные вопросы и сделать всю проблему еще сложнее, чем она есть на самом деле?

Ответ на первый вопрос прост и однозначен: как показывает содержание Абхидхаммы, *мышление о мышлении* выделялось, отделялось от «мышления», взятого как *объект* мышления, при условии что «мышление, которое мыслит о мышлении», хотя бы формально противопоставлялось «мышлению, о котором оно мыслит», как *субъект* — *объекту*. Все это, в свою очередь, подразумевает, что здесь может быть *две* психологии: одна занимается мыслью как субъектом, а другая занимается

1. Теоретическое введение

(в некоторых случаях той же самой) мыслью как объектом.

Ответить на второй вопрос будет гораздо труднее. Я бы сказал лишь то, что *умственная деятельность, мыслимая как направленная на мысль, не может быть* редуцирована к данной мысли или, менее всего, к «мысли как объекту» вообще. Напротив (и на это указывают некоторые контексты и Абхидхаммы, и Сутт), именно к этой «особой» умственной деятельности, направленной на мысль как свой объект, можно редуцировать «мысль, взятую как объект», с одной стороны, и «(их) осознание», с другой. То есть второе и третье считалось (или «мыслилось») бы *модальностью* первого. Ведь именно первое, то есть умственную деятельность, а не «осознание» или «мысль как объект», называли «лишенным Я» (*anattā*). И *состояния* именно этой умственной деятельности приписывались в качестве состояний сознания (дхарм) остальным двум, равно как и ей самой. Ибо таков ее *собственный* феноменальный характер.

1.2.5. Все это оставляет нам очень мало или почти ничего от того, что мы привыкли считать собственно психологией, которая (в контексте европейской научной традиции) в своих исходных постулатах остается строго редукционистской и монистической. Последние сто лет психологическим аспектам буддийской мысли придавалось чрезмерное значение. Я понимаю психологию как комплекс *естественных* функций и модальностей организма. И думаю, что это неприменимо к буддийской мысли, как она рассматривается в этой книге. Ведь от Декарта до Вундта и от Канта до Виттгенштейна мы последовательно и упорно исключали наше собственное «мышление о мышлении» из сферы, метода, объекта и теории психологии. Поэтому я решил, сколь произволь-

ным бы это ни казалось, ввести термин «метапсихология» для обозначения как особенности абхидхаммического подхода к мысли — уму — сознанию, так и характера и направления метода, применяемого нами в нашей попытке понять их подход. Здесь требуется дальнейшее уточнение.

Нет ни малейшего сомнения в том, что суждение «Дхармы произведены умом (*тапотауā*)» из «Дхаммапады» (I, 1) можно заставить выступать в качестве психологической теории хотя бы по той простой причине, что дхармы истолкованы здесь в смысле *ума* (*тапас*). Но уже следующие шесть строк, где ум будет выступать как «нечистый» или «очищенный», ведущий к «страданию» или «удовольствию», дадут нам совершенно новое измерение того же самого объекта, то есть ума, связывая его с весьма отличным комплексом понятий (таких как «карма», «перерождение» и т. д.) и требуя совершенно иного подхода со стороны внешнего наблюдателя (см. Эссе 3, 3.2–3.3). Это то, что покойная г-жа Рис-Дэвидс называла «психологической этикой» или «этической психологией», покойный Эдвард Конзе — «вечной философией», а покойный Рюн Йоханссон — «просто психологией», но что, на мой взгляд, является *метапсихологией*, то есть сферой *интерпретации*, где психологические понятия, концепции и термины приобретают гораздо более широкий ряд «значений», от онтологии до антропологии и от этнологии до социологии. И одной из главных функций Абхидхаммы Палийского канона было *зафиксировать* эти значения (вместе с соответствующими им терминами) для того, чтобы повысить их усваиваемость в дхьяническом (созерцательном) воспоминании и передаваемость от поколения к поколению в устной традиции. Сам прагматизм абхидхаммических текстов превращает их на первый взгляд пси-

хологическое содержание в метапсихологию, о которой древние Учителя буддизма, несомненно, знали, тогда как большинство Учителей и Учеников современной психологии не понимают, говоря строго терминологически, *метатеоретической* природы своих теорий.

