

ГОСУДАРСТВЕННОЕ АВТОНОМНОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ
ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ ГОРОДА МОСКЫ
«МОСКОВСКИЙ ГОРОДСКОЙ ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ»

На правах рукописи

Кораблин Денис Александрович

**ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ОСНОВ БУДДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ
В ТРУДАХ А.М. ПЯТИГОРСКОГО**

Специальность 09. 00. 03 – история философии
Диссертация на соискание ученой степени кандидата
философских наук

Научный руководитель:
доктор философских наук, доцент
Черезов Александр Евгеньевич

Москва 2018

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	3
ГЛАВА 1. РЕЦЕПЦИЯ БУДДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ В НАСЛЕДИИ А.М. ПЯТИГОРСКОГО.....	25
1.1. Истоки философского мировоззрения и основные этапы формирования взглядов А.М. Пятигорского в свете изучения буддийской философии.....	25
1.2. Трактовка определения буддийской философии и роль текста как ведущего методологического принципа в трудах А.М. Пятигорского.....	56
1.3. А.М. Пятигорский: дхарма – текст и «единица буддийской философии». Опыт нарративного анализа.....	89
ГЛАВА 2. «НЕАНТРОПОЦЕНТРИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ» А.М. ПЯТИГОРСКОГО КАК СПОСОБ ПРОЧТЕНИЯ БУДДИСКОГО УЧЕНИЯ О ЧЕЛОВЕКЕ.....	108
2.1. Антропология и антропизм в научно-философской и религиозно-философской картинах мира.....	108
2.2. Анализ «неантропоцентрической философии» А.М. Пятигорского и буддийской концепции анатмана. Философско-феноменологические аспекты.....	122
2.3. «Обсервационная философия» и «очужденное мышление» – значение и смысл в контексте понимания А.М. Пятигорским буддийской философии сознания.....	150
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	177
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ.....	188

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования. Своеобразие отечественной буддологической философской традиции, обусловленное особенностью ее становления в рамках буддийской конфессии, создало фундамент для формирования в конце XIX – первой половине XX вв. при Петербургской академии наук, одной из ведущих академических школ буддологии в Европе. Непосредственное же обращение к основам буддийской философии, привело к возникновению запроса на становление интегрального подхода в области востоковедения и филологии. При этом, указанное своеобразие обозначило и дефицит в исследовании непосредственно философского фундамента буддизма.

Становление буддологических исследований в Российской империи и СССР конца XIX – первой четверти XX вв., их исчезновение и возрождение в СССР и России второй половины XX – начала XXI вв. создали уникальную историческую ситуацию. В ней буддийская философская традиция, оставаясь для большинства ученых неопределимой в категориях западной философии, имеет все шансы остаться в арьергарде научных изысканий российской востоковедческой и буддологической философских школ.

Значимость исследования и осмысления трудов А.М. Пятигорского, посвященных философии буддизма, определяется двумя факторами. Во-первых, это отсутствие системных исследований наследия философа. Во-вторых, основы буддийской философии стали стержнем для его работ, продолживших традиции российской академической буддологии второй половины XX в.

В философском наследии А.М. Пятигорского, включающем в себя помимо работ по философии буддизма, философскую прозу, статьи и эссе по литературоведению, политологии, культурологии, религиоведению, можно выделить следующие основные аспекты: философский, исторический,

религиоведческий и семиотический. Для настоящего исследования был определен комплексный характер в изучении наследия А.М.Пятигорского.

Жизненный путь философа, позволивший А.М.Пятигорскому свободно оперировать трудами западноевропейских философов и известных буддологов, таких как Э. Конзе, Т. У. Рис Девидс и К. Рис Девидс, С.Радхакришнан, а также научная деятельность в Университете Лондона¹ создали предпосылки к формированию в трудах мыслителя не только межкультурного философского диалога, который выходит за рамки дихотомии «Восток-Запад», но и способствовали становлению особого междисциплинарного подхода.

Предложенный А.М. Пятигорским подход в рамках компаративных исследований объединил в себе области феноменологии, семиотики и философии сознания, а также феноменологические основы психологии, в которой, по словам известного индолога и соавтора А.М. Пятигорского Д.Б. Зильбермана, «востоковеды обнаружили поразительное сходство с тем, что было известно уже в течение многих столетий как буддийская мета-теория сознания (abhidharma)»².

Э. Конзе, оказавший существенное влияние на труды А.М. Пятигорского, продолжил наметившееся в начале XX в. сравнительное изучение буддийской и европейской философии (М. Элиаде, Ю. Эвола, Р. Отто), что отразилось в его работах: «Буддийская философия и ее европейские параллели», «Buddism and gnosis». Сформировавшийся в указанных исследованиях запрос на выявление специфики буддийского учения в контексте европейского философского дискурса сегодня становится все более актуальным, а наработки, предложенные А.М. Пятигорским, сформулировали основные методологические установки к заданному проблемному полю буддийской философии.

¹ University of London, School of Oriental and African Studies.

² Зильберман Д.Б. Генезис значения в философии индуизма. М.: «Эдиториал УРСС», 1998. С.101. URL: <http://lyola.com/zilberman/zilberman1.htm> (дата обращения: 19.04.2018).

Интерпретация основ буддийской философии, предложенная А.М. Пятигорским, и само содержание взглядов мыслителя дает возможность экспонировать понимание буддийского учения в качестве специфической мировоззренческой концепции. Она, по мнению философа, заключалась в ее «чужести»³, как по отношению к современным исследователям, так и в своем ареале зарождения в долине Ганга в V в. до н.э. Кроме того, введение в научный оборот и описание философских трудов А.М. Пятигорского позволяет обозначить тот вклад, который внес философ в изучение и развитие отечественной буддологии, а также раскрывает новые подходы к изучению буддийской философии в истории философии XX в.

Наследие А.М. Пятигорского, посвященное буддийской философии, нашло свое отображение в основных публикациях философа и не являлось предметом самостоятельных исследований современных ученых. Основной задачей диссертационной работы является характеристика основополагающих трудов как изданных, так и неопубликованных ранее, в них исследован генезис философских идей А.М. Пятигорского и дан обобщающий историко-философский анализ трудов А.М. Пятигорского, затрагивающих основы буддийской философии. В работе также предпринята попытка выстроить единый образ в осмыслении философских оснований толкования А.М. Пятигорским буддийского учения.

Степень разработанности проблемы. С момента основания серии публикаций «*Bibliotheca Buddhica*» (Библиотека Буддике) С.Ф. Ольденбургом в Санкт-Петербурге при Российской Академии наук в 1897 г. формируется установка на проведение систематических, целостных исследований буддизма. Исследования проводились рядом известных ученых, в том числе О.О. Розенбергом, Ф. И. Щербатским, Е.Е. Обермиллером, а также их некоторыми

³ Пятигорский А.М. Методологическое предисловие: маленький разговор о чужести в связи с изучением буддийской философии. Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. С. 8.

зарубежными коллегами: Л. де ла Валле Пуссенон, Б. Нандзё. Безусловно, что серия публикаций и сегодня остается одним из авторитетных изданий в области философии буддизма, вклад в которую можно считать основным из достижений Ф.И. Щербатского. Академик Ф.И. Щербатской обратил внимание на необходимость применения исследовательского подхода, в котором ведущая роль была бы отведена специалистам в области восточной философии, нежели филологии⁴. Это было связано с тем, что период формирования буддизма (V – IV вв. до н. э.) является периодом становления индийской философии в целом, которая возникла в возрастающей полемике между брахманизмом и шраманами (*санскр.* странствующими проповедниками, учителями)⁵.

В России в конце XIX – первой половине XX вв. обращение к основам буддийской философии в работах ряда русских философов связано с возрастающим интересом к буддизму в целом, который постепенно входил в ареал западноевропейской культуры. К буддийской мысли обратились русские философы, писатели и деятели культуры. В.С. Соловьев в произведении «Оправдание добра» (1899 г.) обращает свой взгляд на проблемы формирования нравственных качеств личности в православной и буддийской культуре, тогда как Н.А. Бердяев рассматривает сотериологические аспекты буддизма в

⁴ На наш взгляд, Ф.И. Щербатской предпринял первую попытку определить место буддийской философии в контексте всемирной истории философии. Именно Ф.И. Щербатскому удалось сместить фокус исследований с проблемы языковой интерпретации буддийских текстов на проблематику философии буддизма, тем самым определив основы изучения буддизма в качестве «буддийского философского учения». Указанное наименование было введено в научный оборот Ф.И. Щербатским после лекции при открытии первой буддийской выставки в Петербурге в 1919 г. См.: Щербатской Ф.И. Философское учение буддизма (лекция, читанная при открытии первой буддийской выставки в Петербурге 24 авг. 1919 г.). Пг., 1919 - 48 с.

⁵ Шрамаы проповедовали различные учения, характерной особенностью которых было отрицание авторитета вед. См.: Шохин В.К. Первые философы Индии. Учебное пособие. М.: Ладомир, 1997. 305 с. URL: http://lukashevichus.info/knigi/shohin_pervye_filosofy_indii.pdf (дата обращения: 20.04.2018).

соотношении с проблемой человеческого страдания. Известен и глубокий интерес Л. Н. Толстого к буддизму. Так, Л.Н. Толстым, в его понимании, буддийскому учению была дана положительная оценка, в трактате «В чем моя вера?» им подчеркивалось провозглашаемое в буддизме спасение от зла. Свое отражение буддийская философская мысль находит в творчестве поэтов⁶, например, в поэзии О.Э. Мандельштама:

«Полночь в Москве. Роскошно буддийское лето.

С дроботом мелким расходятся улицы в чоботах узких железных»⁷.

или в переводе К.Д. Бальмонтом поэмы Ашвагхоши «Жизнь Будды», свидетельствующем об увлеченности русского поэта наследием буддизма⁸.

В 1894 г. выходит в свет статья В.С. Соловьева «Буддийское настроение в поэзии», в котором известный русский религиозный мыслитель и философ рассматривает общие тенденции русской поэзии и отдаление от основ христианской этики⁹.

Интересы русских мыслителей и писателей XIX – XX вв., устремленные к буддизму в частности и к философским системам Востока в целом, представляют ценность для исследований не только в области философии культуры и литературоведения, но и истории философии. Начало XX в. со

⁶ Мачерет Елизабет. О некоторых источниках «буддийской Москвы» Осипа Мандельштама. Acta Slavica Iaponica, Tomus 24, pp. 166-187. URL: <http://src-h.slav.hokudai.ac.jp/publictn/acta/24/macheret.pdf> (дата обращения: 19.04.2018). Мачерет Э. О некоторых источниках «буддийской Москвы» Осипа Мандельштама // Acta Slavica Japonica. T.24. P.166-187. URL: <http://src-h.slav.hokudai.ac.jp/publictn/acta/24/macheret.pdf> (дата обращения: 19.04.2018)

⁷ Мандельштам О.Э. «Автопортрет». Стихотворения 1908–1937 гг. Заметки о поэзии. М.: Центр-100, 1996. 256 с. URL: <http://lirego.narod.ru/mandelshtam2.html> (дата обращения: 19.04.2018).

⁸ См.: Ашвагхоша. Жизнь Будды. Калидаса Драмы. / Пер. К. Бальмонта. Введение, вступ. статья, очерки, науч. ред. Г.М. Бонгард-Левина. М.: Художественная литература, 1990. 573 с. URL: http://lukashevichus.info/knigi/shohin_pervye_filosofy_indii.pdf (дата обращения: 21.04.2018).

⁹ Соловьев В. С. Буддийское настроение в поэзии // Соловьев В.С. Литературная критика. М.: «Современник», 1990. С. 329–332. URL: <http://lib.ru/HRISTIAN/SOLOWIEW/buddizm.txt> (дата обращения: 19.04.2018).

своим особым запросом на поиски духовности обозначило влияние идей буддийского учения на выбор проблематики в художественной и философской литературе. Наметились тенденции к поискам межкультурного диалога и цивилизационного взаимодействия, была поставлена проблема роли философии и религии в культуре, предпринята попытка найти ответ о надлежащем восприятии буддизма на языке европейской или западной философии.

Исследования в области буддийской философии пошли на убыль вскоре после Октябрьской революции, а затем были и вовсе прерваны. Возобновление буддологических исследований в СССР после проводимой государством репрессивной политики в отношении религии началось лишь во второй половине 50-х гг. XX в. и во многом связано с деятельностью известного тибетолога и буддолога Ю.Н. Рериха¹⁰. Ю.Н. Рерих внес существенный вклад в возобновление выпуска серии «Bibliotheca Buddhica», также им был подготовлен перевод Дхаммапады – одного из ключевых разделов Трипиттаки – Кхуддака-никаи, выходили и иные переводы текстов палийского канона и буддизма Махаяны.

Говоря о мыслителях, оказавших влияние на развитие буддийской философской традиции нельзя не упомянуть Б.Д. Дандарона (1916 – 1974 гг.), буддолога и практикующего буддиста, взявшегося за создание синтетической философской системы. Именно в ней была предпринята попытка интеграции современной научно-философской картины мира с буддизмом Ваджраяны школы Гелуг, последователем которой являлся и Б.Д. Дандарон¹¹.

¹⁰ В Институте востоковедения Академии наук СССР в секторе истории и философии отдела Индии и Пакистана.

¹¹ Б.Д. Дандарон был признан буддистами перерождением хамбо-ламы Джаягсы-гэгэна. В 1921 г. глава бурятских буддистов Лубсан-Сандан Цыденов передал Б.Д. Дандарону титул Дхармараджи (*санскр.* царь учения – духовное звание в тибетском буддизме).

После двадцати лет, проведенных в тюрьмах и лагерях (1937 – 1956 гг.), Б. Дандарон сформировал вокруг себя сообщество, в которое входили молодые ученые-исследователи из Ленинграда, Москвы, Тарту. Под руководством Б.Д. Дандарона они совершили поездки в дацаны, а также иные места, связанные с буддизмом в Бурятской АССР (при содействии Б. Дандарона в 1946 г. был возрожден Агинский дацан). Активная общественная деятельность не могла остаться без внимания властей. В 1972 г. Б. Дандарон был вновь арестован, ему были предъявлены обвинения в организации буддийской секты. Судебный процесс был назван «делом Дандарона» и имел широкий резонанс в его окружении, в которое на тот момент входили многие ученые востоковеды, филологи, историки: Ю. М. Парфионович, Б. И. Кузнецов, В. И. Рудой, О. Ф. Волкова, А. М. Пятигорский, Л. Э. Мялль, В. М. Монтлевич. По решению суда Дандарон был осужден на 5 лет, и в октябре 1974 г. умер в тюрьме. «Дело Дандарона» имело ряд негативных последствий социально-политического характера и сказалось не только на верующих буддистах союзных республик, но и на развитии академической буддологической школы в СССР. Исследования в области востоковедения и философии буддизма столкнулись с враждебным отношением со стороны государства.

Б.Д. Дандарон в своем наследии предложил особый дискурс, содержащий в себе принцип диалога культур, синтез философской мысли. Именно в нем обозначилась необходимость рассмотрения современных проблем философии в социально-ориентированном ключе. Предложенная концепция необуддизма была представлена в качестве самобытной модели, совместившей в себе достижения естественнонаучных дисциплин и духовно-нравственного совершенствования человека путем развития рационального познания в традиции буддийского религиозно-философского мировоззрения. Рассматриваемый аспект философии Б.Д. Дандарона отчасти сближал его с

русскими философами XIX в., которые совмещали различные подходы в достижении прагматического и духовного знания, пытались найти в буддийской философии антропологическую стратегию для выстраивания процессов социализации и преодоления противопоставления и отчужденности личности обществу.

Своеобразный методологический вклад в исследования буддийской философии внесла и Московско-тартуская семиотическая школа, в работах которой был сделан акцент на проблемы языка и культуры¹². А сам процесс формирования семиотических изысканий в рамках образующейся научной школы действительно вовлекал в свой дискурс ученых, имеющих, прежде всего, культурологическую установку и направленность. Создатель школы Ю.М. Лотман придерживался позиции, что каждая межкультурная коммуникация возможна в том случае, если что-то важное и существенное для одной культуры остается непонятым (или непонятным) для другой культуры и *vice versa*. В сборниках «Труды по знаковым системам» и «Труды по востоковедению» наряду с работами таких ученых-исследователей, как Ю.М. Лотман, Вяч. Вс. Иванов, Б. М. Гаспаров, Б. А. Успенский В.Н. Топоров, О.Ф. Волкова, Л.Э. Мясиль, Ю. И. Левин, Б.Д. Дандарон появляются первые буддологические статьи А.М. Пятигорского.

С середины 1980 г. XX в. начало формироваться новое поколение буддологов и востоковедов, что стало возможным благодаря снятию существующих ограничений в области философских и религиоведческих исследований. В него входили такие ученые, как В.Н. Андросов, М.Е. Ермаков, А.Н. Игнатович, А.М. Кабанов, М.Е. Кравцова, В.Г. Лысенко, Л.Н. Меньшиков, А.В. Парибок, С.Д. Серебряный, В.К. Шохин и др. Продолжателями

¹² См.: Коваль А. Н. Востоковедческая тематика в «Трудах по знаковым системам» // Московско-тартуская семиотическая школа. История, воспоминания, размышления (под ред. С. Ю. Неклюдова). М.: 1998. С. 342–361.

академических исследований Ф.И. Щербатского сегодня можно считать работы Е.А. Торчинова, Т.В. Ермаковой, Е.П. Островской и В.И. Рудого, в исследованиях которых просматривается тенденция к обозначению плюралистического характера философской системы буддизма.

Изменение акцентов в проблемном поле гуманитарных исследований, существовавших в советской науке, позволило исследователям вновь обратиться свои изыскания на методологию подходов в изучении буддийской философии, присущих европейской (центристской) философской традиции (которая во многом остается доминирующей в современном научно-философском сообществе, ввиду отсутствия диалога между учеными-исследователями, буддологами и практикующими буддистами).

Начало 1990 гг. ознаменовало собой некоторый религиозный ренессанс, при котором в субъектах Российской Федерации начала восстанавливаться сангха¹³. Фокус внимания исследователей, ученых и философов был переведен, в первую очередь, на религиозную, культовую и практическую стороны буддизма, с собственно философского фундамента данного учения. Проблемная сторона буддийской философской традиции связана с отношением сангхи как мыслительного поля и матрицы культуры к буддизму, реализуемому в культовых практиках. Активная деятельность тибетских лам, начавших посещать Россию, а также некоторых европейских учителей (напр. датчанин Оле Нидал, передающий учение Алмазного Пути традиции Карма Кагью в своей собственной, адаптированной к европейскому менталитету, интерпретации) формирует в передаче и толковании учения приоритет личного опыта, обретенного в медитации, нежели опыта, основанного на изучении схоластических выкладок буддийской философии. Таким образом, в настоящее время осмысление феномена буддизма как динамической и плюралистической

¹³ Традиционная буддийская община.

религиозно-философской системы представляет собой проблемное поле для исследований.

В то же время наличие современных изысканий в области философской компаративистики и религиоведения указывают на возрастающий интерес к буддизму. На наш взгляд, такое взаимодействие наиболее отчетливо прослеживается в рецепции буддийской философии в рамках феноменологических исследовательских программ. Философская антропология и феноменология как направления в философии XX в. во многом базируются на выводах Э. Гуссерля и М. Хайдеггера, которые предполагают проведение работы с сознанием, путем его освобождения от эмпирического содержания и изменение статуса познающего субъекта. Феноменологический подход, активно входящий в методологию изучения буддийской философии, позволяет раскрыть ранее не исследованные особенности содержательной части буддийского учения, которое вписывается в полипредметность, характеризующую современные гуманитарные науки. Указанный подход, будучи предложенным А.М. Пятигорским, определил в качестве объекта исследования сознание, в отношении которого для его сущностных характеристик философом был применен дескриптивный метод.

Исследование взглядов А.М. Пятигорского направлено на выявление того уровня понимания буддийской философии, который остается наименее изученным и привлекает внимание к буддизму в его интеллектуально-философской плоскости. Это является вполне обоснованным ввиду того, что буддизм сегодня – одна из традиционных российских религий. В глобальном же культурно-религиозном пространстве буддийское учение постоянно получает новые импульсы развития и распространения, что при неизменном содержании основных его постулатов позволяет обогатить общемировую философскую мысль. А в рамках возрастающего интереса к своеобразию буддистской

философской традиции в современном религиозно-философском и научном дискурсах, изучение наследия А.М. Пятигорского позволит не только обозначить, но и обосновать возможность понимания буддистского учения о сознании с позиций англо-американской (аналитической) и континентальной философии.

Следует отметить, что в отношении отдельных работ А.М.Пятигорского, написанных, в том числе, соавторстве с М.К. Мамардашвили («Символ и сознание») были намечены некоторые подходы к толкованию. Такие авторы, как Андренов Н.Б., Немцев М.Ю., Конев В.А., Плюitto П.А., Игнатова А.А., Клюкина Л.А., Панченко Р.Ю., проанализировали труд «Символ и сознание» и основы «метатеории сознания». Диссертационное исследование Захарова Д.С. посвящено определению проблемных областей буддологических исследований XX в., где затрагивается вопрос о месте философии А.М. Пятигорского. В публикациях Г.В. Мелихова, И. Волковой, Н.А. Поляковой рассматривается философская проза А.М. Пятигорского, а С.Б. Бережной в нескольких статьях проводит анализ базовых концепций буддизма в философии А.М. Пятигорского. В.Г. Лысенко в предисловии и послесловии к сборнику публикаций А.М. Пятигорского «Избранные статьи по индологии и буддологии. 1960 – 1970-е годы», вышедшего весной 2018 г., описала основные этапы биографии философа и подчеркнула приверженность А.М. Пятигорского к изучению буддийской философии.

