

Содержание

<i>В.Г. Лысенко</i>	
Буддистический философ Александр Пятигорский	7

ТАМИЛИСТИКА

Опыт сопоставления ведийских и тамильских гимнов	29
Свами Рамалинга – тамильский религиозный реформатор (<i>в соавторстве с П. Сомасундарамом</i>)	49

СЕМИОТИКА. МИФОЛОГИЯ. ПСИХОЛОГИЯ. КУЛЬТУРА

О классификации форм поведения в древнеиндийской психологии	69
Психологизм древней и средневековой индийской литературы	79
О категориях лингвистической психологии	81
Категория состояния в лингвистической психологии	87
Общая модель культового поведения в тантризме с точки зрения лингвистической психологии (<i>в соавторстве с А.В. Герасимовым</i>)	91
Некоторые общие замечания о мифологии с точки зрения психолога	97
Опыт мифологического комментария	109
Некоторые замечания об изучении индийских философских текстов и комментариев: опыт психологического исследования	113
«Знание» как «знак личности» в духовной культуре Древней Индии	134

ПСИХОЛОГИЯ И ПСИХИАТРИЯ: ИНДИЯ И ЗАПАД

Три термина древнеиндийской психологии	177
<i>Citta</i> и <i>manas</i> в Атхарваведе (в соавторстве с А.В. Герасимовым)	189
О психологическом содержании учения раннего буддизма	201
Психологическая система раннего буддизма и некоторые семиотические проблемы теории современной психиатрии	247

ПСИХОЛОГИЯ АБХИДХАРМЫ

Замечания о структуре текста «Дхаммасангани» (I)	261
Замечания о структуре текста «Дхаммасангани» (II)	265
Замечания о структуре текста «Дхаммасангани» (III)	269
Введение в психологию Абхидхаммы: несколько замечаний по психосемантике (перевод с английского В.Г. Лысенко)	275

ПЕРСОНЫ

О.О. Розенберг и проблема языка описания в буддологии: к 50-летию выхода в свет книги О.О. Розенберга «Проблемы буддийской философии»	295
Уход Дандарона	315
К пониманию Толстым буддизма (по недатированной рукописи)	321
Послесловие. В.Г. Лысенко	327

БУДДИСТИЧЕСКИЙ ФИЛОСОФ
АЛЕКСАНДР ПЯТИГОРСКИЙ

Мое имя никак не может быть замешано в этом деле, ибо у меня нет настоящего имени.

*Луи Пауэлл**

Фильм Улдиса Тиронса об Александре Моисеевиче Пятигорском на русском языке известен под названием «Философ сбежал». Но я предлагаю вернуться к английскому оригиналу “Philosopher Escaped”. Escaped более экспрессивное и бытийное слово, чем сниженно-бытовое «сбежал». В *escaped* акт побега неотделим от свершившегося желания «вырваться на свободу», «спастись», «избежать неблагоприятных обстоятельств». И это слово, как мне представляется, неслучайно выскочило в титрах фильма**. Оно значимо для понимания Пятигорского – человека и философа. В одном из интервью он сказал про свою эмиграцию из СССР, что уходить из гостей нужно, пока скатерть еще накрыта, пока ситуация еще не деградировала до полного безобразия со сломанной мебелью и разбитыми бутылками. Вовремя уйти, сохранив себя, – это *escape* (а не сбежать – вероятно, на русском языке в свободу можно только

* Слова Луи Пауэлла, использованные как эпиграф к книге А.М. Пятигорского «Вспомнишь странного человека» (М., 1999).

** Улдис Тиронс объяснил мне, что они хотели намекнуть на знаменитый фильм Робера Брессона «Приговоренный к смерти сбежал» (Un condamné à mort s'est échappé ou Le vent souffle où il veut). Но ведь *s'est échappé* имеет тот же смысл, что *escaped* – вырваться на свободу! И это подтверждается подзаголовком «или Дух веет, где хочет». Это еще и отсылка к словам Сократа из «Федона»: «А как нам тебя похоронить? – Как угодно, – отвечал Сократ, – если, конечно, сумеете меня схватить и я не убегу от вас». (Сократ имеет в виду, что его душа освободится от тела.)

сбежать, т. е. это будет что-то противозаконное, что можно получить, лишь нарушая порядок вещей).

Читая и перечитывая, слушая и переслушивая лекции и интервью Александра Моисеевича, я не могу отделаться от впечатления, что он все время ускользает, увертывается от любых попыток добиться от него концептуальной и словесной определенности высказывания о себе, будто бы в самом акте определения, четкого формулирования уже заключалось для него что-то пугающее, опасное, коварное, угрожающее его суверенному и свободному философскому существованию. Он умел слушать, не раскрывая себя. Интервьюеры атаковали его своими вопросами, словно лучники стрелами, а он играл с ними в детскую игру «поймай меня»: вопрос за вопросом, вот-вот пригвоздят стрелой, но стрелы неизменно попадали в пустоту, а он оставался непойманным, потому что всегда оказывался уже в каком-то другом месте. От многих этих «интервьюшных» пререканий исходили какие-то почти призрачные мерцания смыслов, когда, несмотря на кажущуюся нарочитой эпатажность произносимых фраз, можно было ощутить нутром, а не умом, что-то очень важное: «не понимая значения большинства слов и выражений, чувствовать «их внутреннюю связь, за которой поднималось некое новое значение, одно для всех этих слов и выражений, но не связанное ни с одним из них в отдельности»*.