Даже если взять такого выдающегося представителя гуманистической и антипозитивистской тенденции в современной психологии, как Абрахам Маслоу, мы видим, что он не знает, где он находится по отношению к психологии как науке и когда он переходит ее границы и становится метапсихологом. Когда он пишет: «Присущая каждому из нас внутренняя биологическая природа в определенной мере является „естественной“, врожденной, изначальной и, в узком смысле, неизменной или по крайней мере не меняющейся», — он не осознает, что саму эту «природу» нельзя обнаружить *внутри* области собственно психологии. [Это природа, о которой Будда говорил бы как о «не-существующей, не-внутренней, не-данной и вообще переменчивой и всегда меняющейся»]³. Немного далее метапсихологический характер его психологии становится очевиден: «Следует также поднять вопрос о желательных скорби и страдании или об их необходимости»⁴. Буддистически говоря, он помещает страдание (*dukkha*) в *сотериологический* контекст, учитывая, разумеется, что в буддизме «страдание» не только имеет *отрицательное* значение как то, что следует отбросить или прекратить породить, но и существует как *таковое*, то есть как нейтральный признак (*lakkaṇa*) феноменального мира как он есть, то есть как чисто диагностически узнаваемый и признаваемый симптом⁵. Однако Маслоу (в силу своего антипозитивизма) не понимает собственной позиции, отмеченной в его утверждении словом «желательность», как «психологической» или, скажем, как состояния сознания

(*dharma*), интерпретируемого способом, выходящим за объективные пределы его дисциплины⁶.

1.2.6. А теперь нам предстоит разобраться с еще одним вопросом: какого типа и характера *знание* о сознании, мысли и уме содержится в этих текстах? То есть знание, взятое в своих исходных, часто невысказанных постулатах и рассматриваемое независимо от того, является ли оно фактическим или теоретическим, эмпирическим или умозрительным. Отвечая на этот вопрос, я ограничусь лишь четырьмя пунктами, поскольку более подробная оценка будет дана в первом, втором и, особенно, шестом эссе этой книги.

1.2.6.1. (1) В наших буддийских «текстах» «психика» (*cetas*) считалась не только объектом, но и *вещью*, объективно наблюдаемой и доступной наблюдению.

(2) «Ум» (*manas*) считался лишь отчасти *субстанциальной сущностью*, то есть только в той мере, в какой он интерпретировался в смысле *психического* (см. Эссе 5, Таблица VI, ΔΔ 2, 4). А представленный как *состояние сознания*, *дхарма*, ум оставался *не-вещью par excellence* [то есть когда он фигурирует как *дхарма «мысли» (citta)* или «способности ума» (*manindriya*), см. 5.1, 5.7 и ΔΔ 5, 16 в Таблице VI].

(3) Вопрос о *реальности* или *нереальности* никогда не связывался с вопросом о *сущности* (в указанном выше смысле), «объектности» и «субъектности» в отношении психики, ума, мысли, сознания или любых других «психологических» понятий.

(4) Но этот вопрос неизбежно возникает, когда вместо ума или мысли *вообще* либо *этого* ума или мысли, взятых в качестве примера, мы начинаем иметь дело с *ситуациями*, где ум или мысль выступают как «мой», «его» или внешнего наблюдателя.

1.2.6.2. Эти особенности поразительно отличаются от основных свойств современной теоретической психологии или того, что можно назвать *философией психологии*.