Вместе с тем преждевременно говорить о том, что в приведенных попытках исследования философского наследия А.М. Пятигорского сложилась какая-либо традиция или подход в его интерпретации. Это связано и с эмиграцией А.М. Пятигорского из СССР в 1974 г., и с тем, что многие его работы стали доступны в России лишь после 1990 г. Следует признать, что само наследие испытывает потребность в осмыслении, которое дало бы возможность

обозначить единство в предмете философии А.М. Пятигорского, интегральную основу и базис его философской модели. Становление философских идей А.М. Пятигорского сформировалось под влиянием методологических установок Московско-тартуской семиотической школы. В 1970-х гг. существенное воздействие на идеи А.М. Пятигорского оказали базовые разработки философии сознания и формирование метатеоретического подхода, что нашло свое отражение в одной из наиболее известных работ философа в соавторстве с М.К. Мамардашвили «Символ и сознание». На это не могли не повлиять тенденции развития философии XX в., в которых проблема взаимосвязи мышления и сознания стала одной из ведущих и привилегированных тем.

Сегодня в собрании «Фонда поддержки философии, интеллектуальной прозы и сохранения наследия Александра Пятигорского» – Фонд Александра Пятигорского»¹⁴ содержится ряд интервью, обзоров, комментариев и публикаций, посвященных философии А.М. Пятигорского, которые выходили в различный период времени в зарубежных журналах, однако не носили системного анализа творческого наследия философа. Ряд рукописей, относящихся к теме буддийской философии, по-прежнему остаются неизданными, и в настоящее время Фондом Александра Пятигорского ведется работа по их систематизации и подготовке к публикации.

В исследовании используются понятия и неологизмы, сформулированные А.М. Пятигорским, в связи с чем необходимо дать им базовое определение:

– «метатеория сознания» – термин, введенный А.М. Пятигорским совместно с М.К. Мамардашвили, обозначающий дескриптивный способ рассмотрения сознания, при котором объект и содержание сознания

¹⁴ Официальный сайт некоммерческой организации «Фонд поддержки философии, интеллектуальной прозы и сохранения наследия Александра Пятигорского» – Фонд Александра Пятигорского. URL: <http://piatigorskyf.com/>

описываются вместе с интерпретирующим его субъектом, что позволяет создать индивидуальную описательную схему функционирования сознания;

– «неантропоцентрическая философия» – термин, введенный А.М. Пятигорским для описания философского подхода к рассмотрению сознания, в котором отбрасываются характерные для западноевропейской традиции и антропизма понятия «Я», «личность», «человек». Указанные понятия, по мнению философа, являются препятствием в процессе философского мышления, поэтому цель «не-антропоцентрической философии» – исключить феномен человека как матрицу антропоцентристской философии;

– «обсервационная философия» – термин, предложенный А.М. Пятигорским. Предметом рассмотрения «обсервационной философии» становится мышление, описывающее не объект и содержание собственно мышления, а мышление, которое рассматривается как объект наблюдения, в качестве структуры сознания. Причем мышление о мышлении трактуется более широко, нежели рефлексия, ввиду возможности рассмотрения рефлексии в качестве частного случая мышления;

– «очуженное мышление» – термин, используемый А.М. Пятигорским, обозначающий методику работы с мышлением, при которой происходит процесс формирования независимого мышления, где целью последнего ставится вынесение мышления в качестве самостоятельного объекта проведения рефлексивных процедур.

Также в работе используется ряд кроссдисциплинарных понятий, в отношении которых требуется уточнить их смысловую нагрузку:

– «антропизм» – способ построения системы философского знания, в котором феномен человека принимается за исходную концептуальную схему и ставится в основу представлений о мире;

– «ведийский» – понимается в смысле исторического противопоставления мировоззренческих позиций традиции вед и собственно философских

концепций (*санскр.* настика), отрицающих их авторитет и догматические уложения;

– «интенциональность» – термин, используемый в философской феноменологии, обозначающий направленность индивидуального сознания на мыслимый (идеальный) или внешний (реальный) объект;

– «сотериология»/«сотериологический проект» используется в совокупном значении интеллектуально-философских, психофизических, йогических техник в буддизме, которые реализуются в работе с сознанием индивида и направлены на формирование особого модуса мышления, методологически схожего с трансцендентально-феноменологической редукцией, предложенной в философии Э. Гуссерля.

Понятия – «буддийская философия», «буддийское учение», «буддийская философская традиция» используются в диссертации в качестве синонимов.

Объектом исследования является философское наследие А.М. Пятигорского, представленное в опубликованных трудах, а также в ранее неизвестных источниках.

Предметом исследования выбраны основные идеи, концепции и методологические подходы А.М. Пятигорского, изложенные и разработанные философом в процессе рецепции буддийской философии.

Цель и задачи диссертационного исследования. Основной целью работы является исследование, интерпретация и выявление специфического прочтения основ буддийской философии в наследии А.М. Пятигорского, которое эксплицировано в культурологической, религиоведческой и семиотической категориях. Исследование основ буддийской философии в трудах А.М. Пятигорского, проведено с учетом включения философии мышления и сознания как наиболее фундаментальных объектов, вошедших в сферу исследований мыслителя.

Для достижения цели диссертационного исследования следовало решить нижеприведенные задачи:

- 1) исследовать этапы становления философского наследия А.М. Пятигорского и проследить генезис его философских воззрений, обращенных к буддийской философии;
- 2) прояснить смысл, который А.М. Пятигорский вкладывал в понятие «буддийская философия» в своем особом семиотическом, культурологическом и феноменологическом прочтении;
- 3) провести анализ триады «текст-дхарма-идея», предложенной А.М. Пятигорским в качестве исходных постулатов буддийского учения;
- 4) дать сравнительную характеристику «неантропоцентрической философии» А.М. Пятигорского, имеющей черты схожести и источники формирования в буддийской концепции анатмана;
- 5) выявить компаративный и феноменологический подходы в исследовании буддизма А.М.Пятигорским, проанализировать взаимоотношение философии мышления и сознания в концепциях «очуженного мышления» и «обсервационной философии».

Источники диссертационного исследования. В диссертационном исследовании были использованы следующие категории источников:

- 1) опубликованные работы А.М. Пятигорского;
- 2) неизданные труды А.М. Пятигорского, находящиеся в частном собрании Л.Н. Пятигорской, в число которых входят неопубликованные рукописи, письма, аудио- и видеоматериалы;
- 3) труды, оказавшие непосредственное влияние на становление философских идей А.М. Пятигорского;

- 4) работы, посвящённые философии и истории буддизма;
- 5) переводы текстов буддийского канона и текстов школ раннего буддизма;
- 6) труды философов и исследователей, затрагивающих вопросы буддийской философии, философии сознания, постмодернистской философии, философской антропологии и структурно-семиотических исследований культуры.

При рассмотрении основ буддийской философии в интерпретации А.М. Пятигорского для автора диссертации ключевое значение имели работы ряда ученых, которые оказали непосредственное влияние на творчество философа. Это работы Э. Конзе, О.О. Розенберга, Ф.И. Щербатского, О. О. Розенберга, Ю.М. Лотмана, М.К.Мардашвили, Д.Б. Зильбермана, Г.П. Щедровицкого. Подходы к рассмотрению основ буддийского учения рассматривались в рамках теоретических положений и методологических принципов, сформулированных в буддологических исследованиях В.Г. Лысенко, Б.Д. Дандарона, В. П. Андросова, Е.А. Торчинова, Г. С. Померанца, В. И. Рудого, Ф. И. Щербатского. Помимо этого, автором использовались философские концепции и идеи, содержащиеся в трудах философов и ученых Р. Декарта, Ф. Ницше, М.Хайдеггера, Ж.П.Сартра, Э. Гуссерля, Р.Отто, М. Элиаде, Ю. Эвола, представителей Московско-тартуской семиотической школы Л.Э. Мясля, В.Н. Топорова, В.В. Иванова, а также философов второй половины XX в. Ж. Деррида, Ж.Ф. Лиотара, М. Фуко, Х.Уайта, Д. Бруннера, Д. Деннета в целях выработки кроссдисциплинарного подхода к анализу проблематики диссертационного исследования.

Методологические основы исследования. В исследовании использованы синхронный, историко-диахронный методы исследования философского наследия А.М. Пятигорского, посвящённого философии буддизма. Проведено изучение методологических парадигм, разработанных

А.М. Пятигорским, которые строились на основах феноменологии и семиотики, что позволило подчеркнуть своеобразие и оригинальность трудов философа как академического буддолога в мировом историко-философском процессе. Был применен и компаративный (сравнительно-исторический) метод, в целях описания специфики и природы философских идей А.М. Пятигорского, рассмотрения опыта различных исторических проявлений в процессе его научно-исследовательской деятельности.

В то же время, кроссдисциплинарная специфика проведенного исследования обозначила потребность в использовании ряда методов, не характерных для историко-философского исследования.

Использование семиотического метода в работе позволило рассмотреть предложенное А.М. Пятигорским определение буддийской философии в качестве текстового пространства, что стало условием для ее аналитической и символической интерпретации, а значит и проницаемостью для философского анализа. Применение герменевтического метода было обусловлено необходимостью выявления контекста понимания А.М. Пятигорским отдельных категорий буддийской философии. Введение ряда неологизмов, используемых философом в своих работах, предопределило необходимость их дополнительной интерпретации вместе с основными понятиями буддийской философии, раскрытие их объема и содержания, а также соответствующего толкования указанных понятий в культурологической, философской, религиоведческой и исторической трактовках. Подобная специфика интерпретации буддийских философских категорий, предполагающая выявление смысла и условий для их понимания, определила и взаимодополнение герменевтики и феноменологического метода. Феноменологический метод в диссертации был применён для выявления сущностных характеристик изучаемых объектов, а также при попытке создания единого модуса описания философских взглядов А.М. Пятигорского.

Научная новизна полученных результатов. Настоящее исследование представляет собой первую работу, посвященную изучению основ буддийской философии в наследии А.М. Пятигорского. Новизна исследования определяется следующим: постановкой и решением проблем, связанных с компаративным анализом европейской феноменологии и антропологии, теоретических основ в исследовании проблемы сознания и основ буддийского учения о человеке, основываясь на исследованных материалах А.М. Пятигорского. Несмотря на различные сферы философских интересов А.М. Пятигорского можно с уверенностью говорить о том, что включение методологического аппарата, предложенного ученым для изучения и интерпретации буддийской философии, позволило ему решить ряд значимых для советской и мировой философии задач. Это и истолкование базовых категорий буддийского учения в соотношении с основополагающими концепциями современной философии в ее устоявшихся понятийных и лингвистических категориях, а также определение той особой роли буддизма в индийской философии, которую философ пытался представить в качестве *philosophia perennis*.

В диссертации получены следующие результаты, обладающие новизной и теоретической значимостью:

- в работе впервые проведено исследование этапов становления философских взглядов А.М. Пятигорского в свете изучения им буддийского учения и определена степень влияния буддийской философии на наследие философа;

- установлены методологические приемы в подходах к изучению буддийской философии А.М. Пятигорским, которые применялись в компаративном анализе в решении проблем интерпретации буддийских философских понятий с языка канонических текстов на язык современной западноевропейской философской мысли;

– на основе анализа идеи о значении слова «дхарма», представленного философом в качестве текста и текстопорождающего механизма, предложено авторское понимание понятия «дхарма» в работах А.М. Пятигорского и получен опыт интерпретации понятия в качестве метанарратива;

– в контексте терминологического и текстологического исследований трудов философа обозначено новое поле для герменевтического анализа буддийских текстов и обозначены пути для дальнейших исследований в области анализа основных категорий буддийского учения: «чатвари арьясатьяни», «дхарма», «анатман», «анитья», «дукха», «панчскандха»;

– в рамках научно-философского и религиозно-философского подходов проведен комплексный анализ основных постулатов «неантропоцентрической философии» А.М. Пятигорского и буддийской философской концепции анатмана. Буддийское учение о «не-Я», ставшее исходной концептуальной схемой для формулирования А.М. Пятигорским самобытного понимания философии сознания;

– выявлено соответствие метода феноменологической интерпретации концепциям «обсервационной философии» и «очуженного мышления», на которые значительное влияние оказали воззрения буддийской школы виджнянавада. Содержание исследованных концепций, позволило установить, что буддийская медитация и йогические техники были задействованы А.М. Пятигорским при формировании своего собственного философского метода работы с мышлением.

– введен в научный оборот перечень неопубликованных рукописей А.М. Пятигорского, полученный и зафиксированный в ходе работы с личным собранием Л.Н. Пятигорской.

Основные положения, выносимые на защиту:

1. Генезис философских взглядов А.М. Пятигорского, представленный в историко-библиографическом срезе, позволил определить:

- существенное влияние буддийской и индийской философских традиций на становление взглядов мыслителя и формирование его собственных философских идей;
 - использование А.М. Пятигорским методологических подходов, применяемых в семиотических исследованиях периода Московско-тартуской семиотической школы в отношении отдельных категорий буддийской философии;
 - формирование теоретических предпосылок философии сознания в трудах А.М. Пятигорского, что в дальнейшем было экстраполировано на изучение буддийской философии, а также представило буддизм в качестве интеллектуально-философской системы, центральным вопросом которой является проблема сознания;
 - в процессе работы над текстами буддийской традиции состоялась апробация философских взглядов А.М. Пятигорского. А использование философом понятийного и терминологического аппарата западноевропейской культуры позволило ему интерпретировать основы буддийской философской традиции в качестве собственной «буддистической философии».
2. Буддийская философия интерпретирована А.М. Пятигорским в своих трудах в качестве опыта построения открытой теоретической системы. В ней концептуализирован сам текст¹⁵, в рамках которого происходит дескрипция специализированных буддийских терминов, определяемых исходя из назначения и самого содержания текста.
 3. Понятие «дхарма», рассмотренное А.М. Пятигорским как текст, текстопорождающий механизм и единица буддийской философии, было сформулировано философом в свете структурно-семиотических

¹⁵ В Московско-тартуской семиотической школе культура была определена как вторичный язык – «текст культуры» в полифункциональной категории «культура-текст».

подходов второй половины XX в. Опыт нарративного анализа позволил расширить границы понимания, вкладываемого А.М. Пятигорским в исследуемое понятие, в свою очередь, его полисемантический объем актуализирован в качестве метанарратива.

4. Анализ постулатов «неантропоцентрической философии» позволяет прийти к выводу о том, что А.М. Пятигорским за основу предложенной идеи была принята концепция анатмана (*санскр.* отсутствие «Я», атмана, самости), представляющая собой одну из трех фундаментальных положений буддийской метафизики, наряду с Анитья (*санскр.* непостоянство) и Дукха (*санскр.* страдание).
5. Концепция А.М. Пятигорского под названием «обсервационная философия», подкрепленная воззрениями буддийской школы виджнянавада, представлена в сравнении с интегральным взглядом на йогическое мышление и медитативные практики, в котором объекты наблюдения (феномены) в сознании индивида наблюдаются только как мышление, обращенное на себя самое. Итогом разработки «обсервационной философии», как и в трансцендентальной редукции Э. Гуссерля, становится переориентация внимания индивида с того, как мир феноменов отражается в сознании, к тому, как сознание непосредственно дано и возможно.
6. Философские концепции «обсервационной философии» и «очуженного мышления» А.М. Пятигорского релевантны парадигме «неантропоцентрической философии» и являют собой тематические пласты в философском наследии А.М. Пятигорского: конечной целью его философской модели представляется попытка обретения той степени объективности, в которой устанавливается мышление, обладающее потенцией философствования, а философствование в

своей автономности – есть необходимое условие для формирования такого мышления.

Теоретическая и практическая значимость исследования. Результаты диссертационного исследования способствуют разработке теоретической и методической основы для возможных подходов к изучению разнообразных аспектов буддийской философии, философии культуры и религиоведения, компаративному анализу философских подходов западной и восточной типологии, а также создают основы для дальнейшего изучения буддийской философии в плоскости истории философии и философской антропологии.

Результаты диссертационного исследования могут быть применены в лекционных курсах по современной западной философии, буддийской философии и религиоведению.

Материалы диссертации могут быть использованы в исследованиях, посвященных философии буддизма, в исследованиях по семиотике, эпистемологии и философии культуры, при составлении учебно-методических пособий.

Апробация результатов исследования. Материалы диссертации нашли свое отражение в 6 научных публикациях, в том числе, были опробованы в выступлениях и дискуссиях, круглых столах на различных теоретических и научно-практических конференциях.

Структура диссертации. Диссертация состоит из введения, двух глав, состоящих из шести параграфов, заключения и списка использованной литературы. Общий объем диссертации составляет 211 страниц текста, из них 24 страницы содержат список используемой литературы, включающей 178 наименований.

ГЛАВА 1. РЕЦЕПЦИЯ БУДДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ В НАСЛЕДИИ А.М. ПЯТИГОРСКОГО

1.1. Научная деятельность и этапы формирования философии А.М. Пятигорского

Александр Моисеевич Пятигорский родился в Москве 30 января 1929 г. в семье Моисея Гдальевича Пятигорского и Сары Григорьевны Цубиной. В 1946 г. закончил среднюю школу № 43¹⁶, после чего поступил на философский факультет Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова, в котором проходил обучение с 1947 по 1952 гг.

В 1952 г. А.М. Пятигорский переезжает в Сталинград, где вплоть до 1955 г. работает учителем истории в средней школе. Начало педагогической деятельности именно в школе во многом совпало и с выбором сферы его интересов, поскольку там А.М. Пятигорский «...уже занимался индийской философией, сидя в Сталинграде и читая разные книги, и языками»¹⁷, а также определило и жизненное призвание, которое философ неоднократно и с удовольствием обозначал в своих лекциях и интервью: «Там я стал на всю жизнь учителем»¹⁸ или: «Понимаете, я ведь неисправимый учитель, учитель средней школы»¹⁹. Причем ученичество занимало не менее важное место в жизни А.М. Пятигорского. Среди прочего об этом говорит его подчеркнуто уважительный отзыв о Ю.В. Кнорозе: «...мой незабвенный учитель, первый

¹⁶ Пятигорский А.М. Гуманитарное образование – это политическое действие (Интервью) // журнал «Вопросы образования». 2006. № 4. С. 38–45. URL: <https://vo.hse.ru/data/2010/12/31/1208183438/07pyat.pdf> (дата обращения: 02.06.2018).

¹⁷ Митрохин Н. Из двух бесед с Александром Моисеевичем Пятигорским: беседа с А.М. Пятигорским // журнал «НЛО». 2010. № 101. URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2010/101/mi16-pr.html> (дата обращения: 29.05.2018).

¹⁸ Пятигорский А.М. Гуманитарное образование – это политическое действие (Интервью) // журнал «Вопросы образования». 2006. № 4. С. 38–45. URL: <https://vo.hse.ru/data/2010/12/31/1208183438/07pyat.pdf> (дата обращения: 02.06.2018).

¹⁹ Пятигорский А. М. Опыты отдельности: беседа с философом / А. М. Пятигорский; вели С. Сергеев, Н. Мороз // Персона. 2007/2008. № 9/1. С. 16–24.

учитель моей жизни, я вам о нем говорил, великий ученый – Кнорозов»²⁰. Ю.В. Кнорозов (историк, этнограф, и основатель переводческой школы письменности Майя в СССР) стал наставником А.М. Пятигорского в период обучения на философском факультете МГУ и значимой фигурой в биографии в целом.

Его последующие учителя, наставники и коллеги, такие как Ю.Н. Рерих, который являлся его научным руководителем в Институте Востоковедения Академии наук СССР, Б.Д. Дандарон, О.Ф. Волкова, так и соавторы его работ, С.Г. Рудин, Ю.М. Лотман, Л.Э. Мяль, Д.Б. Зильберман, М. К. Мамардашвили, ценность и случай знакомства с ними²¹, что во многом подчеркивалось философом, сама возможность обретения новых знаний, раскрытие иных рубежей познания, безусловно, входила в дидактику как учительства, так и ученичества. Философ «“Мамардашвили, вспоминая то время, говорил о Пятигорском как о том редком человеке, с которым у него возникло «состояние обучения». Это сложилось «отчасти потому, что в нем есть эта склонность к думанию, отчасти – в силу того, что в запасе его думания были такие вещи, которые были мне до этого не доступны; они были закодированы в сокровищнице восточной философии, в частности буддийской (Новая газета. 1993.24 нояб. № 54)”»²².

Вместе с тем, диада «учитель-ученик» не оформилась бы в творческом пути философа без смыслообразующей основы или учения, которым, на наш

²⁰ Митрохин Н. Из двух бесед с Александром Моисеевичем Пятигорским: беседа с А.М. Пятигорским // журнал «НЛО» 2010. № 101. URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2010/101/mi16-pr.html> (дата обращения: 29.05.2018).

²¹ По словам его друзей, А.М. Пятигорский любил называть себя удачливым человеком и свою удачливость видел в том, что судьба преподносила ему совершенно особых личностей, менявших не только его жизнь, но и в первую очередь мышление. «Вы знаете, главная удача - что мне буквально с самых детских лет посылались люди настолько умнее и интереснее меня, что оставаться в их присутствии полным идиотом было невозможно». См.: Тиронс У. Сарочка, у тебя уже такой взрослый мальчик!: беседа с А.М. Пятигорским // Журнал Rīgas Laiks, Весна 2018. URL: <https://www.rigaslaiks.ru/zhurnal/pyatigorskiy/sarochka-u-tebya-uzhe-takoy-vzroslyy-malchik-19387> (дата обращения: 13.06.2018).

²² Парамонов. А.А. К истории создания книги. / Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Символ и сознание. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. С. 7.