А.М. подчеркивал, что он прежде всего познает самого себя**. Для него философия как думание была делом сугубо индивидуальным («островным»), личностным и нетранслируемым, т. е. непередаваемым другому. Философии невозможно научить! Но не потому, что думание субъективно, ибо протекает внутри нас. Все как раз наоборот: мысль есть объективный процесс («индивидуальна только метафорически»***, во мне она может «случиться», «проблеснуть»

* «Философия одного переулка» (цит. по: *Пятигорский А.М.* Избранные труды. М.: Шк. «Яз. рус. культуры», 1996. С. 418).

** С.Д. Серебряный передает в своих воспоминаниях такой диалог с А.М.: «...помню, в одном из коридоров Института востоковедения я попытался вызвать Александра Моисеевича на разговор о том, что такое наука. «Я не занимаюсь наукой», – отрезал он. – «Чем же вы занимаетесь?» – «Я ищу адекватную форму существования». – «Адекватную чему?» – «Моей сущности». – «А вы уверены, что есть некая сущность?..» – «Я исхожу из такого предположения» (*Серебряный С.Д.* Тартуские школы 1966–67 гг. Заметки маргинала // Моск.-тарт. семиот. шк. История, воспоминания, размышления. М.: Шк. «Яз. рус. культуры», 1998. С. 130).

*** Арнис Ритупс, один из философских собеседников последних лет А.М., называет это отношением к мысли «как наиболее активному и устойчивому элементу мира» (*Ритупс А.* Главное, чтобы было интересно // Нов. лит. обозрение. 2010. № 101. С. 211).

(случайно или нет – мне неизвестно). Если она «проблеснет» и в тебе, то мы оба, оказавшись в фокусе, в топосе, или, скорее, *фокусом* и *топосом* философской мысли, сможем «поговорить» («разговор» – его любимое слово и не просто слово, а, как мы увидим, целая жизненная философия!) – причем каждый из своей уникальной точки, своего топоса. Это у него получалось с Мерабом Мамардашвили, Эдиком Зильберманом и многими другими «философскими животными» (выражение Мераба), в ком реализовалась «дышащая объективность сознания»*.

«Объективное», но «во мне», «субъективное», но «не мое», а «чужое», ибо «*очуженное*» сознание есть предел желаемого, самое полное воплощение свободы!**

«Сознание чужое, понимаете? Не как что-то интимное, мое, любимое. Только когда ты его выбросишь как объект, не связанный ни с твоей личностью, ни с твоей плотью, ни с твоей кровью, ни с твоей, и это самое трудное, психологией, ни со всем строим твоих естественных реакций и желаний. <...> Только это очужение дает то, что мы называем свободой, – операциональную свободу мышления человека, которая уже сознательно, РЕФЛЕКСИВНО оторвана от всего, во что оно связано культурой, историей, плотью, родом и случаем. <...> Только после очужения мышления от всего и, в конце концов, от него самого оно приобретает силу отстраненности, четкости, которые все вместе называются одним словом – СВОБОДА»***

О, это сладкое слово «свобода»! Свобода превыше всего! А.М. всегда приберегал лазейку (чтоб можно было ускользнуть) в своих утверждениях и постулатах: «Хочется остаться на каком-то уровне произвольности субъективного, это всегда оставляет какой-то

* Пятигорский А.М. Избранные труды. С. 482.

** Арнис Ритупс отмечает, что в течение последних трех лет в Лондоне А.М. увлекся работой в придуманном им классе по «выработке чужого или очуженного мышления», создавая свою «неантропоцентрическую философию». «В ее границах поле мышления открывается только тому, кто стал чужим себе и своей среде; в содержательном плане эта философия была направлена на превращение человека и его проблематики в философскую маргиналию» (*Ритупс А.* Указ. соч. С. 216).

*** Слова А.М. процитированы по памяти его учеником (см.: *Грачев С.* «Вещь невозможная, но оттого безумно интересная...» (памяти одного философского класса) // Нов. лит. обозрение. 2010. № 101. [Электронный ресурс] URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2010/101/gr17.html> (дата обращения: 15.08.2016).

выход»*. Особенно если в определении предполагалось лишь одно определяемое – он сам. Пятигорский искал выход, чтобы не быть пригвожденным к собственным определениям и к собственным словам («боролся с языком»)!. Говорил о себе «я не то, я не то», всегда с «не» в духе апофатизма упанишад (знаменитая формула «нет и нети», «не то, не то»). Утверждал, что для философа не важен ни исторический, ни культурный контекст («я человек никакой культуры»), но сам знал прекрасно и историю и культуру. Когда же ему на это указывали, парировал: «Нужно знать то, откуда уходишь».

Арнис Ритупс. Когда ангел смерти – или кто угодно – позовет вас туда, где вас взвешивать будут на весах и так далее...

Александр Моисеевич. О, я тут же закричу: “Подожди минутку, дай подумать! Я еще не сформулировал”. (*Смеется.*)» (из беседы с Арнисом Ритупсом в рамках съемок фильма “Философ сбежал”).

«Я еще не сформулировал!» означает «Я думаю, поэтому пока еще жив!» или «Пока не сформулирую – живу!». Так и ушел, не сформулировав, и этим, что называется, *escaped* («спасся»). Он оставил нам свое «живое», и это живое – его мысль, которая продолжает нас будить, буддировать (будда – тот, кто, пробудившись, пробуждает других).