Мы не можем утверждать, что философия психологии существует как независимая, самодостаточная наука, как, например, физика, биология или даже психология. Более того, ее научный статус никоим образом нельзя приравнивать к статусу таких столь подчеркнута междисциплинарных наук, как «философия физики», «философия биологии» или «философия науки». Это потому, что в философии психологии подразумевается единство «субъекта науки» и «объекта исследования». То есть сам способ или метод мышления философа о психологических предметах и сами эти предметы, взятые в качестве конкретного объекта его мышления, неизбежно совпадают или накладываются друг на друга. Это считается абсолютно губительным для всякой *системы* знания, и один лишь Виттгенштейн в своих недавно опубликованных «Заметках» попытался это преодолеть. Видимо, эта попытка, хотя она и уникальна в своем роде, выражает саму суть европейского научного подхода к *мышлению мыслящего*. Основные особенности этого подхода можно представить следующим образом.

(1) Главным предметом этой науки является природа психологических понятий⁷, а не природа психологических явлений или «природа природы». Это не мешает этим понятиям обладать своей собственной «природой», то есть быть некоторым образом естественными (что больше, чем «способ высказывания»)⁸. Но эти две природы нельзя соединить в *одном*, будь то одно состояние сознания (как в буддизме) или один принцип (как *алая-виджняна* в учении *йогачары*) или даже одно мышление (как *cogitatio* у Декарта).

Пятигорский А.

П 99 Буддийская философия мысли / Александр Пятигорский ; пер. с англ. С. Остапенко. — М. : КоЛибри, Азбука-Аттикус, 2020. — 384 с.

ISBN 978-5-389-17441-2

Александр Моисеевич Пятигорский (1929–2009) — выдающийся мыслитель, востоковед, писатель, автор философских и буддологических монографий, романов, а также многочисленных философских работ и эссе. Эта книга была написана Александром Пятигорским на английском языке («The Buddhist Philosophy of Thought», 1984) и, таким образом, впервые публикуется на русском языке. В этом глубоком и содержательном исследовании, посвященном теории дхарм в буддизме, автор использует методы, производные от феноменологического анализа и семиотики. При этом для ученого принципиально важна свобода мышления от так называемого психологизма, привносящего в философию буддизма чуждые и не подходящие ей построения. Многие положения, выдвинутые в этом исследовании, оказались новаторскими для своего времени и до сих пор не утратили актуальности. Яркий стиль изложения, точность и глубина анализа при отсутствии какого бы то ни было догматизма и категоричности суждений делают книгу интересной и для специалистов-гуманитариев, и для широкого круга читателей.

УДК 24
ББК 86.35

Литературно-художественное издание

АЛЕКСАНДР ПЯТИГОРСКИЙ
БУДДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ МЫСЛИ

Ответственный редактор Алла Степанова
Художественный редактор Вадим Пожидаев-мл.
Технический редактор Татьяна Тихомирова
Корректоры Елена Терскова, Наталья Бобкова

Подписано в печать 23.03.2020. Формат издания 84 × 108^{1/32}.
Печать офсетная. Тираж 3000 экз. Усл. печ. л. 20,16.
Заказ №

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

12+

ООО «Издательская Группа „Азбука-Аттикус“» —
обладатель товарного знака „Издательство КоЛибри“
115093, г. Москва, ул. Павловская, д. 7, эт. 2, пом. III, ком. № 1
Филиал ООО «Издательская Группа „Азбука-Аттикус“» в Санкт-Петербурге
191123, г. Санкт-Петербург, Воскресенская наб., д. 12, лит. А

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

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

ПО ВОПРОСАМ РАСПРОСТРАНЕНИЯ ОБРАЩАЙТЕСЬ:

В Москве: ООО «Издательская Группа „Азбука-Аттикус“»

Тел.: (495) 933-76-01, факс: (495) 933-76-19

E-mail: sales@atticus-group.ru; info@azbooka-m.ru

В Санкт-Петербурге: Филиал ООО «Издательская Группа „Азбука-Аттикус“»

Тел.: (812) 327-04-55, факс: (812) 327-01-60. E-mail: trade@azbooka.spb.ru

В Киеве: ЧП «Издательство „Махаон-Украина“»

Тел./факс: (044) 490-99-01. E-mail: sale@machaon.kiev.ua

Информация о новинках и планах на сайтах:

www.azbooka.ru, www.atticus-group.ru

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



A-CHM-25979-01-R