взгляд, для А.М. Пятигорского стала именно буддийская философия. Говоря о себе, он подчеркивал, что: «Я никак не отношусь к принципиальным людям. Можно сказать, что я человек «беспринципный», но есть один принцип, от которого я старался не отступать: не врать детям и ученикам, и не потому, что это плохо, а потому, что в случае вранья само отцовство и учительство бессмысленны»²³. Поэтому ученичество, учительство и такое страстное стремление к постижению учения как такового, отбрасывание вранья и непримиримая позиция ко всякому конформистскому роду знания, пуддху-джняна (*пали* *puthujjana*, «обыденное сознание»)²⁴, бесполезного и бессмысленного, стремление к предельным философским категориям явились основными характеристиками философских взглядов А.М. Пятигорского. «Вульгарному» мышлению философом противопоставлялась идеологема арья-марга (*санскр.* благородный путь, срединный путь)²⁵, лежащая в основе буддийского учения и ставшая основным направлением его философских изысканий и устремлений. Схожая образность подобной идеологемы была наглядно продемонстрирована М. Хайдеггером в сборнике статей «Разговор на проселочной дороге», где в художественно-философской литературной форме представлен диалог между ученым, учеником и гуманитарием:

«Ученый: Скоро я уже совсем перестану понимать, где я и кто я.

Учитель: Этого и мы все не знаем, как только перестаем себя обманывать.

Гуманитарий: Но все же у нас есть свой путь?

Учитель: Разумеется, когда же мы забываем его слишком быстро, мы отказываемся от мышления».

²³ Филоненко А.С. Александр Пятигорский – рассказчик // журнал «Неприкосновенный запас». 2011. №2(76). URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2011/2/fi16-pr.html> (дата обращения: 05.06.2018)

²⁴ В лекциях и беседах А.М. Пятигорский неоднократно использовал выражение: «это вульгарно» не столько в отношении поступков и поведения человека, а в отношении мышления.

²⁵ А.М. Пятигорский называл арья-марга способом ухода от крайностей.

Ученый: Но о чем же мы должны думать, чтобы совершить переход и вступить в до сих пор не испытанную сущность мышления?

Учитель: О том, откуда только и может произойти такой переход»²⁶.

В одном из интервью на вопрос о том, является ли он учителем, А.П. Пятигорский ответил: «Понимаете, на самом деле это ведь тоже не целиком реально – что я учитель. Потому что, разумеется, учительство, как всякое другое занятие или действие, истинно реализуется, когда «я» нет. Как истинное искусство реализуется, когда художника нет, нет в своих мыслях, когда он есть в кадре или на полотне»²⁷.

Формы диалога, а потом и «непрекращаемого разговора»²⁸, в которых именно отстранение собственной персоны от мышления становится единственным возможным условием для интеллектуального общения, стали основополагающим принципом или позиционной установкой философствования А.М. Пятигорского. На что он сам и указывал, говоря, что «Мне всегда хотелось – и это было моей темой – заниматься своим собственным мышлением в отношении всякого рода вещей»²⁹.

Интересно, что А.М. Пятигорский, говоря о своих главных учителях в жизни³⁰, очень точно указал в статье «Уход Дандарона»³¹ свое

²⁶ Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге: Сборник: Пер. с нем. / Под ред. А. Л. Доброхотова. М.: Высш. шк., 1991. 192 с. URL: <http://progvek.com/classik/heidegger.htm> (дата обращения: 25.05.2018).

²⁷ Тиронс У. Веселое самоотодвигание: беседа с А.М. Пятигорским // Журнал Rīgas Laiks, Лето 2015. URL: <https://www.rigaslaiks.ru/pyatigorskiy/veseloe-samootodviganie-17786> (дата обращения: 24.06.2018).

²⁸ Так была названа книга А.М. Пятигорского, в которую вошли работы различных лет. См.: Пятигорский А.М. Непрекращаемый разговор. СПб.: Азбука-классика, 2004. 432 с.

²⁹ Пятигорский А.М. «Я – человек никакой культуры» // Пятигорский А.М. Избранные труды. М.: Школа «Языки рус. культуры», 1996. С.299.

³⁰ Речь идет о Ю.Н. Рерихе, который, в свою очередь, уже познакомил А.М. Пятигорского и с Б.Д. Дандароном. Именно они стали проводниками А.М. Пятигорского как в мир академической буддологии так и в непосредственное изучение и вхождение в культовые практики буддизма Варджаяны (А.М. Пятигорский был посвящен в тантру Калачакры).

³¹ Статья была написана А.М. Пятигорским уже в Лондоне в 1974 г. В ней угадывается ностальгическое настроение автора, вызванное эмиграцией, а также обозначено завершение

непосредственное представление о принципах постижения буддийской философии: «Они занимались буддийской философией и йогой, но главное – осмыслением своей собственной жизни и своего собственного положения в смысле буддийской философии и йоги»³². В этой же статье А.М. Пятигорский пишет, что после смерти Ю.Н. Рериха ему «...стало ясно, что буддология без буддизма – вещь почти невозможная или очень трудная»³³. И далее философ отметил, что Б.Д. Дандарону удалось «...быть одновременно ученым-буддологом, буддийским философом и буддийским йогом. Значит это возможно»³⁴.

В этой рефлексии над судьбой и жизненными путями своих учителей, в описании их наследия А.М. Пятигорский сформулировал, в том числе, и собственное отношение к пониманию и изучению буддийской философии. С одной стороны, это возможно благодаря непосредственной апробации изучаемого предмета в собственном сознании. С другой, необходима академическая выверенность текстов, предельная требовательность к собственному языку и изложению материала. На наш взгляд, этот подход наиболее верно отражает двухаспектное соотношение философии А.М. Пятигорского и философствующего А.М. Пятигорского. Что, однако, и затрудняет возможность адекватно описать его философское наследие, личные воззрения на буддийский мир, который, безусловно, был близок его собственному мышлению. Неопределенности добавляет и то, что сам А.М.

периода времени возрождения буддологии в СССР, с момента работы Ю.Н. Рериха в Институте востоковедения АН СССР, до постановления приговора по уголовному делу в отношении Б.Д. Дандарона.

³² Пятигорский А.М. Избранные статьи по индологии и буддологии: 1960–1970-е годы / Отв. ред. Л.Н. Пятигорская; сост. В.Г. Лысенко. М.: РГГУ, 2018. С. 318.

³³ Там же: С.319.

³⁴ Там же: С.320.

Пятигорский не был склонен относить себя к академическим кругам³⁵ и критически относился к тем, кто называл его буддологом.

Вместе с тем, указанный принцип «быть и буддистом и буддологом», с которым он подошел и к своей персоне, назвав свою собственную философию «буддистической»³⁶, состоялся, по крайней мере, в том, как философ объяснял это содержательно, уходя от ярлыков, устоявшихся определений и терминов³⁷. Вероятно, что попытка обозначения своего философствования как «буддистического» была предпринята философом для обозначения его собственной философии, которая могла случиться лишь в непосредственной взаимосвязи с научным, религиозным, культурологическим взглядами на буддизм, как с внешней стороны, так и *vice versa*. «То есть мы занимаемся не только самими буддийскими текстами и так называемыми «буддийскими языками», но и тем, как их познали, изучили другие, жившие до нас или в одно время с нами»³⁸.

³⁵ Совокупность подходов, а также обращение к трудам позволяет отнести А.М. Пятигорского к российской академической буддологической школе. К аналогичному выводу приходит и философ, индолог и буддолог В.Г. Лысенко в предисловии к сборнику статей А.М. Пятигорского «Избранные статьи по индологии и буддологии 1960-1970-е годы», указывая, что «...работать в академическом жанре он умел виртуозно - о чем свидетельствуют его статьи, собранные в этой книге, и его буддологические работы, опубликованные за рубежом». См.: Пятигорский А.М. Избранные статьи по индологии и буддологии: 1960–1970-е годы / Отв. ред. Л.Н. Пятигорская; сост. В.Г. Лысенко. М.: РГГУ, 2018. С. 18.

³⁶ А.М. Пятигорский называл свою философию буддистической. См.: Ритупс А. Дайте сформулировать: беседа с А.М. Пятигорским // Журнал Rīgas Laiks. URL: <https://www.rigaslaiks.ru/pyatigorskiy/dayte-sformulirovat-17787> (дата обращения: 13.06.2018).

³⁷ Так А.М. Пятигорский назвал «буддизаторами» тех, кто занимается, популяризирует или просто интересуется буддийской философией. Пятигорский А.М. Интервью Двоскину А.Д. в клубе Креакратия // Get-mp3: музыкальный плеер URL: <http://get-mp3.me/?s=%D0%90%D0%BB%D0%B5%D0%BA%D1%81%D0%B0%D0%BD%D0%B4%D1%80+%D0%9F%D1%8F%D1%82%D0%B8%D0%B3%D0%BE%D1%80%D1%81%D0%BA%D0%B8%D0%B9+%D0%94%D0%B2%D0%BE%D1%81%D0%BA%D0%B8%D0%BD%D1%83> (дата обращения: 13.11.2018).

³⁸ Пятигорский А.М. Об изучении буддийской философии. Опубликовано в Захарьин Б.А., Лысенко В.Г., Серебряный С.Д. Smaranam: Памяти Октябрины Федоровны Волковой. Сб. ст. / Ин-т востоковедения РАН. М.: Вост. лит., 2006. С. 308.

Философ говорил о необходимости, помимо занятия непосредственно буддийскими текстами, заниматься и своим же мышлением в отношении изучаемых текстов. А.М. Пятигорский словно выносит собственное сознание и мышление *in vitro*, то есть занимает позицию внешнего наблюдателя, по его собственному выражению, «очуждает» его. Во многом это предполагало предельное внимание к мышлению, избирательный подход в отношении объектов, которыми мышление может быть занято. А.М. Пятигорский, описывая свои занятия буддизмом и непосредственно свое мышление о буддийском учении, определяет их на экзистенциальном уровне и обозначает словом *васана* (*санскр.* склонность, устремленность). Это занятие, по его словам, в конечном счете и на «...низшем уровне создает какую-то стойкую привычку...Вот какую-то такую уже склонность, чисто психическую или даже физиологическую»³⁹. Так называемая «феноменологическая проживаемость» или же попытка феноменологического описания своего сознания, в котором философ мыслил, используя терминологический аппарат буддийской философской традиции.

Интересным можно считать и пример из биографии философа, который А.М. Пятигорский описал в одном из интервью редактору журнала Rīgas Laiks и своему другу Улдису Тиرونсу: «Это было дивное место, Хамилтон-террас, и я пошел прямо на красный свет. И, разумеется, я не имел бы счастья быть вашим другом и наипокорнейшем слугой, если бы до этого не прошел дождичек и асфальт не был бы мокрый и скользкий. Поэтому вместо того, чтобы убить на месте, машина меня подцепила на капот и мордой провезла по дороге – метров пятьдесят... Я успел только прочесть мантру четыре раза и потерял

³⁹ Ритупс А. Дайте сформулировать: беседа с А.М. Пятигорским // Журнал Rīgas Laiks. URL: <https://www.rigaslaiks.ru/pyatigorskiy/dayte-sformulirovat-17787> (дата обращения: 13.06.2018).

сознание»⁴⁰. Как было установлено Улдисом Тиронсом, прочитанная мантра была мантрой божества Тары Белого Зонта⁴¹, также известная как Ушниша Ситатапатра. Ситатапатра – божество буддизма Варджаяны, спасающее человека от различных вредоносных действий, увечий, несчастных случаев. Актуализация соответствующей мантры в столь экстремальный момент наглядно иллюстрирует с какой серьезностью А.М. Пятигорский относился к практике садханы⁴². При этом существует экстравагантная видеозапись⁴³ беседы А.М. Пятигорского с режиссером Отаром Иоселиани. Философ в кадре демонстрировал ритуальную практику окропления алкогольным напитком комнаты, в которой происходила беседа, и прочтение мантр, что выглядело в некоторой степени эпатажно и заставляло потенциального зрителя взглянуть на его отношение к буддийским практикам с долей скепсиса.

Выбранный А.М. Пятигорским путь – это путь изучения буддийской философии, который и был представлен в качестве собственного мышления философа. Но мышление в буддийском учении рассматривается вместе с тем потенциалом, который несет в себе учитель дхармы. «Итак, учитель в буддизме понимается, в первую очередь, как модель, образец, содержание учения. ...Если учение понимается как «направленное внутрь», как личностное преобразование, как обуздание ума, то делается понятным, что учитель должен нести такое учение в себе»⁴⁴. В действительности, то особое отношение к своему собственному философскому взгляду роднит А.М. Пятигорского с подходом,

⁴⁰ Тиронс У. Под сенью белого зонта // Журнал Rīgas Laiks, Зима 2013. URL: <https://www.rigaslaiks.ru/zhurnal/pod-senyu-belogo-zonta-12250> (дата обращения: 13.06.2018).

⁴¹ Там же.

⁴² Садхана (*санскр.*) – буддийские духовные практики, в которые входят зачитывание и рецитация мантр, медитация.

⁴³ Беседы А. Пятигорского и Отара Иоселиани. Часть I [Видеозапись]: Париж, 2002. URL: <https://alexanderpiatigorsky.com/ru/multimedia/video/besedyi-s-pyatigorskim/> (дата обращения: 30.05.2018).

⁴⁴ Кожевникова М.Н. «Учение. Книга о философии образования в буддизме: в цитатах, примерах, и размышлениях». Спб.: Алетея, 2014. С. 67.

практикующимся в буддизме, когда учение используется для преобразования собственного мышления и постоянной работы над ним. Что, по нашему мнению, и можно пронаблюдать на том примере, как он выстроил свой жизненный педагогический маршрут, начиная со средней школы Сталинграда, затем читая лекции, проводя семинары в Москве, Тарту в период с конца 1950 по начало 70-х гг., непосредственно преподавая в Университете Лондона, а затем посещая с лекциями различные страны.

Отдельно следует упомянуть идею создания «философского колледжа», которую А.М. Пятигорскому «...хотелось осуществить всю жизнь. Ещё с тех пор когда я преподавал историю в советской школе»⁴⁵. Этот колледж, по словам философа, должен был представлять собой образовательное учреждение, в котором мотивация посещения для студентов заключалась бы в личности конкретного преподавателя, в неординарности высказываемых им идей (что в свою очередь подчеркивает непреходящую ценность учительства в мировоззрении философа). Сама организационная структура такого учреждения была бы камерной, автономной от социально-политических тенденций, государственных, общественных запросов и потребностей. Лучшим примером мог бы послужить Коллэж де Франс (*франц.* le Collège de France), в котором предполагалось получение высшего образования по различным дисциплинам гуманитарного цикла на безвозмездной основе, без получения каких-либо документов об образовании. Базовые принципы и концепция колледжа предполагали исключительно просветительские и научные цели исходя из свободы преподавания. Тем не менее, в оформленном виде идея А.М. Пятигорского о создании колледжа воплотилась лишь в открытии и организации «класса очужения мышления» или «класса по вырабатыванию чужого мышления» – философского кружка, предполагающего проведение

⁴⁵ Мороз Н. Найти себя: беседа с А.М. Пятигорским // Лондон-info, №25(277), 30 июня – 6 июля 2006. URL: http://ru.alexanderpiatigorsky.com/find_oneself (дата обращения: 29.05.2018).

последовательного ряда семинаров, построенных в форме диалогического, общения и эвристического метода обучения учеников, круг которых сформировался в Лондоне в середине двухтысячных годов. Деятельность «класса очужения мышления» подтверждается рукописями, находящимися в личном собрании Л.Н. Пятигорской, стенограммах лекций и воспоминаниями отдельных участников, присутствующих на занятиях класса, таких как К.Р. Кобрин – писатель, литературовед, историк и друг А.М. Пятигорского⁴⁶.

Поэтому попытка понимания А.М. Пятигорским буддийской философии в отрыве от непосредственно его собственной «буддийской философии» является крайне проблематичной и дискуссионной. Задача осложняется и тем, что философ постоянно искал новые горизонты для выражения и манифестации своего мышления.

Таким представляется взгляд на философские идеи А.М. Пятигорского в свете его интересов к буддизму на протяжении всего творческого пути, в нем он находил новые вызовы для своего философствования. И таким «буддийским ученым» ему предстояло стать по возвращению в интеллектуально-философскую и научную жизнь г. Москвы 1960 – 70 гг. XX в.

Новый переезд из Сталинграда в Москву в 1956 г. ознаменовал собой и начало его непосредственной научно-исследовательской деятельности. А.М. Пятигорский был принят на работу в Институт Востоковедения Академии наук СССР и приступил к исследованиям средневековых индийских философских текстов, а на следующий год вышла в свет дебютная научная статья философа «Вопросы истории тамильской литературы»⁴⁷.

⁴⁶ Содержательная части занятий, проводимых А.М. Пятигорским и создание «класса очужения мышления» будет рассмотрена в третьем параграфе 2-ой Главы настоящего исследования.

⁴⁷ См.: Пятигорский А.М. Вопросы истории тамильской литературы // журнал «Tamil Culture». М.: Советское востоковедение. 1957. № 6. С. 123–131.

В 1960 г. в соавторстве с индологом из Ленинграда С.Г. Рудиным вышел первый в истории отечественного востоковедения Тамильско-русский словарь, а завершением цикла изучения истории и культуры тамилы и их историко-философского наследия стала защищенная под руководством известного тибетолога и буддолога Ю.Н. Рериха кандидатская диссертация на тему: «Из истории средневековой тамильской литературы» (1962 г). Продиктованное требованиями цензуры отвлеченное название не повлияло на содержание диссертации, которая, по сути, представляла собой работу по индологии, описывающую культовые практики и священные тексты индуизма Южной Индии.

Первые публикации и прочитанные лекции А.М. Пятигорского вызвали интерес уже в 60-ые годы XX в., когда по приглашению Ю.М. Лотмана он вошел в Московско-тартускую семиотическую школу, став впоследствии не только ее активным участником и постоянным автором, но и концептуализатором, идейным вдохновителем. Приблизительно с 1962 г. А.М. Пятигорский в составе Московско-тартуской семиотической школы осуществляет ряд публикаций, посвящённых проблемам лингвистической психологии, отдельным категориям индийской и буддийской философии в их семиотическом прочтении. Стоит обратить внимание, что помимо А.М. Пятигорского восточной философией, индологией и отчасти религиоведением в Московско-тартуской школе занимались, прежде всего, В.Н. Топоров, В. Вс. Иванов, а также его тогдашние коллеги по Институту Востоковедения Академии наук СССР Л.Э. Мясль и О.Ф. Волкова⁴⁸. Именно они, по всей видимости, и способствовали экстраполяции его научных интересов на новую

⁴⁸ Прокуденкова О.В. Линнарт Эдуардович Мясль (1938–2010) // Письменные памятники востока. 2010. № 2. С. 318-319. URL:http://www.orientalstudies.ru/rus/images/pdf/PPV_2010_2-13_28_prokudenkova.pdf (дата обращения: 02.06.2018).

методологическую среду, а затем и концентрации непосредственно на буддийской философии.

В совместной работе с ними А.М. Пятигорский, с одной стороны, концептуализирует сферу своих интересов, но в то же время, изучая буддийские тексты, оформляет собственную текстовую модель коммуникации⁴⁹, ставшую одной из методологических приемов Московско-тартуской семиотической школы. Предложенная философом модель коммуникации, осуществляется посредством текста, который представляет собой базисный элемент культуры. А.М. Пятигорский сформулировал следующее типологическое описание текста: текст – текстопорождающий механизм; текст, который имеет адресное направление; текст, как условие его легитимации среды и культуры, в которой данный текст воспроизводится⁵⁰. Текст рассматривается в рамках семиотической ситуации, а семиотическая ситуация складывается только при условии наличия внешнего наблюдателя. Следует отметить, что так называемая «проблема наблюдателя» имела важное значение для А.М. Пятигорского, и в дальнейшем получила развитие в различных его теориях и идеях⁵¹. По его предположению, в знаковых системах знак раскрывается только в толковании интерпретатором. И что интенционально для интерпретатора, исходя из его культуры, то же приписывается и знаку.

⁴⁹ Пятигорский А.М. Некоторые общие замечания относительно рассмотрения текста как разновидности сигнала // Пятигорский А.М. Избранные труды. М.: Школа «Языки рус. культуры», 1996. С.18.

⁵⁰ Более подробно концепция текста рассмотрена во втором параграфе Главы 1 настоящего диссертационного исследования.

⁵¹ Проблема наблюдателя была в фокусе бесед А.М. Пятигорского с Д.Б. Зильберманом при формировании ими концепции «обсервационной психологии», а в дальнейшем активно использовалась философом в его «метатеории сознания», «неантропоцентрической философии» и «очужденном мышлении», в том числе, была подробно изложена в труде «Мышление и наблюдение. Четыре лекции по обсервационной философии». См.: Пятигорский А.М. Мышление и наблюдение: четыре лекции по обсервационной философии. СПб.: Азбука, Азбука-аттикус, 2016. 192 с.

В 1960-х гг. А.М. Пятигорский активно публикует свои работы в «Трудах по знаковым системам», «Трудах по востоковедению», а также в сборниках различных научных симпозиумов наряду с такими учеными как Ю.М. Лотман, Вяч. Вс. Иванов, Б. М. Гаспаров Б. А. Успенский В.Н. Топоров, О.Ф. Волкова, Л.Э. Мясиль, Ю. И. Левин, А.Я. Сыркин, А.В.Герасимов, Б.Д. Дандарон. В указанных выше сборниках появляются первые буддологические статьи А.М. Пятигорского, в которых вектор его научных изысканий устремляется к изучению вопросов психологии⁵² и семиотического описания основополагающих категорий буддийской философии, таких как «йога», «дхарма», «нирвана». Данные категории и ранее привлекали внимание известных буддологов первой половины XX в., например, О.О.Розенберга, С.Ф. Ольденбурга и Ф.И. Щербатского. Еще раз подчеркнем, что А.М. Пятигорский, опираясь на труды основоположников, продолжая традиции академического исследования, сделал акцент на изучение непосредственно философских основ буддийского учения. В этом, на наш взгляд, и заключается значимость и оригинальность его подхода.