Буддирует, но как? А.М. мало напоминает духовного наставника типа индийского гуру. Разумеется, гуру бывают разные, однако образ традиционного индийского гуру – это образ отца, вынашивающего ученика в своем чреве, пока не наступит момент духовного рождения, когда ученик сам становится носителем учения. Эмбрион не может иметь собственной воли, отсюда идея полного беспрекословного подчинения ученика своему гуру. Мне кажется, что А.М. такие ученики вряд ли были бы интересны как собеседники... Манерой разговора, так же, как и преподавания, особенно в последние годы, А.М. скорее напоминал суфийского мастера провокаций. Тут впрямую вспомнить Гурджиева – «Георгия Ивановича»**, как его

* «Александр Моисеевич Пятигорский о предмете философии» (видеофильм). Интервью Арниса Ритупса и Улдиса Тиронса, реж. Роберт Виновскис. См. сайт Фонда Пятигорского (<http://piatigorskyyf.com/archive/video/>).

** О сходстве А.М. с Гурджиевым, даже внешнем, пишет и Арнис Ритупс: «К концу жизни Пятигорский, по мнению некоторых, стал похож на греко-армянского мистика Георгия Ивановича Гурджиева (1872–1949), которого сам Пятигорский никогда не встречал, но интерес к которому у него появился уже в ранней молодости и продолжался в Лондоне, где не было недостатка ни в учениках

конспиративно называли московские эзотерики советских времен, с его «стоп-упражнениями», работающими на разрыв привычной ткани жизни ученика, на разрушение всех его телесно-психических автоматизмов на уровне поведения, жестов, эмоций, языка и мышления. А.М. говорил о необходимости радикальной смены языка (и в смысле владения разными иностранными языками, и в смысле индивидуального языкового стиля, который ставит мышлению догматические рамки), чтобы «освежить мышление», сделать его более пластичным, открыть в мысли, загроможденной мертвыми словесными конструкциями, новые источники вибрации.

Для живого мышления самым адекватным средством выражения Пятигорский считал общение, разговор*. Письменный текст есть уже отчужденный продукт мышления, он лишен энергии пульсирующей непредсказуемой мысли. Поставив точку, А.М. обычно не возвращался к своим текстам, не переделывал их и даже не перечитывал, не хранил записи и рукописи**. Для живого мышления в разговоре нужна легкость и свобода, в том числе – свобода от груза собственных «наработок», ведь акт мысли совершается всякий раз в исходной точке, как бы с нуля или с чистого листа, и все прежнее теряет всякое значение. Можно сказать (слегка переделав любимое выражение Мераба Мамардашвили «На вчерашней добродетели

Гурджиева, ни в людях, знавших его лично («Я никогда не был последователем Гурджиева, но я его очень люблю»). Феномен Гурджиева трудно понять и еще труднее описать, но его жизнь и отношение к жизни, несомненно, составляли один из горизонтов мышления Пятигорского (под горизонтом подразумеваю то, что по ходу мышления постоянно меняется). Некоторые линии этого меняющегося горизонта составили содержательный скелет первого и самого гурджиевского романа Пятигорского «Философия одного переулка» (*Putyns* А. Указ. соч. С. 219–220).

* «У вас должна быть только концепция пути, а также слушание и разговор» – эти слова А.М. переданы одной из его собеседниц, которой они показались «полной бессмыслицей», как и все остальное, что она слышала от него (см.: [Электронный ресурс] <http://gordonua.com/publications/iz-memuarov-karetnikovoy-obuddiste-pyatigorskem-chem-neveroyatnee-byli-ego-vydumki-tem-bolshe-lyudey-bylygotovy-sledovat-za-nim-116287.html> (дата обращения: 20.08.2016)).

Однако в них кратко сформулировано его кредо: «Все есть Путь, то есть осознанное движение в сознании, слушание (слышать других!) и разговор (обмениваться с другими)». О Пути же он говорил: «...Какой к черту путь! Дорога с ухабами, не ремонтировалась последние четыре с половиной тысячи лет» (см.: [Электронный ресурс] URL: http://elementy.ru/nauchno-populyarnaya_biblioteka/430491/Aleksandr_Pyatigorskiy_Tsennost_filosofii_v_tom_chno_ona_nikomu_ne_nuzhna (дата обращения: 20.08.2016)).

** Людмила Пятигорская вспоминает, как он старательно уничтожал все свои записи. Она вынуждена была их прятать, но он находил и все равно уничтожал.

не укладываются спать»), «На вчерашней мысли не укладываются спать». Важно лишь то, что рождается «здесь и сейчас», поэтому важна не какая-то отдаленная цель, поставленная тобой, важен сам процесс. А для процесса мышления не нужно ничего, кроме мышления.

Друзья вспоминают его как очень «легкого» собеседника, никогда не давящего эрудицией и всегда готового иронизировать над своими несовершенствами. С таким человеком все было легко*. Иногда эту легкость принимали за легкомыслие. Невозможно было представить, чтобы образ жизни А.М. в советские годы с его страстью к серьезным разговорам «под водочку», с его увлеченностью «интересными вещами», с его огромным кругом общения и разнообразными другими занятиями, отвлекающими от научной работы, никак не отражался на «качестве» его академической продукции. Однако это было именно так.

Существуют два распространенных мифа о Пятигорском, источником и вдохновителем которых был, несомненно, сам А.М. Первый из них как раз о его «легкомыслии» – отсутствии склонности к работе, требующей усидчивости и навыков кропотливого научного труда. Его академические статьи и книги ярко свидетельствуют как раз о противоположном – о способности тщательно отбирать и анализировать обширный текстовый материал, систематизировать и классифицировать его по разным параметрам. За всеми теми обобщающими таблицами, которыми буквально напичканы его тексты, представленные в этой книге, явно стоит огромнейшая подготовительная исследовательская работа**.

Другой миф, который А.М. распространял о себе и постоянно поддерживал, состоит в том, что он всем обязан своим учителям, что

* По свидетельству Л. Пятигорской, он и в путешествия любил отправляться налегке – в прямом смысле. Я бы добавила сюда и переносный смысл – отправляться в путешествие «без чемоданов себя» (удачное выражение поэта и писателя Сергея Соловьева).