В свете рассмотрения буддийской философии в функционально-методологической канве «культура-текст», введенной и используемой членами Московско-тартуской школы, А.М. Пятигорский, последовательно воплощая в жизнь семиотические разработки религиозно-философских понятий буддизма, подходит к рассмотрению буддийской философии как совокупности текстов, а не идеи в качестве базиса философствования. Основное же и исходное понятие буддийской философии А.М. Пятигорский определяет словом «дхарма», а саму дхарму рассматривает в качестве текста и единицы буддийской философии. Предложенный философом способ исследования буддизма в качестве

⁵² Вопрос о психологическом содержании статей данного периода был рассмотрен В.Г. Лысенко. См.: Пятигорский А.М. Избранные статьи по индологии и буддологии: 1960–1970-е годы / Отв. ред. Л.Н. Пятигорская; сост. В.Г. Лысенко. М.: РГГУ, 2018. 367 с.

философской системы интересен тем, что дхармы или теория дхарм представляют собой ядро и основу всей буддийской философии. Некоторыми учеными и буддологами (в том числе и О.О. Розенбергом) была выдвинута идея о том, что дхарма, будучи основополагающим термином буддийской философии, позволяет экспонировать буддийское учение как теорию дхарм. Что вполне соотносимо с тем, как и сами приверженцы буддизма всегда использовали понятие «дхарма» или «Буддадхарма» в отношении собственных религиозно-философской и этической систем.

Основными опубликованными работами в период с 1960 по 1973 гг., которые непосредственно касались изучения буддийской философии, в том числе, и были использованы в настоящем исследовании, являются:

- «Материалы по истории индийской философии», (1962 г.);
- «О категориях лингвистической психологии», (1962 г.);
- «Категория состояния в лингвистической психологии», (1962 г.);
- «Общая модель культурного поведения в тантризме с точки зрения лингвистической психологии», (1962 г.);
- «Некоторые общие замечания относительно рассмотрения текста как разновидности сигнала», (1962 г.);
- «Психологизм древней и средневековой индийской литературы», (1966 г.);
- «Некоторые замечания об изучении индийских философских текстов и комментариев (опыт психологического исследования)», (1967 г.);
- «О психологическом содержании учения раннего буддизма», (1968 г.);
- «Текст и функция», (1968 г.);
- «Замечания о структуре текста Дхаммасангани I», (1969 г.);
- «Мир символов древней буддийской культуры», (1970 г.);
- «Символ» и идея «управления» психикой в буддийских текстах», (1970 г.);

- «Замечания о структуре текста Дхаммасангани II», (1971 г.);
- «Замечания о структуре текста Дхаммасангани III», (1973 г.)⁵³.

В перечисленных трудах мы можем проследить развитие мысли А.М. Пятигорского в рассмотрении системы буддийской философии – как текста, сложноструктурированного и имеющего иерархию текстового пространства, где философской единицей является не идея как таковая или понятие (как это принято в западной философии), а собственно текст, который дискретен и конечен.

Следует обратить внимание, что вторая половина XX в. ознаменовалась тенденцией к увеличению научных исследований, посвященных буддизму в целом, а также отдельным категориям буддийского учения в их сопоставлении с существующими концепциями и теориями сознания, мышления и когнитивными дисциплинами. Эта тенденция явилась индикатором интереса, проявляемого научным сообществом непосредственно к буддийской философской системе, но в ней угадывалась и явное наличие методологических пробелов в экзегетике исследуемой системы. В то же время обозначился явный недостаток работ по буддийской философии, которые были бы реализованы вне европоцентристского подхода, рассматривающего всю восточную философию, в том числе и буддийскую в локусе цивилизационных различий.

В своих трудах А.М. Пятигорский, как уже упоминалось, продолжая традиции академической буддологической школы, обратился к работам западноевропейских философов и буддологов, таких как Э. Конзе, Р.Йохансон, Т. У. Рис Дэвидс и К. Рис Дэвидс, С.Радхакришнан. Философом было предложено научно-теоретическое обоснование, которое, независимо от цивилизационной и культурной специфики (вне дихотомии «Восток – Запад»),

⁵³ Датировка публикаций представлена согласно библиографическому списку, размещенному на сайте некоммерческой организации «Фонд поддержки философии, интеллектуальной прозы и сохранения наследия Александра Пятигорского». См.: <https://alexanderpiatigorsky.com/ru/teksty/bibliografiya/>

расставило акценты на наиболее значимых задачах, сформулированных в отношении системы изучения буддийской философской мысли. Статьи А.М. Пятигорского периода 1960 – 70 гг., в которых автор анализировал тексты буддийской и индийской традиций, оказались продуктивными в таких областях, как аналитическая философия, феноменология, компаративистика, когнитивные науки. В конечном счете, именно эти работы задали необходимое направление в компаративном исследовании буддийской и европейской философии. Поэтому в рамках существовавшего запроса на выявление специфики буддистской мысли в широком контексте мирового философского дискурса А.М. Пятигорскому удалось сформировать методологический аппарат, позволяющий продемонстрировать философию буддизма как часть мирового философского наследия, а также включить ее в исследовательские программы 60 – 70 гг. XX в.

Изменение взглядов А.М. Пятигорского по отношению к Московско-тартуской семиотической школе, в которой «позицию Пятигорского, по его собственному свидетельству, определяли углубившийся кризис в отношениях с Московско-тартуской семиотической школой, одним из основателей и активных деятелей которой он являлся, и растущая неудовлетворенность семиотическими теориями»⁵⁴, способствовала поиску и освоению иных философских рубежей. Постепенное сближение с философом М.К. Мамардашвили, которое, по словам А.М. Пятигорского пришлось на конец 50-х и начало 60 - х⁵⁵ (А.М. Пятигорский и М.К. Мамардашвили проходили обучение на разных курсах философского факультета Московского университета), вылилось в последовавшую публикацию совместной статьи «Три беседы о метатеории сознания (Краткое введение в учение виджнянавады)» в «Трудах по знаковым системам V», (Тарту 1971 г.). Статья была написана в форме диалога двух философов и стала итогом

⁵⁴ Парамонов. А.А. К истории создания книги. // Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Символ и сознание. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. С. 7.

⁵⁵ Пятигорский А.М. Как мы изучали философию. Московский университет, 50-е годы // Пятигорский А.М. Избранные труды. М.: Школа «Языки рус. культуры», 1996. С.316.

их длительных бесед и размышлений. Сама отсылка в названии труда к учению виджнянавады подчеркивает тот философско-теоретический базис, с которого была начата совместная работа с М.К. Мамардашвили, и это ознаменовало собой переход к таким философским категориям, как мышление и сознание, которые в дальнейшем станут ключевыми акцентами философии А.М. Пятигорского. Двумя учеными была найдена единая основа приложения своих творческих усилий, где каждый из них воплотил свое представление о сознании. И в этом своеобразном синтезе мыслителями была предпринята попытка отыскать иной способ мышления о сознании. Вместе с тем и сама возможность сотрудничества и работы с М.К. Мамардашвили была крайне важна для А.М. Пятигорского, что он неоднократно подчеркивал, поскольку для него личность М.К. Мамардашвили стала живым и реальным примером философского мышления. «Было несколько человек, которые оказали на меня большое влияние. И конечно, это прежде всего Мераб Константинович Мамардашвили»⁵⁶. Это влияние нашло свое отражение в одном из любимых высказываний философа. В предисловии к своему роману «Философия одного переулка» А.М. Пятигорский пишет: «всякое реальное философствование – как любил повторять Мераб Мамардашвили – есть думанье (рассуждение, писание и т.д.) о сознании...»⁵⁷.

Плодотворное философское сотрудничество с М.К. Мамардашвили, содержащее в себе неисчерпанный потенциал, было прервано эмиграцией А.М. Пятигорского в 1973 г. Обосновавшись в Великобритании, А.М. Пятигорский несколько меняет тональность своего философствования. Отходя от семиотики, он главным образом сосредотачивается на таких философских проблемах, как

⁵⁶ Пятигорский А.М. «Философ – это человек, у которого нет своего дела» (Интервью) // gtmarket.ru: Центр гуманитарных технологий. 18.08.2006. URL: <https://gtmarket.ru/library/articles/2202> (дата обращения: 29.05.2018).

⁵⁷ Пятигорский А.М. Философия одного переулка. М.: Прогресс, 1992. 160 с. URL: http://vtoraya-literatura.com/pdf/pyatigorsky_filosofiya_odnogo_pereulka_1989_text.pdf (дата обращения: 03.03.2018).

сознание и мышление. Эта позиция была явно обозначена философом в статье «Заметки из 90-х о семиотике 60-х годов»⁵⁸. В 1981 г. выходят две его работы «Semiotical situation and its observer» (Семиотическая ситуация и ее наблюдатель) и «Semiotical situation in the light of an observationist methodology» (Семиотическая ситуация в свете обсервационной методологии). Именно они завершили цикл семиотических разработок периода 1960 – 1980 гг. и в то же время стали предвестниками публикации одного из наиболее известных трудов философа в соавторстве с М.К. Мамардашвили «Символ и сознание. (Метафизические рассуждения о сознании, символическом и языке)». У данного издания, вышедшего в Иерусалиме в 1982 г., сложилась непростая судьба, поскольку публикации предшествовал длительный период, начавшийся еще летом 1969 г. Именно в то время А.М. Пятигорский встретил М.К. Мамардашвили. «Мы проговорили тогда минут двадцать, – вспоминает он, – стоя – где мы и встретились – на лестничной площадке, и этого оказалось достаточно, чтобы в нас созрело желание написания совместной работы»⁵⁹. Эта совместная работа и стала записанным текстом стенограммы их бесед, изданным под названием «Три беседы о метатеории сознания (Краткое введение в учение виджнянавады)», который, по задумке авторов, предполагалось сделать исходным материалом для будущей книги, окончательный вариант которой дописывался А.М. Пятигорским уже в начале 1980-х годов, во время его пребывания в Иерусалиме.

Именно смещением внимания в сторону проблем, связанных с сознанием, философ как бы очерчивает круг своих изысканий. Которые предопределили и дальнейший корпус его работ, поскольку, по словам А.М. Пятигорского, с этого момента идея понимания сознания была вызвана «желанием дойти до какого-то

⁵⁸ Пятигорский А.М. Заметки из 90-х о семиотике 60-х годов. // «Новое литературное обозрение». 1993. № 3. С. 77–80.

⁵⁹ Цит. по.: Парамонов. А.А. К истории создания книги. // Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Символ и сознание. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. С. 6.

доступного нам предела ...в поисках основы своего сознательного существования»⁶⁰. Следует подчеркнуть и повторить, что в философских идеях А.М. Пятигорского, не зависимо от выбираемой им проблематики, еще с 1960-х контуром проступали теоретические основы философии сознания, скорее даже попытки создания метатеории, основные постулаты которой в итоге и были сформулированы в вышеобозначенном трактате. Темой этого значимого труда стала проблема человеческого сознания, возможности понимания его антропологических оснований как уникального феномена человеческого бытия, и наконец, как проблема «...своего способа существования»⁶¹. При этом и А.М.Пятигорский и М.К. Мамардашвили исходят из того, что построение интегральной теории сознания принципиально невозможно, поскольку в содержании самой категории сознания уже заключено сознание наблюдателя. В таком случае, предметом теории сознания выступает собственно само сознание. Отсюда философы выводят следующий важный тезис о том, что описание сознания возможно не прямым, а только опосредованным способом, то есть, как и каким образом происходит сознание. Тем самым они формулируют не теорию, а «метатеорию сознания», а также дополнительные понятийные конструкты и неологизмы: «состояние сознания», «сфера сознания» и «структура сознания». При этом существовавшие подходы, реализуемые в рамках естественнонаучных, психологических и иных гуманитарных дисциплин скорее рассматривали сознание в виде совокупности функционально-операциональных характеристик. Это приводило как раз к тому, что само сознание в них не описывалось, а уже было включено в границы тех процессов, которые являются объектом исследования обозначенных дисциплин. Описывая

⁶⁰ Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Символ и сознание. (Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке). М.: Прогресс-Традиция, Фонд Мераба Мамардашвили, 2009. С.23.

⁶¹ Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М., Символ и сознание. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. С.21.

сознание, философы во многом исходят из феноменологического подхода, предложенного Э. Гуссерлем, фокусируясь в нем на идее интенциональности. Несмотря на то, что идея интенциональности была актуализирована Ф. Brentano для различения психических и ментальных феноменов в сознании⁶², она закрепились и сформировалась непосредственно в философской феноменологии Э. Гуссерля. Немецкий философ увязывал понятие интенциональности с собственно сознанием, а интенциональностью считал сознательный акт мышления, который, будучи направленным на предмет является и его свойством (обращенность/направленность на предмет и, в то же самое время, то как сознающему этот предмет и явлен⁶³). При этом проблема описания сознания сталкивается с субъектно-объектным описанием, поскольку в классической философии Р. Декарта сознание представляется как всегда принадлежащее субъекту или носителю такого сознания, то есть человеку. Такое основополагающее представление о тождестве человека с его сознанием стало основным положением европейской философии. Для разрешения данной ситуации философы и выводят понятие «сферы сознания», которое решает вопрос снятия субъектно-объектной оппозиции или сознания и осознаваемого. В этом приеме просматривается заимствование идей буддийской философии, где сознание и мышление рассматривались в качестве основополагающих философских категорий.

⁶² По мнению философа Иванова Д.В. «существенной чертой интенциональных состояний является их аспектуальность. Она объясняет перспективный характер нашего опыта, то есть тот факт, что субъективные феномены всегда даны нам определенным образом». И далее Иванов Д.В. указывает: «...сказать, что интенциональное состояние обладает аспектуальной формой, фактически означает указать на то, что это состояние обладает определенным содержанием, фиксирующим объект, на который оно направлено, в определенных аспектах». См.: Иванов Д.В. Природа феноменального сознания. М.: Книжный дом «Либроком», 2013. С. 204 – 205.

⁶³ Ролло Мэй подобно трактовке, данной Э. Гуссерлем, обозначил следующее ключевое свойство интенциональности. «В интенциональности частично преодолевается дихотомия между субъектом и объектом». См.: Ролло Мэй. Любовь и воля. / Пер. О.О. Чистяков и А.П. Хомик. Rollo May. Love and Will. N.Y.: W.W. Norton&Co., 1969. М.: «Рефл-бук», 1997. 384 с. URL: <http://ligis.ru/psylib/090417/books/meyro01/txt09.htm> (дата обращения: 29.03.2018).

В философии буддизма, как ее интерпретировал А.М. Пятигорский в 1960 – 70 гг., сознание и мышление, с одной стороны, представляют собой психологические структуры, в том числе и самосознание или «Я», представленные как функциональная характеристика работы сознания. В работе «Символ и сознание. (Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке)» А.М. Пятигорский и М.К. Мамардашвили указывают, что это следовало бы понимать как уход и децентрацию от привычной, в западноевропейской философии, картезианской установки единства человека и его сознания. В дальнейшем эта мысль была раскрыта А.М. Пятигорским в его попытке описания «неантропоцентрической философии».

Соавторство с М.К. Мамардашвили и работа над так называемой «метатеорией сознания» отразилась в присущей А.М. Пятигорскому семиотической и феноменологической интерпретации мышления буддийских ученых, закрепленного в исследуемых философом текстах. В 1984 г. в Лондоне выходит первый из четырех⁶⁴ его основных трудов, непосредственно посвященных буддийской философии под названием «The buddist philosophy of thought» (Буддийская философия мысли), в которой философ наиболее комплексно изложил «буддистскую теорию мысли и сознания», как действительный и остающийся релевантным образец философского мышления о мышлении⁶⁵.

Завершающим этапом в деятельности философа можно считать именно 2000-е гг., когда публикуются наиболее известные буддологические работы А.М. Пятигорского. Исследование буддийской философии было представлено в

⁶⁴ Помимо публикации книги «The buddist philosophy of thought» А.М. Пятигорским были написаны и изданы при жизни следующие работы: «Пять лекций по буддийской философии», «Введение в изучение буддийской философии» (Девятнадцать семинаров) и «Лекции по буддийской философии».

⁶⁵ Цитируется согласно машинописной русскоязычной рукописи «Буддийская философия мысли». Рукопись не опубликована. См.: Пятигорский А.М. Буддийская философия мысли. Очерки интерпретации. Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. 252 с.

виде лекционного курса «Пять лекций по буддийской философии», который вышел в свет в 2000 г. в сборнике «Философия на троих». В 2001 г. состоялась публикация одного из заключительных и ключевых философских трактатов А.М. Пятигорского «Мышление и наблюдение». Четыре лекции по обсервационной философии». В ней философ формулирует понятие «обсервационной философии», неоднократно ссылаясь на аналогии в выводах, сделанных буддийскими учеными. «Обсервационная философия», по его мнению, предполагает возможность использования позиции внешнего наблюдателя в отношении собственного мышления философствующего индивида. Будучи неспособной работать на уровне йогического мышления, «обсервационная философия», тем не менее, обрела черты схожести с методами, применяемыми Э. Гуссерлем в философской феноменологии и техниками вынесения мышления, используемых в медитации.

В 2004 г. в Санкт-Петербурге выходит книга «Непрекращаемый разговор» вместе с работами разных лет, посвященных проблеме мышления в структуре мифа, закрепленного в философских, литературных текстах, а также соотношению мышления и истории. В том же году публикуется и курс «Лекции по буддийской философии».

2007 г. ознаменован выходом последней опубликованной при жизни философа книги «Введение в изучение буддийской философии» (Девятнадцать семинаров), представляющей собой компендиум ранее прочитанных лекций на английском языке, которые были систематизированы и отредактированы К.Р. Кобриным.

Вместе с тем, работа с личным собранием Л.Н. Пятигорской, в котором находятся рукописи, письма и иные документы, принадлежащие А.М. Пятигорскому, позволила проанализировать дополнительный перечень источников, ранее не опубликованных. Также были исследованы и систематизированы основные рукописи, которые непосредственно касались

буддийской философской мысли, или в которых было выявлено ее существенное влияние. Атрибуция источниковой базы, позволила установить заключительные вехи в наследии философа в период с 2001 по 2009 гг. Это и теоретические предпосылки «неантропоцентрической философии» и проблема рассмотрения антропного принципа, представленная философом в свете синтеза научно-философского и религиозно-философского способов описания мира. Для решения указанной проблемы, философ активно интегрировал в построение «неантропоцентрической философии» буддийскую концепцию анатмана.

Переписка с Л.Н. Пятигорской позволила установить датировку отдельных рукописей, затрагивающих философскую проблематику буддизма и смежные темы, которые имели значение для решения задач проводимого исследования и не введены в научный оборот. Перечень и атрибуция рукописей, использованных в настоящем исследовании, приводится со ссылками на информацию, полученную от Л.Н. Пятигорской:

- Пятигорский А.М. Несколько слов об изучении религии. Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. – 9 с.;

- Пятигорский А.М. Методологическое предисловие: маленький разговор о чужести в связи с изучением буддийской философии. Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. – 8 с⁶⁶.;

- Пятигорский А.М. Буддийская философия мысли. Очерки интерпретации. Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. – 252 с.;

- Пятигорский А.М. Вкратце о философской психологии и психологической философии (методологические размышления). Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. – 15 с⁶⁷.;

⁶⁶ Л.Н. Пятигорская указала, что эта неизданная рукопись являлась предисловием к книге «Введение в изучение буддийской философии». Книга была издана в 2007 г. в издательстве Новое литературное обозрение, Москва. Эту книгу А.М. Пятигорский написал сначала на английском, а потом — на русском в 2007 г.

- Пятигорский А.М. Опыт неантропоцентрической философии. Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. – 13 с⁶⁸.;
- Пятигорский А.М. Философскому классу: о сознании в 2009 г.: в предверии философского романа. Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. – 16 с⁶⁹.;
- Пятигорский А.М. Буддийские тексты. Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. – 24 с⁷⁰.;
- Пятигорский А.М. Общее введение (рукопись без названия). Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. – 91 с⁷¹.;
- Пятигорский А.М. Пять лекций по буддийской философии Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. – 106 с⁷².;
- Пятигорский А.М. Древне-индийская философия. Древне-индийское понимание знания. Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. – 131 с⁷³.;
- Пятигорский А.М. Всему классу. Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. – 2 с⁷⁴.;

⁶⁷ По информации, полученной от Л.Н. Пятигорской, данный текст был продиктован ей А.М. Пятигорским примерно в 2003 – 2004 г. Текст планировалось издать в одном из сборников, под редакцией П.Г. Щедровицкого.

⁶⁸ Л.Н. Пятигорская сообщила, что текст под названием «Опыт неантропоцентрической философии» А.М. Пятигорский писал в течение 2008 – 2009 гг., хотя основные постулаты этой философии были сформулированы им еще в 2001 г.

⁶⁹ Текст был написан А.М. Пятигорским для философского класса в 2009 г.

⁷⁰ По замечанию Л.Н. Пятигорской текст был написан в середине 2000-ых гг.

⁷¹ Л.Н. Пятигорская указала, что этот текст был продиктован ей А.М. Пятигорским в 2001 г., для буддийской антологии мысли, которую планировалось издать в Москве. Книга так и не была опубликована.

⁷² Эта рукопись лекций была издана в книге «Философия на троих». Рижские чтения I. Riga, 2000, RaKa, pp. 313-386. Изначально они были прочитаны А.М. Пятигорским в Рижском университете в 1996 г. В 1999 г. А.М. Пятигорский написал совершенно новый текст, разделив его на пять лекций.

⁷³ Предположительно, этот текст был написан А.М. Пятигорским в конце 70-ых – начале 80-ых гг. XX в.

⁷⁴ Л.Н. Пятигорская указала, что данный текст был написан в 2008 г. для «класса по вырабатыванию чужого мышления».

– Пятигорский А.М. Предварительные замечания по поводу личности. Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. – 2 с⁷⁵;

– Пятигорский А.М. Схема типов мышления на рубеже столетий (November 2002). Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. – 11 с.;

– Пятигорский А.М. Устав класса по вырабатыванию чужого мышления К.В.Ч.М. Разъяснительное письмо с краткой ретроспективой класса. Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. – 11 с⁷⁶;

– Пятигорский А.М. (Класс очужения твоего мышления) Замечания по поводу тибетской книги мертвых. Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. – 17 с⁷⁷;

– Пятигорский А.М. Рукопись без названия. (о непроницаемости идеи мышления). Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. – 5 с⁷⁸;

Отдельным корпусом текстов служат и стенограммы записанных выступлений в «классе по вырабатыванию чужого мышления», который философ вел с 2005-2009 гг., вплоть до своей смерти 25 октября 2009 г⁷⁹.

Анализ наследия А.М. Пятигорского, посвященного буддийской философии, в известной степени раскрыл содержательную часть идей философа в соотношении с буддийской философской системой. Что позволило сделать вывод о целесообразности использования синхронного и историко-диахронного

⁷⁵ Текст был написан для философского класса в 2008 г. В дальнейшем, этот текст был переработан А.М. Пятигорским в статью "Двадцать первый век: персона или личность?". См.: Пятигорский А.М. Двадцать первый век: персона или личность? // журнал «Персона». 2008. № 72. С. 6-7. URL: <https://alexanderpiatigorsky.com/ru/teksty/knigi/vse-izdannyye-knigi/filosofskaya-proza-ii/filosofskaya-proza-tom-2-4/> (дата обращения: 27.06.2018).

⁷⁶ По словам Л.Н. Пятигорской, А.М. Пятигорский написал Устав в январе 2009 г. См.: Пятигорский А.М. Философское завещание. Устав для индивидуального члена класса по выработке очуженного мышления. // alexanderpiatigorsky.com: сайт некоммерческой организации «Фонд поддержки философии, интеллектуальной прозы и сохранения наследия Александра Пятигорского». URL: <https://piatigorskyf.com/will> (дата обращения: 08.06.2018).

⁷⁷ Л.Н. Пятигорская указала, что текст был написан в 2008 г. для «класса по вырабатыванию чужого мышления».

⁷⁸ По мнению Л.Н. Пятигорской, текст был написан в 2007 или в 2008 г.

⁷⁹ По словам Л.Н. Пятигорской, последнее занятие класса было проведено в сентябре, за месяц до смерти А.М. Пятигорского.

методов в описании становления научных взглядов философа. Обобщение и сравнение трудов философа свидетельствует, что А.М. Пятигорский в различные периоды своей научной деятельности возвращался к тем или иным философским категориям или проблемам, а приведенный историко-библиографический срез призван воссоздать перечень основополагающих идей и концепций, которые находились в фокусе внимания философа в процессе формирования своего собственного видения и понимания философской традиции буддизма.

Так, за исходную парадигму, вводимую для описания буддийской философии в понимании последней А.М. Пятигорским, в настоящем исследовании взята предложенная в рукописи «Пять лекций по буддийской философии» схема:

«... если представить это учение как одну обобщенную позицию, то основными моментами этой позиции будут – в сопоставлении с нашим привычным набором постулативно вводимых философских категорий:

- 1.Текст – вместо идеи;
- 2.Дхарма как мысль – вместо вещи или события
- 3.Мысль – как мышление, мыслимое и мыслящее
- Возникновение, становление – вместо бытия»⁸⁰.

Предложенный способ интерпретации обнаруживается и в плане лекций рукописи «Четыре лекции по философии буддизма». И если опустить ряд отдельных тем, посвященных собственно истории становления философии буддизма в V в. до н.э., становится возможным выявить тот единый базис, на основе которого философ позиционировал свое видение буддийской философии:

⁸⁰ Пятигорский А.М. Пять лекций по буддийской философии. Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. С.106.

«Буддийское философское учение о дхармах. Постулат о дхармах – третья аксиома, лежащая в основе буддийского философствования.

... 2. Тезис о несуществовании «Я» как один из возможных выводов первоначальной концепции дхарм.

3. Ограниченное отрицание онтологии в буддийской философии: ничто не есть, все «возникает», «становится» и «оказывается». В какой мере можно говорить о буддийской философии как философии универсального релятивизма?

... 6. Кто или что мыслит, думает? Мышление, думание в буддийской философии не являются психологическими феноменами и не более чем вторично связаны с органами чувств, механизмом восприятия и психикой в целом»⁸¹.

Между тем и в рукописи «The introduction to the Study of Buddhist Philosophy»⁸², А.М. Пятигорский указывает: «The course is not constructed chronologically, but follows the line of development of the initial postulations as they were described in the nikayas of the Sutta-Pitaka and the early commentary literature. The religious cosmology of Avatamsaka happens to be the turning point or the point of transition from the early yogic (dhyanic) philosophy centered on the teaching of dharms and the teaching of thought, mind, and consciousness to the later Buddhological and soteriological teachings of the Great Vehicle, Mahayana»⁸³, что в

⁸¹ Пятигорский А.М. Четыре лекции по философии буддизма. Москва, 1 – 15 октября 2006 г. (План лекций). Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. С 1–2.

⁸² Пятигорский А.М. The introduction to the Study of Buddhist Philosophy (План лекций). Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. С.1–2.

⁸³ Курс не построен в хронологическом порядке, а следует линии развития начальных постулатов, как они были описаны в никаях Сутта-Питаки и в ранней комментаторской традиции. Религиозная доктрина Аватамсаки является поворотным пунктом или точкой перехода от ранней йогической (дхьянической) философии, основанной на учении дхарм и учении мысли, ума и сознания к более поздним буддологическим и сотериологическим учениям Великого Колесницы, Махаяны. (Перевод автора). См.: Пятигорский А.М. The introduction to the Study of Buddhist Philosophy (План лекций). Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. 2 с.

данном случае предполагает использование и самим А.М. Пятигорским диахронного метода исследования. Поскольку указанный курс описания базисных буддийских текстов проводится с параллельным исследованием процесса становления основополагающих философских категорий, а именно в контексте учения о дхармах и учения о сознании. Также мы можем проследить и развитие схожей конструкции в лекциях, опубликованных в книге «Непрекращаемый разговор». Здесь мы опять-таки находим обоснование основополагающих категорий буддийской философии по ранее предложенной философом трехчастной схеме: «текст, дхарма, идея» или «текст, дхарма, личность»⁸⁴ и далее рассмотрение сознания и мышления уже в свете буддийского философского учения. Ярким примером такого изложения сможет служить рукопись А.М. Пятигорского «Замечания по поводу тибетской книги мертвых». В ней рассматривается конкретный текст, в данном случае это «Тибетская книга мёртвых» (*тиб.* Бардо Тхёдол) – текст, обращенный к умирающему для передачи последнему инструкции (дхарма), по нахождению и наиболее благоприятному выходу из посмертного состояния Бардо (идея)⁸⁵.

Анализ трудов А.М. Пятигорского позволил установить, что философ активно применял и историко-диахронный метод в различной вариативности для исследования буддийского учения при написании своих работ. Также, в рамках сравнительно-исторической методологии, мы можем проследить закономерность, сопоставляя собственно научно-исследовательскую деятельность А.М. Пятигорского и этапы ее формирования в иных работах философа. Так или иначе, отображение генезиса, научного становления и

⁸⁴ А.М. Пятигорский подробно изложил и развил эту триаду в своих основных работах, посвященных буддийской философии. См.: Пятигорский А.М. Пять лекций по буддийской философии. Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. 106 с. и Пятигорский А.М. Буддийская философия мысли. Очерки интерпретации. Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. 252 с.

⁸⁵ См.: Пятигорский А.М. (Класс очужения твоего мышления) Замечания по поводу тибетской книги мертвых. Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. 17 с.

оформления идей философа во многом соответствует предложенным историко-диахронному и сравнительно-историческому подходам, благодаря которым можно сформулировать следующие пункты:

1. Период, начиная с выхода его дебютной публикации (1957 г.) до заключительных этапов работы в Московско-тартуской семиотической школе. Это публикации, в основном посвященные аккумуляции и исследованию текстовой традиции индийской и буддийской философии в их структурно-семиотическом прочтении, а также апперцепция текста в психологических структурах. В них приоритетное значение отводилось непосредственно тексту в качестве философской единицы.

2. Рассмотрение дхармы в качестве мысли и идеи, положенной в современном категориальном аппарате, а не феномена универсальной методологической категории. Формирование дискурсивной практики «от текста к идее, от идеи к тексту»⁸⁶. Обратим внимание, что А.М. Пятигорский рассматривал дхарму в качестве базовой идеи буддийского философского учения. Предложенная практика анализа диады «текст-дхарма» применялась философом в основных буддологических публикациях, включая и поздние работы 2000-х гг.

3. Заключительный период в работах философа (1990 – 2009 гг.) был посвящен основам «неантропоцентрической философии» в свете соотношения мышления как психологического феномена и мышления как онтологического общефилософского базиса. Описание феноменов мышления и сознания с позиции, предложенной в буддийской школе виджнянвада, «только-сознание», путем концептуального описания мира феноменов в виде дхарм, так и формирование самостоятельных теоретических постулатов в описании

⁸⁶ Пятигорский А.М. Пять лекций по буддийской философии Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. С.2.

мышления и сознания, нашедших свое отражение в предложенных философом концепциях «очуженного мышления» и «обсервационной философии».

Сегодня наследие философа, связанное с буддийской философией, ввиду отсутствия специальных исследований представляет собой малоизученную и неразработанную область для философских, культурологических, религиоведческих и семиотических изысканий. Это обусловлено тем, что с 1974 г. А.М. Пятигорский жил и работал в Лондоне, а также объясняется малодоступностью, а то и вовсе недоступностью на протяжении долгого времени многих его сочинений, наличием ряда неизданных трудов. Немаловажно и то, что значительная часть его библиографии представляет собой записанные лекции, беседы или интервью, поскольку философ особо выделял важность интеллектуальной беседы или разговора, в котором рожалось именно философствование, как содержательность всякой философии. А.М. Пятигорский был, в первую очередь, говорящим философом, который подчёркивал ценность случая или возможности вовлечения в философскую беседу. Что, помимо его выступлений, воплотилось в публикации значительного количества различных статей, интервью и обзоров, посвященных философии А.М.Пятигорского, в отечественных и зарубежных журналах, выходивших, в том числе, и после смерти философа.

Проведенное исследование в части атрибуции и анализа рукописей, писем, неоконченных статей А. М. Пятигорского, находящиеся в личном собрании Л.Н. Пятигорской, а также размещенных на официальном сайте Фонда Александра Пятигорского позволили очертить круг его научных интересов, начиная от истории индийской философии, тамильской литературы и составления первого русско-тамильского словаря, до «неантропоцентрической философии» и формирования классов по выработке «очужённого мышления». А также проследить формирование его философских взглядов, которые, по словам философа, всегда были обращены в сторону буддийской философской мысли,

что подтверждал и сам А.М. Пятигорский, подчеркивая: «я вообще всегда больше всего хотел писать о буддийской философии»⁸⁷.

⁸⁷ Волович М. Орлова О. Ценность философии в том, что она никому не нужна: беседа с А.М. Пятигорским // [elementy.ru](https://elementy.ru/nauchno-populyarnaya_biblioteka/430491/Aleksandr_Pyatigorskiy_Tsenkost_filosofii_v_tom_chno_ona_nikomu_ne_nuzhna): научно-популярный проект «Элементы». URL: https://elementy.ru/nauchno-populyarnaya_biblioteka/430491/Aleksandr_Pyatigorskiy_Tsenkost_filosofii_v_tom_chno_ona_nikomu_ne_nuzhna (дата обращения: 13.06.2018).

1.2. Трактовка определения буддийской философии и роль текста как ведущего методологического принципа в трудах А.М. Пятигорского

В системе современных гуманитарных дисциплин философская антропология, история философии и философия культуры, независимо от их цивилизационной установки, совершенно обоснованно должны исходить не из оппозиции «Восток-Запад», или подхода, в котором преобладает европоцентристский дискурс, а реализовывать, прежде всего, наиболее значимые философские задачи, которые формулируются с учетом существующих актуальных философских проблем, парадигм, обозначающихся тенденций, участвовать в формировании актуальной философской мысли.

Тем не менее, в отношении буддийской философии по-прежнему применяется широкий спектр различных трактовок и научных дискурсов. Это связано с тем, что как с исторической, религиоведческой, философско-культурологической точки зрения буддизм, существуя в качестве мировой религии и одного из основных подразделов восточной философии, так и не обрел своего окончательного очертания в терминологической точности своей предметной области. Определенно, в западном научном сообществе уже оформилась тенденция, сложившаяся не без влияния философии постмодернизма в установлении плюралистического характера философской мысли (подобный характер изначально был присущ буддийской мысли, когда вставал вопрос об исключительности, совершенстве и истинности мировоззренческих позиций приверженцев буддийского учения). Вместе с тем, активное включение философских традиций Востока по-прежнему имеет вид лишь периферийного оформления европейских исследований.

Несмотря на значительный вклад, внесенный в философскую компаративистику и формирование феноменологического метода исследования

в первой половине XX в⁸⁸. можно с уверенностью говорить, что принятые в европейской философии топосы несут в себе существенную инерцию и влияние на герменевтику и переработку философского учения буддизма при обращении к последнему современных исследователей, занимающихся подобной проблематикой.

Внимание к буддийской философии, ставшей предметом философских и историко-философских исследований, в которых рассматриваются отдельные категории буддийской системы в их сопоставлении с существующими концепциями и теориями сознания, мышления, подчеркивает потребность в подобных изысканиях. Существующий запрос, более того, претендует на развитие межкультурных и междисциплинарных аспектов философской мысли, не ограничивающих себя определенными сложившимися традициями или даже школами.

Подход, который в том числе представлял бы самостоятельную рефлексию буддизма «изнутри» был предложен А.М. Пятигорским. И реализован в качестве опыта самобытного и самостоятельного прочтения буддийского философского учения, опыта, в полной мере отвечающего сформировавшемуся запросу на мультидисциплинарность и объективацию в изучении религиозно-философских систем.

Как уже ранее упоминалось, сам А.М. Пятигорский довольно часто подчеркивал значимость и место буддийской философии⁸⁹ в своем творчестве,

⁸⁸ Таким вкладом можно считать усилия мыслителей и философов - Р. Генона, Ю. Эвола, Р. Отто, М. Элиаде, отечественных ученых Петербургской академии наук О.О. Розенберга, Ф. И. Щербатского, Е.Е. Обермиллера, а также отчасти и миссионеров русской Православной Церкви, русских религиозных философов и писателей Л.Н. Толстого, М.В. Лодыженского (Лодыженский Митрофан Васильевич (1852 – 1917 гг.) – русский писатель и философ. В своих трудах касался разработки синтетической теории, соединяющей в себе религиозные и философские принципы, а также занимался сравнительными исследованиями философии йоги, православным и индусским миропониманием).

⁸⁹ В одном из интервью А.М. Пятигорский обозначает свое личное отношение к буддизму и буддийской философии следующими фразами «Буддизм мне близок, я его люблю, в этом

желание писать именно о буддийской философии. А с учетом того, что философ тяготел к изложению своих идей в форме диалога, раскрывая себя и свое мышление именно в беседе, неудивительно, что значительная часть его изданных работ (статьи и отдельные трактаты) либо напрямую посвящены буддийской философии, либо, как в работах в соавторстве с М.К. Мамардашвили, философия буддизма (непосредственно учение виджнянавады) становится лейтмотивом трактатов «Символ и сознание (Метафизические рассуждения о сознании, символическом и языке)» и «Три беседы о метатеории сознания (Краткое введение в учение виджнянавады)».

Начать исследование представленной в наследии А.М. Пятигорского буддийской философии в качестве постулативной триады «текст-дхарма-идея»⁹⁰, как это часто делал и сам философ, потребует с небольшого тезисного разъяснения методологических принципов и подходов. Однако перед нами встает вопрос о соотношении интерпретации буддийской философии в трудах А.М. Пятигорского с содержательными и сущностными аспектами его собственных философских идей, и тем более с содержательной и сущностной составляющими самой философии буддизма.

Постановка и формулирование предложенного вопроса для самого философа было обусловлена тем, как и в каком виде философия буддизма воспринимается и проговаривается, когда мы размышляем о философии буддизма в контексте современной культуры, на русском, английском, хинди, тибетском языках или каком угодно другом. «То есть мы занимаемся не только

есть также и сильный момент эстетики...» или «это занятие и какое-то умственное удовольствие. Умственное удовольствие больше, чем занятие. ... От обдумывания, переобдумывания каких-то буддийских текстов и даже от каких-то самых общих, а иногда, наоборот, самых детальных вещей в буддизме». См.: Ритупс А. Дайте сформулировать: беседа с А.М. Пятигорским // Журнал Rīgas Laiks. URL: <https://www.rigaslaiks.ru/pyatigorskiy/dayte-sformulirovat-17787> (дата обращения: 13.06.2018).

⁹⁰ См.: Пятигорский А.М. Пять лекций по буддийской философии Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. 106 с. и Пятигорский А.М. Буддийская философия мысли. Очерки интерпретации. Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. 252 с.

самими буддийскими текстами и так называемыми «буддийскими языками», но и тем, как их познали, изучали другие, жившие до нас или в одно время с нами»⁹¹. Очевидно, для А.М. Пятигорского было крайне важным, каким образом и в каких категориях эта философия может быть объективизирована для того, чтобы выявить ее сущностное своеобразие и обозначить как наследие, имеющее истоки в культурной и религиозной традициях. Наследие, подчеркнем, достаточное для рассмотрения буддизма в качестве оформившейся самостоятельной философской системы.

Затронутая А.М. Пятигорским проблематика представляется актуальной, поскольку в истории буддологических исследований так и не выработано сколько-нибудь единого подхода. Среди исследователей не принято окончательно оформленной структуры, понятийного аппарата в том, что же именно изучается, когда говорится о буддизме. То есть, рассматривается ли буддизм как философская система, религия, религиозная традиция, или же как совокупность культовых практик, наконец, йога.

Сам по себе термин «буддийская философия» представляется полифункциональным как с позиций религиоведческих дисциплин, так и с философской точки зрения. Соответственно, при его толковании в соотношении с тем, как именно буддийская философия как система идей и категорий была изложена А.М. Пятигорским, требуется обратить внимание на следующие аспекты.

Первое, представление о буддийской философии следует обозначить в ее соотносимости с филологическими аспектами, поскольку открытие буддийской философии в европейских странах предполагало постановку акцента на переводы с санскрита, пракритов, китайского и в дальнейшем тибетского языков. Так или иначе, открытие буддизма в XIX в. для западной философии и

⁹¹ Захарьин Б.А., Лысенко В.Г., Серебряный С.Д. Smaranam: Памяти Октябрины Федоровны Волковой. Сб. ст. / Ин-т востоковедения РАН. М.: Вост. лит., 2006. С. 308.

его последующая апроприация были восприняты ведущими европейскими мыслителями (А. Шопенгауер, Ф. Ницше), по мнению М. Элиаде⁹², как ренессанс, способный обновить европейскую культуру. Между тем, необходимость введения филологии в качестве инструмента для изучения индийской философии⁹³ способствовала тому, что усилия ученых были направлены на создание словарей и справочников, а большинство исторических и филологических исследований безусловно сдвинуло фокус изучения культурно-философского наследия Индии в позитивистские программы построения гуманитарного знания, либо в литературные исследования и исследования в области мифологии. Терминологическая проблематика усугублялась следующим обстоятельством: многие философские идеи брались из существовавших V в до н.э. неортодоксальных (*санскр.* настика) течений, таких, как адживикизм или джайнизм, которые порой использовали брахманистский религиозно-философский понятийный аппарат без объяснения контекста и смысла, но в особой, присущей буддизму трактовке⁹⁴. Более того, Э. Конзе указывал, что «во всем обширном лексиконе буддизма мы не найдем слова, соответствующего нашему термину «философия»⁹⁵. Если какое слово и употреблялось в качестве определения философской концепции, так это «даршана», которое частично переводится как «философская школа», или «воззрение». А поскольку предназначением философии в индийской традиции

⁹² Элиаде М. Ностальгия по истокам. Перевод с английского: В.П. Большаков. М.: Издательство «Институт общегуманитарных исследований», 2012. С.111.

⁹³ Первый латинский перевод упанишад появился в Европе в 1802 г. См.: Бонгард-Левин Г. М., Герасимов А. В. Мудрецы и философы древней Индии. М.: 1975. С. 44. Бхагавад-гита была переведена Ч. Уилкинсом в 1785 г. См.: Там же. С. 105.

⁹⁴ На это же указывают Г.М. Бонгард-Левин и А.В. Герасимов, говоря об адептах буддизма, что «...они использовали термины, употреблявшиеся адживиками, не считая нужным объяснять их смысл, и только по-своему трактовали их». См.: Бонгард-Левин Г. М., Герасимов А. В. Мудрецы и философы древней Индии. М.: 1975. С.73.

⁹⁵ Конзе Э. Буддизм. Сущность и развитие. Спб.: Наука, 2003. С. 26.

признавалось познание истины, то даршана и есть «видение истины»⁹⁶, а цель даршан – помочь в достижении освобождения. Следовательно, оно и не нуждалось в апологетике, а тем более в разделении на религиозную и философскую составляющие. Поэтому попытка составить интегральное определение буддийской философии, несмотря на предпринятые шаги филологов, историков, не обрела окончательных черт, да и вряд ли вообще возможна. «В Индии же философия не возникла ни как пропедевтика религии, ни как оппозиция по отношению к ней; напротив, философия как «концентрированная трансцендентность», оказалась здесь выделенной из религии»⁹⁷. Если же обратиться к самому слову или термину «буддизм», то оно представляет собой совокупность религиозно-философских представлений, данных европейскими исследователями. В то время как сами приверженцы буддизма используют понятия «дхарма» или «буддадхарма», что отсылает нас к рассмотрению буддизма в качестве традиции, о чем будет сказано отдельно.