** Анни Эпельбюм, французская подруга Мераба Мамардашвили, рассказала мне, что в 1974 г. А.М. перед эмиграцией обратился к ней с просьбой взять с собой во Францию очень важные для него записи по индийской философии. Он боялся, что рукописи могут не пропустить (всех выезжающих униженно обыскивали и отбирали все «подозрительное»). Это были две толстые «общие тетради», плотно исписанные мелким почерком А.М. Она согласилась, но у нее возникли проблемы на таможене, поэтому тетради остались у Мераба и их дальнейшая судьба неизвестна.

По свидетельству Л. Пятигорской (в разговоре со мной), так же тщательно он изучал языки. Долгие годы он систематически занимался тибетским языком, составляя разного рода таблицы и делая конспекты.

без них он был бы ничем и никем. Он называл своими учителями огромное количество людей, начиная с Ю.Н. Рериха и Дандарона, кончая своими приятелями и друзьями. Необходимо отдать должное буддийской скромности А.М., его умению сопереживающе внимать собеседнику, присутствуя в разговоре, изымать собственное «эго» из поля взаимодействия с другими людьми, и его исключительному и крайне редкому дару, говоря о других, выводить на первый план именно других как таковых, а не *только в их отношении к себе любимому*, как это часто происходит с большинством из нас*.

Однако я позволю себе внести некоторые коррективы в этот образ и даже скорее само-образ А.М. как губки, впитывающей интересные идеи других и постоянно учащегося у других. И дело, разумеется, не только в том, что Пятигорский сознательно вводил нас в заблуждение, чтобы в очередной раз «ускользнуть», мы должны понимать, что имел место сложный процесс, который, на мой взгляд, лучше поддаётся описанию не в философских и не в психологических, а в неких квазифизических терминах. В зоне его мощного энергетического и гравитационного поля мышление собеседника попадало под высокое напряжение и начинало «искривляться», и именно это «искривление», поддерживаемое полем, было энергетическим ресурсом интерактивного взаимодействия А.М. с его собеседниками. А.М. говорил, что энергия приобретается, лишь когда ее тратишь. По наблюдениям близко его знавших людей он никогда не уставал от «интересного общения», а его собеседники ощущали в себе необычайный прилив сил.

В этом отношении разговоры Пятигорского с другими людьми – это разные ипостаси, разные преломления, разные манифестации его самого, каждый раз *другого* и *даже больше* – каждый раз *чужого* самому себе. Разговор о самом главном для философа, о чем бы и с кем бы он ни говорил, – о сознании.

Философия не может иметь своего предмета, она может иметь своим предметом что угодно, но она далеко не безразлична к своему предмету, наоборот: если философ, избрав предмет, к нему безразличен, ничего не получится, это неинтересно! Это для философа всегда в той или иной степени будет вопросом жизни и смерти, даже если больше нет ситуации жизни и смерти**.

* А.М. умел очень «включенно» слушать и поэтому стал для многих своих учеников близким другом. Меня поразили признания некоторых его английских студентов, которые говорили мне, что с его уходом потеряли настоящего друга, равного которому у них в жизни никогда не было.

** «Александр Моисеевич Пятигорский о предмете философии» (видеофильм).

Его философский интерес к разным предметам отражался в разговорах – с разными «предметниками». Разговоры случались как бы волнами, последовательными или пересекающимися: был период разговоров с психологами, период разговоров с математиками, философами, филологами... И единственным критерием их всех была «интересность» собеседников. Люди делились не на хороших и плохих, умных и глупых, порядочных и непорядочных, а прежде всего – на «интересных» и «неинтересных». Опозиция «интересно–неинтересно» доминировала в словаре А.М. в отношении не только разговоров, но и книг, занятий и философских тем*.

Интересно – это то, что раздражает мысль, вашу, мою, вот здесь, сейчас, а не останавливает мышление, не дает мысли остаться в привычных клише историко-философских, лингвистических, культурно-исторических или каких угодно еще концепций или идеологических конструкций. Интересное склоняет слушающего, видящего или читающего к забвению его убеждений. Так, например, утверждать о философии, что она «отприродна человеку», столь же неинтересно, как утверждать, что философия необходима или бесполезна. То же самое можно сказать и о философе. Интересное для меня то, что изменяет тенденцию мышления в отношении мыслимых им объектов: так объект А, только что мыслимый как А, сейчас мыслится как В. Но это не все! В «как интересно!» содержится тенденция мышления к движению не только от одного объекта к другому, но и к движению, пределом которого будет исчезновение из мышления всех его объектов – останутся одни «как»**.

Еще одно важное слово Пятигорского «заниматься» – не «изучать», не «исследовать» что-то, а именно «заниматься чем-то».

Бидия Дандарович Дандарон, говоря о себе и своих учениках, никогда не употреблял слово «изучать», только – «заниматься». Потому что «изучать» предполагает и уже сформированный в науке процесс, и ожидаемый

* Из интервью А.М. Ольге Орловой и Михаилу Воловичу: «Для меня есть один (то есть первый) критерий правильности, который был сформулирован во все не мной, а одним из немногих после Эйнштейна великих физиков прошедшего XX века – Ричардом Фейнманом. Он говорил: первое, самое главное – чтобы было интересно. А дальше – нужно, не нужно там, Нобелевская эта вонючая или не Нобелевская... Чтобы было интересно» (Александр Пятигорский: Ценность философии в том, что она никому не нужна. Элементы. Науч.-популяр. б-ка. [Электронный ресурс] URL: http://elementy.ru/nauchnopolulyarnaya_biblioteka/430491/Aleksandr_Pyatigorskiy_Tsennost_filosofii_v_tom_chno_ona_nikomu_ne_nuzhna (дата обращения: 15.08.2016)).