Второе, это, безусловно, та соотносимость буддийской философии с космогонией, мифологическими представлениями, религией или вероучением, культовыми практиками, которым мы не будем уделять пристальное внимание, ввиду того, что все перечисленное выше составляет прагматическую составляющую собственно философской традиции. По справедливому замечанию философов и индологов В.Г. Лысенко и В.К. Шохина, мифология и ритуал развивались в буддизме в обратном порядке: «в связи с этим вопрос о начале буддийской философии едва ли может быть сформулирован как вопрос о разграничении между философией и подготовившей её дофилософской традицией; он, скорее, может быть представлен как вопрос о том, что понимать под философией в случае с буддизмом: «при определении природы буддийской

⁹⁶ Датта Д., Чаттерджи С. Индийская философия. Пер. с англ. В.И. Кальянова. М.: Академический Проект, Гаудеамус, 2013. С.15.

⁹⁷ Зильберманн Д.Б. Генезис значения в философии индуизма. М.: «Эдиториал УРСС», 1998. С.109. URL: <http://lyola.com/zilberman/zilberman1.htm> (дата обращения: 19.04.2018).

философии следует несколько сменить акценты, принимая во внимание, что главное здесь – не то, что происходит с мыслью, её формой и содержанием, а скорее то, что происходит с человеком, его психикой, а точнее, его сознанием, когда он аккумулирует это знание». Это означает, что предмет и метод философствования должны рассматриваться в плане их операциональной зависимости в определении кто философствует и для кого. И первым философствующим выступает основатель буддизма, рационально объясняя определенной категории людей (винну) «тонкую» и «глубокую» дхарму, которую он постиг в акте просветления. При этом собеседник Будды выступает зачастую как идейный соперник, поэтому в становлении буддийской философии чрезвычайно важной оказывается полемика, дававшая тренировку мышления, культуру изложения и доказательства собственной мысли. Философия Будды также была средством преобразования сознания винну, она изменяла состояние их психики, которая начинала работать в новом режиме – режиме «спасения»⁹⁸.

Нам же представляется важным подчеркнуть следующий аспект: закрепление буддийской философии в качестве единой системы понятий означает применение совокупности всех существующих философских взглядов и воззрений, и позволяет расставить акцент на существующие методы или теоретические подходы при ее исследовании. Подобным образом Адольф Райнах, ученик Э. Гуссерля, в свое время предложил интерпретировать феноменологическую философию как определенную установку сознания, и рассматривать ее в виде методологии работы с сознанием⁹⁹. Следуя за Ф.И. Щербатским, при рассмотрении буддийской философии акцент на методологию сделал и А.М. Пятигорский. Его авторская особенность, в первую очередь,

⁹⁸ Лысенко В.Г., Терентьев Л.А., Шохин В.К. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1994. С.118–119.

⁹⁹ Адольф Райнах. Собрание сочинений / Пер. с нем., сост., послесл., коммент. В. А. Куренного. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. 482 с.

заклучалась в том, что «...полнота методологического подхода требует, чтобы в то же самое время ты отрефлексировал и свое собственное мышление, свою, так сказать, интеллектуальную апперцепцию текстов изучаемой философии. Начать такое отрефлексирование приходится с тщательного учета и анализа твоего же понятийного языка, которому предстоит стать языком описания изучаемой тобой философии»¹⁰⁰.

Не случайно со схожего замечания начинается и работа «Три беседы о метатеории сознания (Краткое введение в учение виджнянавады)» в которой философ стремится «...предложить тем, кто захочет попытаться понять виджнянаваду, несколько иное понимание *ими самими* терминов, чтобы в последствии им были более понятны термины (иногда совершенно иные!), употребляемые в текстах вижджнянавады»¹⁰¹.

Призывая своих читателей сформировать собственный язык той или иной философии в виде описательной системы, А.М. Пятигорский предлагает «...сначала отрефлексировать свою философскую позицию в терминах буддийской философии, а затем описать последнюю, как частный случай некоторой общей вневременной и пространственно неопределенной философии...»¹⁰². Также, следует подчеркнуть, что акцент на «чужесть» буддийской философии, как совершенно особой мировоззренческой концепции, был сделан А.М. Пятигорским со свойственным специфическим истолкованием терминов, понятий, и в сравнении с ведийской традицией, так и в связи с тем, что она была не понятной ни ее современникам, жившим в V в. до н.э., ни современному исследователю.

¹⁰⁰ Пятигорский А.М. Введение в изучение буддийской философии (девятнадцать семинаров). М.: Новое литературное обозрение, 2007. С.9.

¹⁰¹ Пятигорский А.М. Три беседы о метатеории сознания (совместно с М.К. Мамардашвили) // Пятигорский А.М. Избранные труды. М.: Школа «Языки рус. культуры», 1996. С.61.

¹⁰² Пятигорский А.М. Введение в изучение буддийской философии (девятнадцать семинаров). М.: Новое литературное обозрение, 2007. С.10.

Резюмировав вышесказанное, в понимании А.М. Пятигорского буддийская философия – это философия, объектом которой является система феноменологических методов работы с сознанием, приводящая последнее к иному способу функционирования в модусе освобождения (как, на наш взгляд, его удачно предложил называть исследователь буддизма Ю. Эвола – «учение о пробуждении»¹⁰³). Буддийская философия обладает собственным языком описания, сформированным терминологическим аппаратом, в рамках которого были выработаны самостоятельные понятийные и необусловленные историко-философским контекстом категории, такие как, в первую очередь, «дхарма», «анатман», «анитья», «дукха», «панчаскандха», «карма», «нирвана», «арьямарга». Целью буддийской философии является сознание, его раскрытие и постижение «...как проблемы своего способа существования»¹⁰⁴ в эпистемологическом и сотериологическом инвариантах, что, безусловно, не может не роднить ее с проектом построения философской феноменологии, о чем будет сказано во втором параграфе 2-й Главы настоящего исследования. Подобным же образом А.М. Пятигорский говорит о буддийской философии как об одной из предметных разновидностей философии, обладающей одним или несколькими центральными понятиями, сформулированными в ее канве.

Теперь же более внимательно обратимся к тому, каким именно образом А.М. Пятигорский отвечает на вопрос, что есть буддийская философия. В 1971 г. в статье «О.О. Розенберг и проблема языка описания в буддологии» философ формулирует исходный постулат о том, что буддийская философия в его понимании – это текст как единица философии, тогда как буддизм – является

¹⁰³ Эвола Ю. Учение о пробуждении. Очерк буддийской аскезы. СПб.: «Владимир Даль», 2016. С. 10.

¹⁰⁴ Пятигорский А.М. Три беседы о метатеории сознания (совместно с М.К. Мамардашвили) // Пятигорский А.М. Избранные труды. М.: Школа «Языки рус. культуры», 1996.С.63.

пространством этих текстов¹⁰⁵. В последующих опубликованных работах, философ придерживался этой же выработанной позиции¹⁰⁶. Следует акцентировать внимание, что имеется в виду пространство именно буддийских текстов, а не каких-либо текстов вообще. А.М. Пятигорский указывает и особо подчеркивает, что буддийским текстом можно считать тот текст, который создан, записан, легитимен и верифицируем в рамках буддийской традиции или традиций. В связи с этим важно обозначить, как именно А.М. Пятигорский оформляет понятие «традиция», в частности, в философии. А.М. Пятигорский, ссылаясь на британского философа Бертрانا Рассела, обращает внимание на тезис «унаследованность в традиции», подразумевая, что при рассмотрении философии в качестве школы, занятия или даже рода деятельности можно выделить три подхода:

- когда один философ связан с другим посредством непрерывной традиции (субъективный подход);
- когда один из философов продолжает уже существующую традицию (субъективно-объективный подход);
- когда философия рассматривается как наследуемая, продолжаемая, развиваемая традиция со стороны внешнего наблюдателя (объективный подход).

То есть, говоря о философии в целом и ее отличии от философской традиции, А.М. Пятигорский имеет в виду, что в рамках только одной отдельно взятой области философии может быть и несколько традиций, в то время как сам предмет данной области представляет собой содержательное и культурное

¹⁰⁵ Пятигорский А. М. О. О. Розенберг и проблема языка описания в буддологии // Уч. зап. Тартуского гос. ун-та. Труды по знаковым системам. Вып. 5. 1971. С. 424.

¹⁰⁶ См: Пятигорский А.М. Лекции по буддийской философии. Лекция I [Текст лекции] // Источник: Центр гуманитарных технологий. URL: <https://gtmarket.ru/library/articles/2202> (дата обращения: 01.09.2018).

ядро. По всей видимости, философом был сделан акцент на представление понятия «традиция» в его исконном контексте, восходящем к латинским *traditio* (предание) и *tradere* (передавать, повествовать). Например, в тибетском буддизме передача учения практикуется в виде установленной процедуры, от поколения к поколению, от учителя к учителю: так называемая «горячая линия». Подобная традиция получила свое название в связи с тем, что «личная передача учения служит ее защитой и помогает оставаться «живой», не превращаясь в нечто холодное и просто интеллектуальное, полученное из книг и концептуального размышления»¹⁰⁷.

Коснувшись толкования традиции уместно обратить внимание на схожесть рассмотренной выше трактовки, предложенной А.М. Пятигорским, с трактовкой, ныне принятой в образовательной системе у тибетцев¹⁰⁸. В ней отмечается понятие «традиция», которое представляется не только как совокупность норм или этических правил, связанных с духовной культурой нации, но и как некая парадигма, их конституирующая: «Традицию не следует понимать, как совокупность древних обычаев. Вместо этого она должна быть воспринята, как континуум мудрости или знания который: (I) происходит от достоверного источника; (II) имеет непрерывную линию передачи; и (III) подлежит верной интерпретации. Кроме того, традиция должна быть неиссякаемым источником мудрости и благополучия и не должна зависеть от временных изменений и обстоятельств»¹⁰⁹.

Помимо сказанного о традиции необходимо внести некую ясность в использовании А.М. Пятигорским терминов «школа/секта». В статье

¹⁰⁷ Тензин Вангъял. Чудеса естественного ума. Суть учений Дзогчен в тибетской традиции Бон. – Нью-Йорк, 1993. URL: <http://www.theosophy.ru/lib/bon.htm>. (дата обращения: 13.04.2015).

¹⁰⁸ Образовательная политика тибетцев в изгнании, принятая Департаментом образования Тибетского правительства в изгнании.

¹⁰⁹ Education Department official site: Basic Education Policy for Tibetans in Exile. URL: [http://sherig.org/education-policy-4/he doctrine and teaching of the Buddha Shakyamuni \(623 B.C.-544 B.C.\)](http://sherig.org/education-policy-4/he+doctrine+and+teaching+of+the+Buddha+Shakyamuni+(623+B.C.-544+B.C.)). (дата обращения: 14.11.2016).

«Буддийские тексты» слово «школа» используется философом в качестве пространства текстов¹¹⁰, в котором эти тексты формировались. Следует обратить внимание, что именно подразумевается под школами/сектами в буддизме или индуизме в современных религиоведческих дисциплинах: «употребление слова «секта» в сочинениях по буддизму и индуизму имеет совершенно другой смысл, отличный от того, который имеет этот термин в современном обществе»¹¹¹. Применение указанного термина не связано с трактовкой М. Вебера, Э. Трельча и Р. Нибурга, описавших секту, как некую религиозную группу, которая находится в конфликте ценностей с окружающей ее культурой. В интересующем нас случае «секта» скорее согласуется с понятием, существовавшим до IV в., т.е. это учение, разделяемое определенной группой людей. В современном обществе «секта» рассматривается как некая группировка, отколовшаяся от основного религиозного направления и подвергшая ревизии догматические положения. «Секта» часто употребляется как синоним ереси или схожего с ней понятия. «С этой точки зрения в буддизме и индуизме отсутствуют сектантские движения. В контексте индийских религий слово «секта» не используется для обозначения отколовшейся группы, но указывает на организованную традицию, имеющую своего основателя. В буддизме любая школа, причислявшая себя к буддийскому учению, полностью разделяла основную доктрину Четырех благородных истин. В виду отсутствия стройной и единой теории в буддизме невозможно деление на ортодоксальные и еретические учения, и это позволяет в широких рамках трактовать религиозную доктрину и йогический опыт. А те течения, которые не разделяют Четыре благородные истины, буддийскими не считаются. Хотя такое употребление в буддологии подвергалось критике, но полной замены его словом «школа» не

¹¹⁰ По словам А.М. Пятигорского, это словосочетание было предложено В.Н. Топоровым.

¹¹¹ Michaels Alex. *Hinduism past and Present*. Princeton University Press, 2004. P. 319.

произошло»¹¹². Отметим, что сами буддисты называют свои объединения никаями (группами) и обратимся к буддийским школам: «Школы, в отличие от сект, объединяющих монахов и мирян вокруг одного харизматического лидера для совместной религиозной жизни и привязанных к одной местности, обосновывались в монастырях, включали только монахов, занятых теоретической деятельностью, но распространяли свое влияние на огромные территории. Секты представляли более низкие социальные слои, как правило, хуже образованные. Школы были носителями «большой традиции», поскольку именно в них происходила теоретическая разработка доктрины»¹¹³.

О.О. Розенберг, труды которого активно изучались А.М. Пятигорским, справедливо отметил, что «история буддийских сект и школ совпадает с историей буддийской философии и мало, сравнительно, имеет отношения к буддизму как народной религии и к внешней, политической истории его церкви. История философского буддизма заключается в трактатах и в полемике основателей новых школ и их учеников. История буддийских сект в этом смысле может быть установлена с полной ясностью на основании литературных памятников»¹¹⁴.

Подробные пояснения применяемых А.М. Пятигорским терминов и понятий, не только оправданы целями диссертационного исследования, но и вызваны тем, что мы не можем рассмотреть историю возникновения тех или иных буддийских понятий, их специфическое использование и прочтение в последующих комментаторских текстах, имея в распоряжении строго

¹¹² Ермакова Т. В., Островская Е. П. Классический буддизм. СПб.: «Азбука-классика»; «Петербургское Востоковедение», 2004. 256 с. URL: http://lukashevichus.info/knigi/ermakova_ostrovskaya_kassichesk_buddizm.pdf (дата обращения: 10.07.2016).

¹¹³ Канаева Н.А. Буддийские школы // Словарь философских терминов / Под науч. ред. В.Г. Кузнецова. М.: ИНФРА-М, 2007. С. 60–65. URL: <http://ponjatija.ru/node/392> (дата обращения: 10.07.2016).

¹¹⁴ Розенберг О.О. Проблемы буддийской философии// Игнатович А.Н. О.О. Розенберг. Труды по буддизму. М.: Наука, 1991. С.195.

очерченный этими понятиями круг идей. Применяя ретроспективный метод исторического моделирования затруднительно предположить, как именно строилось сознание создателей в отношении значения слов, которые используются в буддийской философии¹¹⁵. Подчеркнем: в данном случае мы выделяем установку или интенциональность на непосредственную работу с текстом, что подтверждается и высказыванием А.М. Пятигорского: «текстовая активность по сути являлась основным содержанием жизни буддистов»¹¹⁶. Таким образом, мы делаем вывод, что А.М. Пятигорский рассматривал философию буддизма в качестве концепции текста, текста о дхарме, текста, ориентированного на работу с мышлением и сознанием индивида. Тем самым, А.М. Пятигорский задает предмету исследования параметрическое значение, при котором, буддийское учение, реализуя критическую, ценностно-ориентированную и информационно-коммуникативную функции, становится базисом культуры. Так его культурологическая интерпретация текста во многом дополняла уже разработанные теоретические построения в отношении позиции «культура-текст», предложенной западноевропейскими и советскими учеными и философами второй половины XX в, такими как Ж.Ф. Лиотар, Р. Барт, Ж. Деррида, М. Бубер, Х-Г. Гадамер и М.М. Бахтин, Г.П. Щедровицкий, Ю.М. Лотман, М.К. Мамардашвили.

Отдельное пространство А.М. Пятигорский отводил культуре, а в рамках отдельно взятой культуры, по мнению философа, уже возникает и «случается» философия. Своеобразие предложенного подхода заключается в попытке изучать культуру с помощью научных методов, где наука, в свою очередь, представлена в качестве универсальной системы, входящей в так называемую современную культуру и являющейся областью организации информации. Нам

¹¹⁵ Ввиду экстраполяции ранней буддийской общиной терминов, заимствованных у других шраманов и из брахманских источников.

¹¹⁶ Пятигорский А.М. Буддийские тексты. Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. С.6.

представляется, что обозначенная позиция была сформулирована А.М. Пятигорским еще в 1960-е годы и была созвучна концепциями других ученых Московско-тартуской семиотической школы. Не случайно Вяч. Вс. Иванов, Ю. М. Лотман, А. М. Пятигорский, В. Н. Топоров, Б. А. Успенский в известной программной статье под названием «Коллективный манифест: Тезисы к семиотическому изучению культур» предложили рассматривать понятие текста в качестве «первозлемента (базисной единицы) культуры. Само понятие текста не ограничивается самими естественным, искусственным языками, но относится к вторичным языкам культуры. Это не означает его универсальность, но для включения в культуру текст должен нести в себе целостное значение. «Определяя культуру как некоторый вторичный язык мы вводим понятие «текст культуры», текст на данном вторичном языке»¹¹⁷. В Московско-тартуской семиотической школе это стало самостоятельной теорией, закрепившейся под своим специфическим названием – теорией вторичных моделирующих систем.

Интересно отметить, что философ и индолог Д.Б. Зильберман, будучи товарищем А.М. Пятигорского, с которым, по воспоминаниям философа, осенью 1973 г.¹¹⁸ они предприняли попытку создания идеи «модальной методологии», а затем и основ «обсервативной психологии»¹¹⁹, обратил внимание на характерную особенность индийских философских систем: «ведь даже древнегреческая философская мысль, в апогее ее славы, не сумела достичь того состояния, которое стало традиционным для философии в классической

¹¹⁷ Иванов В.В., Лотман Ю.М., Пятигорский А.М., Топоров В.Н., Успенский Б.А. Тезисы к семиотическому изучению культур (в применении к славянским текстам). *Semiotyka i struktura tekstu*, Warszawa, 1973, С. 9–32. URL: http://ru.alexanderpiatigorsky.com/semiotics_manifesto (дата обращения: 10.07.2016).

¹¹⁸ Пятигорский А.М. О философской работе Зильбермана // Пятигорский А.М. Избранные труды. М.: Школа «Языки рус. культуры», 1996. С. 163.

¹¹⁹ В идее «обсервативной психологии» предполагалось наблюдение конкретных объектов или непосредственно наблюдение и высвечивание определенных полей, в которых объект находится. В дальнейшем, А.М. Пятигорский развил эту идею в формулировании своей «обсервационной философии».

индийской цивилизации – статуса системы культуры. Если попытаться взглянуть на любую известную в истории человечества культуру с точки зрения того положения, которое занимала в ней философия, то практически любая из них может быть охарактеризована с позиций господства иных, нефилософских форм интеллектуальной деятельности – любая, кроме классической индийской. В Индии философия являлась наиболее существенной частью ее культурного наследия, интеллектуальным эквивалентом всей цивилизации. Философская деятельность здесь была организована как особая форма материального производства смыслов культуры, жизненно важных для воспроизводства всей социальной системы индуизма»¹²⁰.

Принимая постулат А.М. Пятигорского рассматривать буддийскую философию в качестве текстового пространства или сферы текстов, обратим внимание, что текст в таком случае есть семиотическое воплощение текстуальности каждой категории буддийской культуры. Аргументация подобного вывода находится в статье А.М. Пятигорского «Текст и функция»¹²¹, написанной совместно с Ю.М. Лотманом в 60-х годах. С точки зрения изучения культуры существуют только те сообщения, которые являются текстами. При этом мы не можем не обратить внимания, что в ряде некоторых статей («Семиотическая ситуация и ее наблюдатель», «О семиотике 60-х из 90-х», сокращенная и переработанная версия «Пять лекций по буддийской философии») А.М. Пятигорский опять подчеркивает, что моменты буддийского философствования выбраны автором и по «причине наибольшей применимости феноменологического подхода: от текста к идее, и от идеи к тексту. Контекст,

¹²⁰ Зильберман Д.Б. Генезис значения в философии индуизма. М.: «Эдиториал УРСС», 1998. 448 с. URL: <http://lyola.com/zilberman/zilberman1.htm> (дата обращения: 19.04.2018).

¹²¹ Лотман Ю. М. Семиосфера. СПб.: «Искусство-СПб», 2000. С. 437.

как не-текст – здесь не важен»¹²². Возвращаясь к докладу «Коллективный манифест: Тезисы к семиотическому изучению культур», обратим внимание, что информация, которая в орбите культуры не является значимой, автоматически не создает условий для репрезентации культуры и собственно текстом и не является. Там же А.М. Пятигорский подчеркивает, что единицей буддийской философии является не идея как таковая или понятие (как это принято в западной философии), а собственно текст, который дискретен и конечен. Но при этом весь буддизм, как идея, текстом никак не является. Попытка описать буддизм как содержание идей неизбежно влечет серьезные ошибки в понимании существующих противоречий, неверное понимание философского текста в качестве идеи ошибочно трактуется как апемфазис буддийского понимания текста¹²³.

С другой стороны, нельзя не отметить, что именно для европейской философии второй половины XX в. характерна точка зрения, при которой текст определен в качестве культурного артефакта, а проблема текста в философии культуры отведена на ведущую роль в познании и построении системы гуманитарного знания. Так или иначе, Р. Барт достаточно верно обозначил эту культурную нишевость текста в сравнении с литературным произведением: «...это не эстетический продукт, а знаковая деятельность, это не структура, а структурообразующий процесс». И далее «...это не совокупность замкнутых в себе знаков, наделенная смыслом, которые можно восстановить, а пространство, где прочерчены линии смысловых сдвигов, уровнем текста

¹²² Пятигорский А.М. Лекции по буддийской философии [Текст лекций] // Источник: Центр гуманитарных технологий. URL: <https://gtmarket.ru/library/articles/2202> (дата обращения: 01.09.2018).