** Пятигорский А.М. Мышление и наблюдение. Рига, 2002. С. 1–2.

результат, в то время как «заниматься» включает в себя и твое собственное понимание того, чем ты занимаешься, и себя в этом занятии. <...> Изучая, мы ожидаем результат и от себя и от вещи (текста, книги, идеи, наконец). Понимание не проявляется в видимом результате. Мы его фиксируем в себе как то, что может случиться, а может и не случиться*.

* * *

Цель этой книги – познакомить читателя с Пятигорским как профессиональным академическим индологом и особенно – буддологом. Сам он категорически не считал себя ни буддологом, ни «академическим ученым» вообще, но это совершенно не значит, что он им *не был*, по крайней мере, если судить по его статьям и книгам, посвященным Индии и буддизму. Прежде чем заинтересоваться буддизмом, он уже был основательно погружен в изучение индийской философской и религиозной мысли на материале тамильской культуры, с которой он был неплохо знаком благодаря знанию тамильского языка.

Поступив на работу в Институт востоковедения в 1956 г., А.М. среди прочих восточных языков (санскрита, пали, тибетского) начал изучать сингальский и тамильский. По воспоминаниям российского тамилиста Александра Михайловича Дубянского, на это его подвигла Людмила Александровна Мерварт (вдова Александра Михайловича Мерварта, первого русского дравидолога), к которой он всегда относился с большим пиететом.

Обращение А.М. к тамильскому языку совпало по времени с политическими изменениями, в результате которых Советский Союз как бы открылся миру и, в частности, Востоку. Началось становление радиовещания на Индию, возникла идея издательства книг на индийских языках, возникла нужда в словарях. Это, в свою очередь, вызвало потребность в языковых специалистах. Таковые были в сфере хинди, урду, бенгали, но дравидийские языки юга Индии были неизвестны и не преподавались. Пионерами изучения тамильского языка в Москве стали несколько человек – Ю.Я. Глазов, М.С. Андронов, В.А. Макаренко... И А.М. Пятигорский. Их учителем был Пурнам Сомасундарам, приглашенный в Москву для организации тамильской секции на радио. Это был очень образованный человек, владевший санскритом и хинди и прекрасно знавший

* Пятигорский А.М. Об изучении буддийской философии – Октябрине // «Смаранам». Памяти Октябрины Федоровны Волковой: Сб. ст. М.: Вост. лит., 2006. С. 307.

традиционную тамильскую культуру. Его роль в формировании русско-го тамилovedения неоченима, и его роль в становлении Пятигорского-тамилста огромна, что он сам признавал, отзываясь о своем гуру с неизменным почтением»*.

В 1967–1968 гг. А.М. читал в Институте восточных языков при МГУ курс по истории тамильской литературы и вел семинары, на которых разбираал буддийские стихи на тамильском языке. «Моя мечта – перевести весь корпус тамильских буддийских текстов», – однажды сказал он. Но эта мечта не осуществилась, он перевел лишь одну главу из тамильской буддийской поэмы «Манимехалей» и небольшой фрагмент другой поэмы («Кундалакеша»)** . Именно этот фрагмент он и читал со своими учениками, среди которых был и Александр Михайлович Дубянский.

Публикация книги А.М. «Материалы по истории индийской философии» в 1962 г. стала событием огромной важности во многих отношениях. За нейтральным, камуфляжным заголовком, предназначенным для бдительной цензуры, фактически скрывалось первое в послевоенные годы исследование индийских религий: индуизма и буддизма, которые и были представлены как начальная стадия тамильской философии.

«В начале 60-х гг., – вспоминает А.М. Дубянский, – тамилестики в нашей стране, в сущности, не было, а тут открывался целый пласт неведомой поэзии, религии и философии. Книга не только насыщена совершенно новым для нашей науки материалом, но предлагает интереснейший анализ этого материала с привлечением данных этнографии, психологии и даже психиатрии. Кроме того, в ней разработан оригинальный метод анализа средневековых религиозных гимнов с точки зрения их содержания (он был предварительно изложен в статье «Опыт сопоставления ведийских и тамильских гимнов»). В целом книга, о которой идет речь, представляет собой мощный импульс для изучения тамильской культуры на почве отечественной

* Здесь и далее я опираюсь на письмо А.М. Дубянского ко мне, в котором он делится воспоминаниями о своем учителе А.М. Пятигорском и о его роли в становлении российской тамилестики.

** Эти переводы вошли в его книгу «Материалы по истории индийской философии» (М., 1962). Глава из «Манимехалей» примечательна тем, что в ней дается краткое описание основных религиозно-философских систем Индии (примерно VI–VII вв. н. э.), снабженное комментариями А.М. Кроме того, в книге есть главы, где содержатся сведения о системе тамильской тантристской философии шайва-сиддханта и приводятся отрывки из связанных с ней трактатов.

индологии и является громадным вкладом в тамилистику вообще. Она не утратила своей значимости и ныне, но, к сожалению, в силу своей русскоязычности не получила большой известности за рубежом (хотя, к примеру, видный чешский дравидолог Камил Звелебил воспроизвел метод анализа тамильских гимнов, предложенный А.М., в одной из своих книги о тамильской литературе)*.

Вышло так, что Пятигорскому предложили заняться составлением тамильско-русского словаря. К делу были подключены П. Сомасундарам (редактор) и ленинградский индолог С.Г. Рудин. Словарь вышел в 1960 г. и тоже знаменовал собой веху в развитии отечественной тамилистики.