¹²³ См.: Пятигорский А.М. Пять лекций по буддийской философии. Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. 106 с.

является не значение, но означающее в семиотическом и психоаналитическом смысле этого понятия...»¹²⁴.

Конечно, мы не можем не подчеркнуть, что подобная формулировка задает структуралистский подход в видении А.М. Пятигорским буддийской традиции. В свою очередь, Ю.М. Лотман указывал на возможность рассмотрения системы культуры как сложноорганизованного текста, имеющего интертекстуальную иерархию. Ю.М. Лотман определил функциональные возможности текста в качестве адекватной передачи значений и порождения новых смыслов¹²⁵. То есть внутреннюю структуру такого текста будут определять идея (напр. Праджняпарамита) и понятие (напр. Дхаммасангани). Но, опять-таки, идея/понятие должны быть гносеологически раскрыты исключительно в конкретном тексте, за пределами внешней организационной структуры, не имеющего отношения к предмету историко-философского содержания.

Теперь обозначим, что такое и чем же является непосредственно буддийский текст в понимании А.М. Пятигорского:

1. Это в первую очередь текст, который буддийская традиция считает либо произнесенным Буддой и услышанный учениками, а в последующем пересказанный ими (при этом условием легитимации текста будет услышанность самим учеником). Таким образом, мы можем это сопоставить с тремя подходами, которые были даны А.М. Пятигорским в отношении понятия «традиция» и были рассмотрены нами ранее. В качестве упомянутой специфики такого буддийского текста дополним еще дефиницией, данной Ж-Ф. Лиотаром,

¹²⁴ Барт Р. Семиология как приключение: «писать» – непереходный глагол? Мировое древо. 1993. № 2. С. 82.

¹²⁵ Лотман Ю.М. Чему учатся люди? Статьи и заметки. М.: Издательство: Центр книги Рудомино, 2010. С. 331.

который обозначил следующие свойства легитимации знания как лучшей формы передачи в виде рассказа¹²⁶:

– определение критериев компетенции и/или иллюстрирование его применения. Они «определяют, что имеет право говорить и делаться в культуре, и поскольку они сами составляют ее часть, то тем самым становятся легитимными»¹²⁷;

– право быть компетентным и право передавать текст основывается на том, что когда-то ученик был получателем текста. («Так я слышал», «Так сказал Господь» – такими предложением начинаются и заканчиваются буддийские сутры¹²⁸.

2. Текст, который данная традиция считает буддийским вообще, и текст, содержание которого является существенным для учения Дхармы. Здесь следует провести одно важное замечание, что, во-первых, ввиду того, что в буддийской литературе нет так называемого исходного текста, кодификация начала происходить в VI в. до н.э., что вызвало необходимость ввести иные принципы его легитимации, указанные в первом пункте. Во-вторых, сакрализация текста изначально отсутствовала, а затем имела лишь точечный или атомарный характер (напр. «Алмазная сутра» в Ваджраяне). То есть критерием соответствия такого текста становилась его содержательность по отношению к дхарме¹²⁹. Поскольку и само понимание учения привязывалось к возможности его освоения отдельными учениками, приоритет ставился на конкретного получателя этого знания, со своими специфическими особенностями. Подобное толкование мы находим и у В.Г. Лысенко: «Приоритет дхармы как высшего смысла перед конкретными словесными

¹²⁶ Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. М.: Институт экспериментальной социологии, 1998. С. 55.

¹²⁷ Там же. С. 61.

¹²⁸ См.: Dhammacakkapavattana (samuyutt-nikkaya, L VI 11 of the sutta-pitaka) in Pali Canon|ed/ by L. Feer an C. Rhys Davids. L.: Pali Text Siciety, 1904, P. 421.

¹²⁹ В данном случае речь Дхарме как об учении Будды.

формами ее выражения и толкования зависящих от «мнения» человека»¹³⁰. Таким образом, текст, входящий или включенный в буддийскую традицию, становился текстом дхармы, а текст, который буддийская философия таковым не считает, собственно текстом с принятой нами методологической установкой и не является.

3. При этом А.М. Пятигорский указывает: «любая попытка составить единое теоретическое воззрение на буддийскую философию или буддизм в целом, как я полагаю, неизбежно бы кончились неудачей»¹³¹. Он поясняет, что набор постулатов, который рассматривается в конкретном тексте, не обязательно имеет прямое тождество с тем или иным буддийским термином или понятием. Отметим, что проблема закрепления терминов в лингвистических структурах и их соотношение с объектами феноменального мира была отмечена уже в комментаторских традициях раннего буддизма¹³², но более того, подобная проблематика отношений «язык-мир» стала одной из ведущих тем в философии «лингвистического поворота» (Б. Рассел, Л. Витгенштейн, Г. Фреге, Э. Гуссерль, М. Хайдеггер, Х.-Г. Гадамер, и др.). Можно привести пример: в буддийском учении «постулат страдания» или «дукха» будет различен в сутрах первого поворота колеса дхармы и в Абхидхарме. Это обусловлено тем, что в традиции сутр попытка описания сознания практикующего индивида, основывается на данных в эмпирическом опыте познания. Абхидхарма же предлагает иную характеристику описания психологических процессов, в виде кшан (*санскр.* момент времени) – минимальных единиц времени явленных сознанию в виде дхарм. Существующая постулативная расхожесть

¹³⁰ Лысенко В.Г. Ранний буддизм: религия и философия. М.: ИФ РАН, 2003. С.38.

¹³¹ Пятигорский А.М. Буддийская философия мысли. Очерки интерпретации. Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. С. 18.

¹³² Нестеркин С.П. Гун-ань в культурно-психологической традиции чань-буддизма. // Буддизм и культурно-психологические традиции народов Востока. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1990 г. С.24–26.

предопределила ситуацию, при которой тексты подвергались постоянному комментированию, и, собственно, во многом по этой причине, по мнению А.М. Пятигорского, буддийская философия уже на ранней стадии стала теорией¹³³. Для этого имелись следующие предпосылки: «Коль скоро буквальное воспроизведение Дхармы (в данном случае под Дхармой следует понимать учение) не играло в буддизме решающей роли, а сама возможность ее постижения связывалась с не столько с формальными знаниями буддийских текстов, сколько с интуитивным озарением, то вполне понятно, почему буддийская традиция отличалась постоянной пролиферацией (порождением) священных текстов»¹³⁴. Возвращаясь к указанному манифесту Московско-тартуской семиотической школы, опять-таки включенность и принадлежность текста к той или иной системе культуры определялась исходя из его соответствия определенным порождающим правилам. Для буддийского же учения это, безусловно, было связано с его неортодоксальностью (*санскр.* *настика*), изначально не предполагающей неизменную сакрализацию текста, а также строжайшую точность его репрезентации, в отличие от текстов вед, а также как уже упоминалось, проведение экзегезы в отношении используемых и инкорпорируемых буддийской традицией понятий и терминов. В созидательном компоненте, вдохновенность на создание текстов являлась самым условием распространения Дхармы. Предложенная А.М. Пятигорским, а в дальнейшем разработанная Л.Э. Мяллем, идея рассмотрения дхармы как текста и текстопорождающего механизма¹³⁵ созвучна семиотической модели и высказыванию Ю.М. Лотмана о том, что «минимально работающий текстовый

¹³³ Пятигорский А.М. Буддийская философия мысли. Очерки интерпретации. Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. С. 22.

¹³⁴ Лысенко В.Г. Опыт введения в буддизм: Ранняя буддийская философия. М.: Наука, 1994. С.37.

¹³⁵ Более подробно эта идея проанализирована во втором параграфе Главы 1 настоящего исследования.

генератор – это не изолированный текст, а текст в контексте, текст во взаимодействии с семиотической средой»¹³⁶.

Приведя три основных характеристики буддийского текста нельзя не упомянуть о концепциях семиотической среды или семиотической ситуации, которые были сформулированы А.М. Пятигорским совместно с коллегами по школе, параллельно с его работой над пониманием буддийских текстов. Напомним, что, по мнению А.М. Пятигорского, текст рассматривается в рамках семиотической ситуации, а семиотическая ситуация возникает тогда, когда появляется так называемая позиция внешнего наблюдателя.

В общей схеме интерпретации текста А.М. Пятигорский предлагает следующую его характеристику:

- конкретный текст порожден другим конкретным текстом;
- текст – намерение быть посланным и принятым (текст как сигнал);
- текст – то, что существует в восприятии и понимании тех, кто принял его. Так, у текста есть способность порождать другие тексты¹³⁷.

Так или иначе, мы видим исходную типологическую схожесть в том, какую трактовку А.М. Пятигорский предложил для непосредственного понимания буддийских текстов, и как он представляет общую характеристику текста, где изначальный отдельно взятый текст есть условие диалогической репрезентации иного создаваемого текста. Текст как разновидность сигнала, в котором присутствует как условие для передачи значения, так и условие принятия информации. В качестве итога можно отметить, что аккумуляция и оформление текста происходит в полях значения семиотической среды, а затем, с применением имеющегося инструментария, происходит раскрытие информации, которая несет в себе конкретная культура.

¹³⁶ Лотман Ю.М. Чему учатся люди? Статьи и заметки. М.: Центр книги Рудомино, 2010. С.81.

¹³⁷ См.: Пятигорский А.М. Мифологические размышления. Лекции по феноменологии мифа. М.: Языки русской культуры, 1996. С. 56–59.

Однако, при попытке обобщить различные подходы к определению значения текста, предложенного А.М. Пятигорским, возникает некоторая неопределенность в том, как именно философ рассматривал понятие текста. «Если все есть текст, о чем тут говорить?»¹³⁸. Такое тенденциозное высказывание философа приводится В.Г. Лысенко в послесловии к сборнику публикаций А.М. Пятигорского «Избранные статьи по индологии и буддологии. 1960-1970-е годы» с ссылкой на воспоминания Л.Н. Пятигорской. По мнению В.Г. Лысенко – это высказывание и охарактеризовало его отношение «...к семиотической идее Лотмана о тексте как основе всего...»¹³⁹.

Нам же представляется, что такой подход в определении значения текста разделялся философом не всегда, а был сформирован А.М. Пятигорским в период его активного участия в семиотической школе 1960 – 1970 гг. совместно с другими учеными. В то же время А.М. Пятигорский исходил из генезиса собственных взглядов, которые в процессе трансформации изменяли и акцент в рассмотрении той или иной проблематики. «В самом конце 60-х я стал работать с Мерабом Мамардашвили над проблемой сознания и, ко времени моего отъезда из Советского Союза, стал все больше и больше заниматься философией (своей собственной, я имею ввиду) и все меньше и меньше семиотикой и методологией»¹⁴⁰. Подобная точка зрения, представленная в виде ретроспективы, отображает отношение изменения интересов философа, но, в то же время и объясняет, что заставило А.М. Пятигорского в статье «Из монолога об изучении религии» упомянуть, о периоде Московско-тартуской семиотической школы как о времени «...безраздельного господства

¹³⁸ Пятигорский А.М. Избранные статьи по индологии и буддологии: 1960–1970-е годы / Отв. ред. Л.Н. Пятигорская; сост. В.Г. Лысенко. М.: РГГУ, 2018 С.348.

¹³⁹ Там же.

¹⁴⁰ Пятигорский А.М. Комментарий к избранной автобиографии // Пятигорский А.М. Избранные труды. М.: Школа «Языки рус. культуры», 1996. С. 159.

методологической иллюзии»¹⁴¹. Так, применяя методы структурной и семиотической методологии, автор, по его словам, оказывался во власти исследуемого объекта, который так и не стал собственно предметом исследования. Можно предположить, что семиотическая ситуация владела философскими идеями А.М. Пятигорского, а не философ семиотической ситуацией. Подобная мысль была высказана А.М. Пятигорским в статье «Заметки из 90-х о семиотике 60-х годов» с тем лишь замечанием, что в ней философ подходил к культуре как к «универсальному объекту семиотики»¹⁴².

Однако, на наш взгляд, смена мышления в отношении понимания текста была предпринята А.М. Пятигорским в совместной работе с известным философом и индологом Д.Б. Зильберманом, итоги которой философ изложил в статье «О философской работе Зильбермана (Первое краткое введение)». Статья была написана А.М. Пятигорским незадолго до эмиграции, и в ней он, размышляя об универсальной природе текста и его восприятию в философии, взаимодействии с культурной средой, упомянул, что «его абсолютность обнаруживается только при одном подходе – методологическом»¹⁴³, и что: «Дело методолога – ...показывать модус употребления текста»¹⁴⁴.

Предложенная методологическая задача формулировалась следующим образом: обнаружение, вынесение текста из мышления с последующим его рассмотрением в качестве культуры и самостоятельной системы знания. Именно эта экстраполяция и предполагала некоторую универсальность, поэтому в задачи методологии входило именно наблюдение и рассмотрение

¹⁴¹ Пятигорский А.М. Из монолога об изучении религии. Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. С. 1.

¹⁴² Пятигорский А.М. Заметки из 90-х о семиотике 60-х годов // Пятигорский А.М. Избранные труды. М.: Школа «Языки рус. культуры», 1996. С.55.

¹⁴³ Пятигорский А.М. О философской работе Зильбермана // Пятигорский А.М. Избранные труды. М.: Школа «Языки рус. культуры», 1996. С. 167.

¹⁴⁴ Там же.

«...того, что происходит с текстами»¹⁴⁵. В комментируемой А.М. Пятигорским статье¹⁴⁶ Д.Б. Зильберман сделал очень верное замечание, что «ни культура, ни поведение, ни деятельность ... не текст. Но с другой стороны, коль скоро они не суть только континуумы, а, напротив, как-то расчленены, то их вы - и рас - члененность есть текстура, то есть они могут быть как текст, не являясь текстом по сути»¹⁴⁷. Другой вопрос состоит в том, что предложенная методология, в противовес семиотике, не просто не рассматривает что-то как «не-текст», но напротив, предполагает некое условие, в котором, наблюдаемый объект мог состояться в качестве текста. «Была потенция текста, было понимание необходимости его реализации, т.е. текстура»¹⁴⁸.

В дальнейшем же вектор философствования А.М. Пятигорского, под безусловным влиянием совместной работы с М.К. Мамардашвили, стал смещаться в сторону «своей собственной» философии. На место семиотического и текстового универсализма приходит дескриптивный метод философской феноменологии, так называемый «отход от психологизма» в понимании Э. Гуссерля¹⁴⁹. Итогом стало рождение уникальной в своем роде «обсервационной философии»¹⁵⁰, в которой сама наблюдаемость и возможность наблюдения стала, по мнению А.М. Пятигорского, непреложным условием для возможности иллюминирования объекта наблюдения той или иной философии. И текстовое пространство буддийской философии – это условие ее наблюдаемости, а значит и условие проницаемости для философского анализа.

¹⁴⁵ Д.Б. Зильберман. Приближающие рассуждения между тремя лицами о модальной методологии и сумме метафизик // Пятигорский А.М. Избранные труды. М.: Школа «Языки рус. культуры», 1996. С.171.

¹⁴⁶ Там же. С. 173–196.

¹⁴⁷ Там же. С.189.

¹⁴⁸ Там же. С. 172.

¹⁴⁹ См.: Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. М.: Аст Харвест, 2000. 752 с.

¹⁵⁰ Концепция «обсервационной философии» рассмотрена в третьем параграфе Главы 2.

Отдельно следует обратить внимание и на релятивистский принцип, получивший широкое распространение в истории философии и философии XX в., который в том числе оказался и во внимании и А.М. Пятигорского. А.М. Пятигорский, применяя его по отношению к буддийской философии, обозначил последнюю как «философию универсального релятивизма»¹⁵¹ или философию, наделенную «буддийским духом релятивизма»¹⁵².

К тому моменту дискурсу релятивистского принципа в коммуникативно-семиотических системах и определения роли и значения знака как основополагающей символической (культурной) единицы текста были посвящены многие работы как уже обозначенных авторов (Р. Барт, Ж. Лиотар), так и представителей философии так называемого постпозитивизма (П. Фейерабенд, К. Хюбнер, Р. Рорти, И. Лакатос). Оригинальность релятивистской предпосылки, предложенной А.М. Пятигорским в отношении буддийской философии, заключалась в том, «что всякое положение буддизма или всякий постулат буддийской философии будет иметь конкретный смысл, будучи рассматриваемым на конкретном уровне»¹⁵³. На уровне конкретного текста или совокупности текстов буддийская философия у А.М. Пятигорского рассматривается в качестве открытой системы, что «задает условие ее релятивизации»¹⁵⁴. Также «буддийский философ, не может считать с в о ю (то есть буддийскую) философию единственно правильной, или даже самой правильной в о о б щ е»¹⁵⁵.

¹⁵¹ Пятигорский А.М. Четыре лекции по философии буддизма. Москва, 1 – 15 октября 2006 г. (План лекций). Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. С.2.

¹⁵² Пятигорский А.М. Избранные статьи по индологии и буддологии: 1960 – 1970-е годы / Отв. ред. Л.Н. Пятигорская; сост. В.Г. Лысенко. М.: РГГУ, 2018. С.319.

¹⁵³ Пятигорский А. М. О. О. Розенберг и проблема языка описания в буддологии // Уч. зап. Тартуского гос. ун-та. Труды по знаковым системам. Вып. 5. 1971. С. 432.

¹⁵⁴ Пятигорский А.М. Буддийская философия мысли. Очерки интерпретации. Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. С.26.

¹⁵⁵ Пятигорский А. М. О. О. Розенберг и проблема языка описания в буддологии // Уч. зап. Тартуского гос. ун-та. Труды по знаковым системам. Вып. 5. 1971. С. 427.

О чем это говорит? Мы полагаем, что А.М. Пятигорский соотносит релятивистскую позицию с концепцией «арьямарга», которая, так или иначе, отсылает к Четвертой благородной истине буддийского учения. В ней утверждается, точнее, постулируется само существование пути, реализуемого благодаря праджня и упая (*санскр.* «праджня» – «мудрость или прозрение или даже способность распознавать дхармы»¹⁵⁶ и «упая» – метод, средство, получившее распространение для достижения просветления в буддизме Махаяны) для достижения конечного и абсолютного с точки зрения буддийской сотериологии состояния сознания. Однако не рассматривается сам выбор подобного пути, его траектория. Нельзя не отметить, что релятивизм выступает в качестве эпистемологического модуса в буддизме, является его *axis mundi*. Это постоянный запрос на истинность знания (Будда неоднократно предлагал своим ученикам проверить истинность его высказываний) и одновременно вызов догматизму господствующих мыслей брахманистского общества (с исторической точки зрения), которые, будучи непостижимыми ни умозрительно, ни эмпирически, должны были быть преодолены буддийским учением.

Также Будда сообщал ученикам свое учение по-разному или даже различные версии своего учения, а может быть, и другое учение, при условии, что оно было передано самим учителем. Неслучайно Будда на некоторые вопросы отвечал так называемым «арийским молчанием», что, по мнению философа Г.С. Померанца, имело принципиальное значение: «...в буддизме чрезвычайно важную роль играет то, что не высказано, «благородное молчание» Будды, его отказ отвечать на вопросы...»¹⁵⁷. Так называемые «безответные вопросы» (*санскр.* «авьякрита»), сама трактовка которых считается агностицистской и скептицистской, дополняют степень релятивизации,

¹⁵⁶ Торчинов Е. А. Буддизм: Карманный словарь. СПб.: Амфора, 2002. С.120.

¹⁵⁷ Померанц Г. С. Выход из транса: сб. ст. М.: Юрист, 1995. С. 390.

предполагающей, что выход на новый уровень знания и само познание в целом постоянно сопровождается проверкой этого знания, в процессе которой устраняется весь субъективизм, промежуточное понимание, существующее как неведение (*санскр.* «авидья»), изначальная омраченность сознания. Опять-таки, упая каушалья (*санскр.* «искусные средства») давались в учении в различных своих трактовках, в соотношении с той степенью готовности последователей, которая бы позволяла им воспринять учение Будды. Такой теоретический плюрализм в проработанности способов постижения учения отмечался А.М. Пятигорским следующим образом: «Буддизм – это не монизм *par excellence*. И это, вероятно, обусловлено тем фактом, что он стал теорией на очень ранней стадии своего исторического развития. Или даже, что практически не было времени, когда он не был теорией»¹⁵⁸.

Упомянув релятивизм необходимо сделать одну ремарку связанную с рассмотрением концепции релятивизма в свете буддийской философии, а точнее расставить акценты между разграничением понятий в связи с сформировавшимся в современной философии подходам к релятивизму как к проблеме интерпретации и достижения рациональности в познании. «Принцип множественности понимания» у А.М. Пятигорского заключается в том, что наиболее значимая терминология, существующая в буддийской традиции, может одновременно иметь несколько значений¹⁵⁹. А.М. Пятигорский неоднократно указывал, что буддийская философия сформировала релятивистский подход в своем отношении к проблеме мышления о знании. Это, безусловно, может быть соотносимо с принятой в современной философии концепцией эпистемологического релятивизма, под которым сейчас понимается «отрицание существования истины как чего-то независимого от того или иного

¹⁵⁸ Пятигорский А.М. Буддийская философия мысли. Очерки интерпретации. Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. С. 22.

¹⁵⁹ Пятигорский А. М. О. О. Розенберг и проблема языка описания в буддологии // Уч. зап. Тартуского гос. ун-та. Труды по знаковым системам. Вып. 5. 1971. С. 435.

концептуального (языкового) каркаса, отрицание общезначимых стандартов рациональности, самого существования реальности, как независимой от определённой понятийной конструкции. Это конструктивистская позиция: мир строится самим познающим, и он может строиться по-разному»¹⁶⁰. Хотя следует сделать оговорку, что данное положение применимо не для всех существующих буддийских школ.