Если роль А.М. в тамилистике ни у кого не вызывала сомнения, то его буддологические штудии, особенно в среде филологов, были встречены настороженно. Один из друзей-филологов А.М. сказал, что как академический буддолог «он себя не реализовал». Категорически с этим не согласна прежде всего потому, что мнение филолога о философе следует, на мой взгляд, принимать как минимум с осторожностью. Представления филолога и философа о критериях академической науки диктуются особенностями их дисциплины. Что филологу представляется «фантазией» или «общими словами», для философа – инструмент и предмет его профессиональной деятельности – философские или методологические идеи**. Тот факт,

* Говоря о вкладе А.М. Пятигорского в отечественную тамилистику, А.М. Дубянский упоминает еще об одной его книжке – «Повести о заколдованных шакалах. Древние тамильские легенды» (М., 1963), сборнике занимательных историй для широкого читателя, дающем хорошее представление о классических сюжетах тамильской литературы. В ней содержится сокращенное изложение содержания поэм «Повесть о браслете» («Шилаппадикарам»), «Манимехалей», а также фрагментов средневековых тамильских шиваитских пуран. Интересной и яркой работой Пятигорского он также считает статью, написанную А.М. в соавторстве с П. Сомасундарамом, «Тамильский религиозный реформатор Рамалинга Свами» (публикуется в данной книге).

** Отношение филологов к философии, разумеется, тоже контекстуально, вписано в определенную историческую рамку. В советское время оно определялось отношением к официальной философии. Владимир Успенский сформулировал его с предельной ясностью: «Когда полвека назад я стал слышать о Пятигорском, то первоначально я отнесся к нему с большим подозрением – потому что мне сказали, что он философ. Надо представить себе, какое во времена Советской власти было отношение нормального человека к профессии философа» (Владимир Успенский об Александре Пятигорском: теперь в окружающем мире образовалась дыра. [Электронный ресурс] URL: <http://www.polit.ru/news/2009/10/26/uspensky/>) (дата обращения: 20.08.2016).

что после эмиграции А.М. не спешил влиться в ряды западных академических исследователей буддизма, по преимуществу филологов, неохотно посещал конференции и собрания буддологического сообщества, свидетельствует только о том, что он не находил их для себя «интересными», но отнюдь не о том, что он себя «не реализовал»*. Он реализовал настолько, насколько ему это было *интересно*, а работать в академическом жанре он умел виртуозно – о чем свидетельствуют его статьи, собранные в этой книге, и его буддологические работы, опубликованные за рубежом**.

Действительно, здесь есть определенная проблема, к которой мы обратимся в послесловии, – может ли буддолог быть буддистом без ущерба для своей научной непредвзятости и свободы критического мышления? Пока же отметим один момент. Многие академические востоковеды считали и считают, что необходимо дистанцироваться от предмета своего изучения и не быть персонально и экзистенциально в него вовлеченным *ни в малейшей степени*. Однако далеко не все разделяют эту точку зрения. Коллега А.М. по Школе исследований Азии и Африки (SOAS), один из самых значительных и авторитетных академических буддологов XX в. Дэвид Сейфорт Руегг назвал такой подход «устаревшим» и подчеркнул, что он его не придерживается***. Кстати, Руегг написал предисловие к книге А.М. «Буддийская философия мысли». В нем он очень высоко оценил научные результаты своего русского коллеги****.

По складу ума А.М. был, конечно же, «генератором идей», в индологии и буддологии он «генерировал» их не на «пустом месте», а, как правило, в ответ на вызов конкретного текстового материала, в попытке его понимания и интерпретации. Однако в отличие от других людей такого склада, которые, «вбросив» идею, оставляют ее раз-

* Философский собеседник А.М. последних лет Аркадий Недель вспоминает, как на его вопрос «Что из себя представляют английские интеллектуалы? К какому виду они относятся?» А.М. сказал: «В Англии нет интеллектуалов», имея в виду свободно философствующих, свободно мыслящих людей. (Бесконечность. Беседа Ирины Врубель-Голубкиной с Аркадием Неделем // Зеркало. Тель-авивские беседы. 44. 2014. С. 136. Но, разумеется, были исключения из этого правила, даже среди британских буддологов – например, Дэвид Сейфорт Руегг.

** См. библиографию работ А.М. Пятигорского, составленную Людмилой Пятигорской, на сайте Фонда Пятигорского (<http://piatigorskyyf.com/archive/bibliography/>).

*** Фильм «Интервью с Давидом Руеггом», любезно предоставленный мне Улдисом Тирансом.

**** «В этом глубоком и насыщенном исследовании читатель найдет и интересные сопоставления и провоцирующие мысль контрасты с современной

работку на долю других, он сумел последовательно развить и обосновать многие свои идеи и предположения.

Из его ранних статей вырисовывается абрис теоретической концепции буддизма, которая в дальнейшем, отбросив свои структуралистские «строительные леса», предстала в его «Введении в буддийскую философию» (М., 2007). На мой взгляд, она очень интересна не только как авторский «креатив» Пятигорского, но и как возможный продуктивный подход к пониманию и истолкованию некоторых направлений буддизма и буддийских текстов, и поэтому заслуживает самого серьезного к себе отношения.

Когда заходит речь о буддизме, необходимо отдавать себе отчет в том, что буддизма «вообще» *не существует*. И дело не только в развитии разных его направлений, дистанция между которыми столь значительна, что превосходит «межвидовые различия» других мировых религий – христианства и ислама (и даже более значительна, чем разница между буддизмом и этими религиями), но и в дифференциации в пределах одной школы и даже одного текста, внутри которых можно выделить разные уровни, приуроченные к разным задачам и разным способам их решения.

Причина этого буддийского «мегаплюрализма» – ориентация буддийской проповеди не на абстрактную или божественную Истину, единую для всех, а на конкретного ее адресата, приспособление буддийского «послания» к индивидуальному, личностному, хотя и неизменно облаченному в определенные культурные формы, запросу. В буддизме это называется *утая каушалья*, или «искусные средства [обращения людей в буддизм]». Буддизм всегда «мимикрирует», чтобы вписаться в культурный ландшафт той или иной принявшей его страны, приспосабливается к духовному и интеллектуальному

западной мыслью. Он также найдет здесь новаторское приложение некоторых идей современной феноменологической философии и семиотики к изучению классической индийской мысли. Феноменология и семиотика наряду с индологией выиграют многое от этой конфронтации или взаимообогащения идеями и методами, которые помогут защититься от посягательства изживших себя идей обособленности и культурного местничества» (In this rich and dense study the reader will find both interesting comparisons and thought provoking contrasts with modern Western thought. He will also find here a pioneering application of some ideas of contemporary phenomenological philosophy and semiotics to the study of classical Indian thought. Phenomenology and semiotics as well as Indology should gain much from this confrontation and cross-fertilization of ideas and methods which will help to guard against the stultifying inroads of compartmentalization and cultural parochialism” (D. Seyfart Ruegg – Цит. по: *Piatigorsky A. The Buddhist Philosophy of Thought. Essays in Interpretation. Curzon Press, 1984. P. X*)).

уровню своих последователей. Феномен, сам по себе уникальный, вызывает в среде исследователей буддизма споры о том, можно ли вообще говорить о какой-то единой религии, называемой «буддизм» или правильнее говорить о разных «буддизмах» – индийском, китайском, японском, тибетском и т. д. Но спор должен также идти о том, что разные «буддизмы» – это по сути разные адресаты буддийского послания. У каждого – свой буддизм!

Этот спор имеет непосредственное отношение и к теме «буддологии» и «буддизма» Пятигорского. Его буддология – это прежде всего исследование и интерпретация конкретных текстов определенных направлений и форм буддизма (подробнее об этом – далее)*. Однако ряд идей буддизма (разных направлений) были инкорпорированы им в его собственную философию, в его мировоззрение и образ жизни (я сейчас говорю о философских идеях, а не о практиках – о них в послесловии). Более того, он видел в этих идеях универсальный эвристический потенциал для развития и обогащения многих направлений современной философии и психологии. Отношение к буддизму с позиции проблем и вопросов сегодняшнего дня, попытку ассимилировать буддийские идеи современной мыслью А.М. обозначал своим собственным термином «буддистический»**.

Если попытаться определить А.М. в его собственных терминах, то Пятигорский является не столько «буддистом», или «буддийским философом», сколько «буддистическим мыслителем», который *занимается* – среди прочего – и буддологией и ее историей (например, его статья о русском буддологе Оттоне Оттоновиче Розенберге, опубликованная в данной книге).

Писать о текстах Пятигорского как об автономной объективной реальности, независимой от создавшего их мыслителя, абсолютно невозможно и неправильно, поскольку в данном случае текст практически неотчуждаем от автора. И это тоже его осоз-

* Он считал, что единицей философствования в буддизме является текст (от корпуса текстов до отдельного слова и даже отдельного звука), в отличие от единицы западного философствования – «идеи». «Строго говоря, если брать любую текстовую единицу буддийской философии, то в ней невозможно установить никакой глубины, кроме глубины, состоящий из других текстов. Любая, с нашей точки зрения “внетекстовая”, действительность здесь всегда будет текстом» (Философия на троих. Ахутин, Биbihин, Пятигорский // Рижские чтения I. Рига, 2000. С. 317).

** На эту мысль навела меня интерпретация Дэвида Сейфорта Руетга в его интервью.

нанная позиция, названная «первым признаком философии» – «трансцендентальное единство философа и его философии» как установка*. Вместе с тем выделить в личности А.М. какой-то один аспект и писать лишь о нем тоже неправильно, потому что в каждой своей ипостаси, в каждой своей роли он присутствовал весь целиком. Анализ любого жанра его «текстовой деятельности» в духе самого этого жанра, скажем, литературного – филологическими методами, а философского – философскими – дело неблагодарное по этой же причине. И еще потому, что А.М. всегда трансцендирует, выходит за пределы той роли, которую сам себе определяет в той или иной ситуации. Если брать чисто фактическую сторону, то в разные периоды своей жизни у него было разное понимание своей роли и задачи и определял он себя по-разному: то как Семиотика, то как Мифолога, то как Психолога или Метапсихолога, то как Философа. Однако примечательно то, что в каждой из этих выбранных им для себя ипостасей в «снятом виде» присутствовали все остальные.

В своем тексте об А.М. я, пользуясь его терминологией, не «изучаю» его, а «занимаюсь» им, а точнее, тем, что мне «интересно» и в нем и вокруг него, то есть в некоем более широком контексте. Для А.М. философствовать – это «думать о своем думании, когда ты думаешь, о чем хочешь, поскольку у философии нет своего собственного предмета»**, она внекультурна и внеисторична. С его точки зрения, «контекст» – это слово, которое «экономит наше мышление», «не дает нам возможности мыслить». Для меня же интересно не мое мышление как таковое и не мое мышление о А.М., а *его мышление о буддизме и контекст его мышления*, поэтому я буду «заниматься» отчасти и герменевтикой – предметом, который, в его терминах, не имеет отношения к философии, а в моих имеет, поскольку для меня герменевтика – это важная часть философии. Понимать философию другого – такая же философская активность, как и делать ее самому. Никакой собственной концепции философствования я здесь специально не разворачиваю, остаюсь лишь читателем его текстов и слушателем его «разговоров»***.

* Интервью Арниса Ритупса с А.М. Пятигорским. Рига, 2012. С. 46.

** Вот другие формулировки этой мысли из разных «разговоров»: «Говоря о моей философии, мы должны иметь в виду, что ее абстрактные постулаты и допущения связаны с неопределенностью объектов мышления» (Интервью Арниса Ритупса с А.М. Пятигорским. С. 42).

*** Интервью и беседы А.М. собраны на сайте «Фонд Пятигорского» (<http://piatigorskyf.com/svoboda/>).

Наряду с теми философами, которые видели в философии определенный исторический процесс (как, например, Гегель), на Западе были мыслители, которые, как и А.М., считали философию внеисторичным и внекультурным явлением, – *philosophia perennis*, или «извечной философией». Сам термин *philosophia perennis* придумал епископ Августин Стехус (Agostino Steuco, 1497–1548), директор библиотеки кардинала Марино Гримани в Венеции, а позже директор библиотеки Ватикана, который, как и многие ренессансные авторы, был неоплатоником. Его сочинение называлось *De perenni philosophia* (1542). Он понимал под этим термином «основные истины, которые существуют у всех народов во все времена и составляют вместе одну науку из одного принципа (Бог)». Речь у него шла о том, что человеческое знание – знание истины, – насколько оно доступно человеку, дано Богом, а философия, теология и т. п. – это формы постижения одной и той же истины.

Истоки извечной философии можно проследить по отношению к идеям Платона и формам Аристотеля. Ею измеряли свою мысль, к примеру, Лейбниц, Спиноза, Шопенгауэр, Олдос Хаксли, Эдвард Конзе и многие другие. Однако, строго говоря, у извечной философии нет и не может быть ни начала, ни авторов, это вечное знание вне времени и пространства, оно лишь рекуррирует (воспроизводится, встречается, случается) в разные эпохи, в разных культурах, в разных топосах философских умов*.

Об универсалистском, внеисторическом измерении буддизма А.М. говорил так:

Буддизм, будучи «формально-исторически» (как, разумеется, и лингвистически) индийским, был одновременно и с самого начала в интенциональной направленности своего философствования гораздо более, чем в сотериологии и ранней культовой практике – подчеркнуто не индийским. Для нас это означает, что, *читая буддийские тексты как философские*, мы не только можем по-другому отвечать на вопросы, содержащиеся в этих текстах, но и задавать наши вопросы, ответы на которые там далеко не всегда предполагаются**.

Именно этим объясняется возможность работы с буддийскими текстами как «своими», т. е. текстами, говорящими о тех же проблемах, которые интересны мне как философу.

* Именно в духе «извечной философии» можно, по моему мнению, истолковать слова А.М.: «Я ссылаюсь на кого-то, только когда это моя мысль уже и есть». Цит. по: Интервью Арниса Ритупса с А.М. Пятигорским. С. 42.

** Философия на троих. Ахутин, Бибахин, Пятигорский. С. 326.

В текстах Пятигорского и его главного философского собеседника Мераба Мамардашвили извечным, или вечным (переннис), является не содержательное знание, не конкретные идеи, а лишь акт мысли, мышление, думание. Философствование, по Пятигорскому, неотлично от личности философствующего. Философ есть *его и только его мышление* и в той степени, в которой *он мыслит*, он является «извечным философом», *philosophus perennis*.

В сегодняшней России Пятигорский-философ – фигура известная и почти легендарная. В последние годы своей жизни он часто заезжал на родину, читал лекции, давал многочисленные интервью, был центром притяжения на конференциях и симпозиумах, выступал по радио, по телевидению, снимался в документальных фильмах. Яркий и эксцентричный мудрец-философ, пробуждающий других к мышлению, был привлекателен сам по себе, а не в качестве проповедника какого-то учения. Поэтому слушатели его лекций по буддизму интересовались не буддизмом, а прежде всего тем, что о буддизме рассказывает Александр Моисеевич. Оценить его вклад в буддологию эти лекции никак не помогли и даже в привлечении внимания к буддизму вряд ли преуспели. Интересующиеся собственно буддизмом обычно ходят на лекции буддистских учителей, в которых сейчас нет недостатка. Не берусь судить о причинах, но яркое возвращение Пятигорского в современную философскую и интеллектуальную российскую жизнь, похоже, не привело к его возвращению в современную российскую буддологию.

За эти годы отечественная академическая буддология не стояла на месте, но и не развивалась бурными темпами. Ее достижения практически не имели какого-либо интеллектуального резонанса вне небольшого круга ученых нескольких крупных российских городов – Москвы, Санкт-Петербурга и Улан-Удэ. Академические издания переводов буддийских текстов, которые в советские времена могли бы вызвать общесоюзный ажиотаж, выходили более чем скромными тиражами. Несмотря на, казалось бы, уничтожение всех препятствий к настоящему научному исследованию религии и философии, после исчезновения идеологической цензуры ренессанс буддологии не произошло.

Свобода вероисповедания привела к появлению в европейской части России многочисленных буддийских общин, объединяющих последователей самых разных направлений буддизма – от школ тибетской ваджраяны до групп последователей тхеравады. Однако из среды практикующих буддистов академическая буддология практически не получила никакого притока новых сил. Причина этого –

Конец ознакомительного фрагмента.
Приобрести книгу можно
в интернет-магазине
«Электронный универс»
e-Univers.ru