В тоже время, рассматривая отдельные категории буддийской философии не только в сфере отношения друг к другу, но и к системе культуры, в которой они функционируют, релятивистский принцип будет представлять собой один из случаев плюрализма. Н.М. Смирнова считает, что плюрализм это более общее, «родовое» понятие по отношению к релятивизму¹⁶¹.

Релятивизация же непосредственно конкретного буддийского текста в интерпретации А.М. Пятигорского, ко всему прочему, имела универсальный характер и была направлена, в первую очередь, на его мыслительное содержание, что в корне отличается от подхода, принятого в религиоведческих дисциплинах, в которых буддийский текст рассматривался как «священный». Согласно принципу множественности интерпретаций, установление достоверных суждений об истинности мира «как он есть», «как он непосредственно дан» пока еще недоступно индивиду из-за его ограниченных познавательных возможностей (*санскр.* «авидья»). Постигающему философию буддизма на ранней стадии лишь частично дан истинный смысл, ввиду неполноты своего знания своей погруженности в психологические реакции и их доминанту в сознании. Нагарджуна говорил следующим образом: «Есть две истины, от которых зависит учение Будды о Дхарме: одна эмпирическая

¹⁶⁰ Лекторский В.А. Релятивизм и плюрализм в современной культуре // Релятивизм как болезнь современной философии / Отв. ред. В.А. Лекторский. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2015. С. 3.

¹⁶¹ Смирнова Н.М. Концептуальные проекции релятивизма: когнитивный анализ // Релятивизм как болезнь современной философии. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2015. С. 61–75.

(санскр. «самврити-сатья»), предназначенная для обыкновенных людей, и другая трансцендентная (санскр. «парамаратха-сатья») истина. Тот, кто не знает разницы между этими двумя истинами, не может понять глубокой тайны учения Будды»¹⁶². Подобным образом Э. Гуссерль в «Логических исследованиях» рассматривал релятивизм в соотнесении со скептицизмом и психологизмом. Такой подход можно было бы обозначить как прагматический релятивизм, утверждающий принцип равноправия и сосуществования философских концепций буддизма в их индивидуальной применимости и соотносимости между собой. Что также является необходимым для определения «маршрута понимания», кому именно и каким путем следует идти по «пути», осваивая буддийское учение. На сегодняшний день данный метод прослеживается на ступенях тантрического посвящения в буддизме Варджаяны, где каждый ученик допускается к изучению определенных текстов или практик только после того, как будет к этому готов. Тем не менее, во взыскательном прочтении у А.М. Пятигорского эта установка выражена следующими словами: «с точки зрения буддизма, не только буддийская, но и всякая философия есть вещь, которой одним людям следует заниматься, а другим – безусловно не следует ни в коем случае»¹⁶³.

Итак, предложенная А.М. Пятигорским система координат буддийской философии – это рассмотрение буддизма в качестве открытой теоретической системы. Несмотря на то, что автор указывал, что «буддийский мир очень слабо внутренне дифференцирован и нечетко и разнообразно структурирован»¹⁶⁴, буддийская философия может быть структурно-ориентированной, по предложению А.М. Пятигорского, «по уровням», причем как по горизонтали,

¹⁶² Madhyamika-sastra, chapter 24, karika 8–9. Rhys Davids, Buddhist Psychology, t. III; Suzuki, Outlines of Mahayana Buddhism, Lauzac and C°, 444 P.

¹⁶³ Пятигорский А.М. О.О. Розенберг и проблема языка описания в буддологии // Уч. зап. Тартуского гос. ун-та. Труды по знаковым системам. Вып. 5. 1971. С. 427.

¹⁶⁴ Пятигорский А.М. Введение в изучение буддийской философии (девятнадцать семинаров). М.: Новое литературное обозрение, 2007. С.22.

так и по вертикали. И в этом заключается специфика историко-диахронического и феноменологического подхода А.М. Пятигорского, который в течение своей жизни апробировал различные модусы философствования в отношении изучаемых им предметов. Если мы обратимся к периоду Московско-тартуской семиотической школы, где А.М. Пятигорским делался упор на «психологическую философию» – это будет описание буддийской философии в качестве иерархии психических состояний, нежели системы выводимых друг из друга истин и понятий¹⁶⁵. Если же речь идет о тексте, то в вертикальной градации – это описание конкретных постулатов в конкретных текстах, со своими особыми коннотациями.

Примечательно, что даже при изложении основ буддийской философии А.М. Пятигорский сравнительно редко обращался к применению исторического метода¹⁶⁶, что в полной мере согласуется с характерной чертой всех индийских философских систем и их отношения к идее истории¹⁶⁷. Безграничность, вневременность космогонии, Вселенной практически нивелируют значение отдельно взятых цивилизаций, исторических эпох. События, которые были в прошлом, случаются и в грядущем, находясь в вечном вращении колеса времени. Потому все новое, собственно говоря, и не считалось таковым, а представляло собой различные трактовки неизменной традиции, что во многом отразилось в рецепции этого представления и в буддийской философии, а также разделялось и А.М. Пятигорским.

Обозначая же свою позицию в качестве историко-философской, А.М. Пятигорский в свете изучения им буддийской философии уточнял, что с позиции внешнего наблюдателя, его мышление о буддийской философии будет

¹⁶⁵ Например, дхьяна. См.: Пятигорский А.М. О психологическом содержании учения раннего буддизма. Ученые записки Тартуского Государственного Университета, «Труды по востоковедению I», Выпуск 201, Тарту, 1968. С. 210.

¹⁶⁶ Использование А.М. Пятигорским данного метода определено на основании анализа построения материалов его лекционных курсов.

¹⁶⁷ См.: Элиаде М. Космос и история: Избранные работы. М.: Прогресс, 1987. 312 с.

иметь строго феноменологический характер, в котором оно существует в пространстве текстов, создавая так называемый текстовый дискурс. Поэтому и акцент в понимании буддизма А.М. Пятигорским расставлен следующим образом: «от текста к идее, от идеи к тексту»¹⁶⁸. Важно отметить, что для А.М. Пятигорского буддийская философия экспонировалась не объектом мышления философа, а мышлением о буддийской философии, как одним из возможных случаев (экспонирование в самом общем смысле означало, что если что-либо не может быть высказано, то может быть показано). Выбирая в качестве объекта изучения свое мышление о буддийской философии А.М. Пятигорский демонстрирует, как эта философия формируется в мышлении с помощью терминологической апперцепции специализированных буддийских терминов в сознании изучающего. Поэтому единое описание буддийской философии не строилось по принципу изложения Четырех благородных истин, Восьмеричного пути, истории зарождения сангхи и архатства, а представляло попытку реконструкции мышления о мышлении о буддийской философии в ее специфически терминологическом закреплении.

Более того, говоря о методологической неизбежности наличия своей собственной философии при изучении философии буддизма, мы допустим предположение, что именно собственные философские взгляды А.М. Пятигорского, апробированные в процессе работы с буддийскими текстами, благодаря использованию им языка описания и терминологического аппарата западноевропейской культуры стали собственно «буддистической философией» А.М. Пятигорского.

В этом и заключается как дополнительный уровень собственного мышления А.М. Пятигорского в контексте философии буддизма, так и оригинальность построения буддийской философии в его трудах в качестве

¹⁶⁸ Пятигорский А.М. Пять лекций по буддийской философии. Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. С.1.

открытой и релятивистской теоретической системы. Субъективность подобного подхода в истории философии исключалась многими мыслителями, начиная от И.Канта до Л. Витгенштейна, но подобные философские апробации имели место в философской феноменологии (так называемая феноменологическая «черта чуждости» буддийской философии – «текст», а не «идея», как единица философствования¹⁶⁹). Однако буддизм представлен и как система, и как совокупность самостоятельных аксиом, которые не выводятся одна из другой, что продолжает создавать определенные трудности для верного и целостного понимания. А.М. Пятигорскому же удалось создать комплексное описание не только буддизма, но и в его канве воплотить свою собственную философскую линию. Так, если буддизм был одним из случаев сознания, а мышление о нем другим случаем сознания, то, в таком случае мышление о буддизме, возможно, стало для философа мышлением о своем сознании.

Подводя предварительный итог, отметим, что А.М. Пятигорским изначально критиковалась попытка описания буддизма в виде законченной, закрытой и интегральной системы, или попытка представить буддизм в модели и произвести его реконструкцию. По мнению философа, подобные методы описывали буддизм в той форме, в которой он виделся современным ученым, использовавшим сравнительно-исторический подход. Тогда как буддийская философия мысли в понимании А.М. Пятигорского представляется нам опытом совокупного и единовременного (синхронного) и синтетического понимания исторической и собственной философии, как культурологическая рефлексия, в которой концептуализируется текст, диалогичный и репрезентативный, лежащий в основе мышления, мышления в дхармах, о чем пойдет речь в следующем параграфе.

¹⁶⁹ См. Пятигорский А.М. Лекции по буддийской философии. Лекция I [Текст лекции] // Источник: Центр гуманитарных технологий. URL: <https://gtmarket.ru/library/articles/2202> (дата обращения: 01.09.2018).

1.3. А.М. Пятигорский: дхарма – текст и «единица буддийской философии».

Опыт нарративного анализа

Разрабатывая междисциплинарный подход в рассмотрении буддийской философии как «текста», а не «идеи» А.М. Пятигорский в ряде публикаций, вышедших в 1960 – 1970-х гг. указывал, что основным и исходным «словом» буддийской философии является понятие «дхарма». Рассмотрение дхармы в виде текста и единицы буддийской философии¹⁷⁰ вполне представляется возможным по причине того, что дхармы или теория дхарм представляют из себя ядро и основу «всякой и всей буддийской философии»¹⁷¹. А всякий уровень буддийской философии в понимании А.М. Пятигорским, предполагает параллельно и рассмотрение мышления философствующего, которое описано в качестве дхарм.

«Дхарма (skr. «dharma») в «Махабхарате» – это вольный санскритский перевод русского слова «смысл» (engl. «sense», germ. «Sinn»))» – делает А.М. Пятигорский заметку в своем блокноте, найденном в личном собрании рукописей Л.Н. Пятигорской. Этот небольшой тезис позволяет определить отправную точку в широчайшем дискурсе, который был развернут в его работах касательно определения дхармы. В свете рассмотрения буддийской философии в функционально-методологической канве «культура-текст» мы акцентируем внимание на то, что в сборниках «Труды по знаковым системам» А.М. Пятигорский и в дальнейшем Л.Э. Мясиль, последовательно воплощая в жизнь семиотические разработки религиозно-философских понятий буддизма, приходят к двум основным выводам. Во-первых, «несмотря на упорный труд нескольких поколений исследователей значение этого термина как единого

¹⁷⁰ Пятигорский А.М. Пять лекций по буддийской философии. Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. С. 8.

¹⁷¹ Пятигорский А. М. О. О. Розенберг и проблема языка описания в буддологии // Уч. зап. Тартуского гос. ун-та. Труды по знаковым системам. Вып. 5. 1971. С. 427.

понятия до сих пор не раскрыто»¹⁷² ввиду того, что дхарма, будучи основополагающим понятием буддийской философии, настолько полисеманлично, что позволяет классифицировать его в различной вариативности значений. Во-вторых, А.М. Пятигорский и Л.Э. Мялль постулируют понятие «дхармы» как текста, который описывает дхарму или является текстом о дхарме: «...дхармы постоянно «выполняют» двойную работу: с одной стороны, они индуцируют содержание текста, а с другой – являются факторами порождения текста»¹⁷³. Таким образом, философы приходят к определению понятия дхармы как текста и даже «текстопорождающего механизма»¹⁷⁴, все значения которого так или иначе в это понятие вкладываются.

Однако в попытке найти и дать наиболее точное определение понятия «дхарма» в своих работах, философ высказывает следующую мысль: «определение дхарме дать нельзя»¹⁷⁵, поскольку дхарма, как указывает А.М. Пятигорский, «является объектом – уникальным, хотя и не наблюдаемым»¹⁷⁶, что говорит о невозможности дать используемому понятию общие и существенные признаки, а также установить его объем и содержание.

Как итог философской экзегезы понятия «дхарма» можно выделить три основные дефиниции, данные А.М. Пятигорским:

¹⁷² Мялль Л. Дхарма – текст и текстопорождающий механизм // Уч. зап. Тартуского государственного ун-та. Вып. 754. Труды по знаковым системам. Вып. 21. Тарту, 1987. С. 22.

¹⁷³ Пятигорский А. М. Непрерываемый разговор. СПб.: Азбука–классика, 2004. 432 с. URL: <http://yanko.lib.ru/books/philosoph/pyatigorskiy.pdf> (дата обращения: 11.05.2015)

¹⁷⁴ См.: Мялль Л. Дхарма – текст и текстопорождающий механизм // Уч. зап. Тартуского государственного ун-та. Вып. 754. Труды по знаковым системам. Вып. 21. Тарту, 1987. С. 22–26.

¹⁷⁵ Пятигорский А.М. Древне-индийская философия. Древне-индийское понимание знания. Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. С. 78.

¹⁷⁶ Там же.

– «Дхарма – любой факт психического существования: ментальный, рефлексивный и т.д. и даже предмет, вещь, которая является как определенная конфигурация дхарм»¹⁷⁷;

– «...дхарма – это любой мыслимый феномен, любой факт, любое событие и любое мышление, любое сознание какого бы то ни было факта или события...»¹⁷⁸;

– дхармы «...ментально, мыслительно, то есть являются либо тем, о чем мыслят, либо мышлением, либо мыслящим»¹⁷⁹.

Действительно, на протяжении XIX – XX вв. целый ряд буддологов либо предложили различную вариативность в определении и интерпретации понятия дхарма, либо оставили за рамками своих исследований строгую детерминацию, определив дхарму в качестве некой универсальной философской категории. Тем не менее, в целях раскрытия буддизма в качестве систематизированного философского учения наиболее уместным будет констатация опыта описания дхармы в буддийской философии О.О. Розенберга. Он указывает, что дхарма – это: «1) качество, атрибут, предмет; 2) субстанциональный носитель, трансцендентный субстрат единичного элемента сознательной жизни; 3) элемент, то есть составной элемент сознательной жизни; 4) нирвана, то есть дхарма, объект учения Будды; 5) абсолютное, истинно-реальное и. т.п.; 6) учение, религия Будды; 7) вещь, предмет, объект, явление»¹⁸⁰.

Помимо перечисленной совокупности значений, применимых к понятию «дхарма», а также ввиду семантической и этимологической «непереводимости» на европейские языки (*санскр.* dharma от санскритского корня «дхр» – «поддерживать, передавать, быть носителем») является важным и то

¹⁷⁷ Пятигорский А.М. Древне-индийская философия. Древне-индийское понимание знания. Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. С. 79.

¹⁷⁸ Пятигорский А.М. Общее введение. Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. С. 14.

¹⁷⁹ Там же. С. 15.

¹⁸⁰ Розенберг О.О. Труды по буддизму. М.: Наука Главная редакция восточной литературы, 1991. С. 99.

обстоятельство, что в различных языках оно закрепилось со своими особенными коннотациями. Например, в китайском языке, довлеющим значением слова «дхарма» будет являться слово «порядок», в то время как в тибетском языке делается акцент на слово *chos* (тиб. шос), переводимое как «религия».

Для нас же представляется важным, что понятие дхарма, используемое А.М. Пятигорским в качестве текста и механизма, его порождающего, есть некий процесс установления коммуникации между сознанием индивида и им осознаваемым, поскольку восприятие окружающей действительности – есть содержание сознания, и то, что и как этим сознанием переживается. По сути, таким образом была представлена теория дхарм в качестве парадигмы буддийского учения, предложенной О.О. Розенбергом. В дальнейшем, А.М. Пятигорский, при обосновании своей философской концепции и представления о дхарме, исходил из указанных интуиций своего предшественника.

Следует отметить, что в рамках религиоведческих дисциплин само учение, традиция и слова Будды тоже входят в семантическое поле понятия дхармы. Однако в этом случае интерпретации понятия и его герменевтические свойства будут являться вторичными ввиду множественности понимания дхармы, поскольку текст в процессе восприятия становится путем для его дальнейшей репрезентации. Важно, что механизм репрезентации представляет собой длящееся явление, некий континуум: сантана¹⁸¹ (*санскр.* протяженность сознания, поток элементов). Данное понятие использовалось буддийскими мыслителями (в том числе и в корпусе литературы Абхидхармы), для

¹⁸¹ О.О. Розенберг дает следующее определение: «"Сантана", континуум или "цепь", цепь мгновенных комбинаций дхарм». См. Розенберг О.О. Труды по буддизму. М.: Наука Главная редакция восточной литературы, 1991. URL: <https://hghltd.yandex.net/yandbtm?fmode=inject&url=http%3A%2F%2Fpsylib.org.ua%2Fbooks%2Ffrozeo02%2Ftxt16.htm&tld=ru&lang=ru&la=1530008960&tm=1530799716&text=%D1%81%D0%B0%D0%BD%D1%82%D0%B0%D0%BD%D0%B0%20%D0%B2%20%D0%B1%D1%83%D0%B4%D0%B4%D0%B8%D0%B7%D0%BC%D0%B5&l10n=ru&mime=html&sign=783917e6a5aad689df2f18b90ce98cbd&keyno=0> (дата обращения: 11.05.2015)

рассмотрения сознания человека как цепочки бесконечно малых дискретных элементов «вспышек» сознания. В концепции сантаны производится описание не человека, живущего в мире и во временной протяженности, а то, как сознание человека переживает этот мир во времени. Это и образует поток дхарм, между которыми остается причинно-следственная связь. Дхармы, сменяя друг друга, создают преемственность, непрерывное течение, каузальность в сознании, представление о реальности наличного мира. И здесь нельзя не согласиться с А. М. Пятигорским и М.К. Мамардашвили, которые указывали, что: «Текст в нашем понимании применительно к метатеории сознания – это некоторая длительность содержания, ориентированная на некоторое «состояние сознания»¹⁸².

В предложенной трактовке А.М. Пятигорского нас в первую очередь интересует рассмотрение дхармы в качестве феномена, имеющего временную протяженность. Его темпоральность определяется исходя из прагматики основной сотериологической задачи, которую решает буддизм как религиозно-философская система. Таковой является стремление практикующего индивида к приведению дхарм к состоянию затухания и успокоения. Кроме этого, согласно Четвертой благородной истине, которая провозглашает дискурсивное свойство пути (т.е. не только характеристики последовательного перехода от одного дискретного шага к другому, но и движение от одной точки до другой) задачей субъекта является реализация самого процесса, важно само состояние нахождения в пути. Подобным же образом А.М. Пятигорский, описывая язык религии, отметил, «что текст может выступать в роли онтологемы, как инструмента передачи традиции во времени, как продленное во времени

¹⁸² Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Символ и сознание. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. С. 36.

свидетельство»¹⁸³, что и является принципиальным вопросом при рассмотрении значения термина «дхарма» при его некой протяжённости во времени.

Итак, попробуем ответить на вопрос, каким образом дхарма, как самостоятельная категория буддийской философии, имеющая множественность семантических инвариантов, раскрывает свое содержание в качестве базисного постулата в понимании буддийской философской мысли А.М. Пятигорским.

Прежде всего, необходимо еще раз уточнить, что под философией буддизма или буддийским учением принято понимать учение, которое непосредственно связано с Буддой, и определено как конкретный религиозно-философский материал. Это учение, воспринимаемое как объект знания ввиду своей фактической несводимости к единой философии, поскольку оно существовало в различных культурах и в рамках различных традиций, которые, по предложению А.М. Пятигорского, мы рассматриваем с позиции «универсального релятивизма». Присваивая самостоятельные определения дхарме, мы уже придаем параметричность этому понятию, потому что, во-первых, говорим о дхармах буддийских, а, во-вторых, все субъекты буддийского учения, использующие слово дхарма или понятие и повествование с ним связанное, оставляют в ней свой функциональный маркер. Что и воплотилось, с точки зрения буддийской историографии, в процедуре текстопорождения или постоянного комментирования уже существующих текстов.

Дхарма, выступая в качестве религиозно-философского понятия и самостоятельной категории буддийской культуры, есть та универсальная основа, которая образует картину, модель мира, конституирует мировоззрение. Дхарма, как способ описания окружающей действительности, изобразительное

¹⁸³ Пятигорский А.М. Заметки из 90-х о семиотике 60-х годов // Пятигорский А.М. Избранные труды. М.: Школа «Языки русской литературы», 1996. С.51.

средство трансцендентного опыта буддизма, который не представляется возможным без практического освоения (путем достижения йогического состояния сознания) – это наиболее соответствующее отражение состояния сознания. Дхарма в понимании философа – есть способ обозначения смыслов элементов окружающего мира, поскольку значение самого слова выступает условным ввиду принципиальной невозможности описания данного феномена иным способом, кроме как символического. Поэтому А.М. Пятигорский охарактеризовал дхарму как основной «специальный (или – технический) термин буддизма»¹⁸⁴.

Но, существуя как текст, дхарма представляется и постоянной репрезентацией текста. При этом акцент ставится на принципиальной невозможности его однозначной и единственной экзегезы и формируется как принцип множественности понимания и способов познания. Сущность текста имеет опосредованное отношение к отображаемой реальности, будучи номинальной и принадлежащей только языку описания. И в то же время задает ей исходную точку отсчета, поскольку полагается, что, несмотря на условность континуума,¹⁸⁵ в котором существуют дхармы, дхарма есть явление, длящееся по отношению к самому себе, а не по отношению к континууму в целом. Это связано с тем, что в буддизме вопрос о реальности внешнего мира ставился вне гносеологической проблематики и не являлся приоритетным для буддийской метафизики. Таким образом, А.М. Пятигорский говорит о том, что дхарма,

¹⁸⁴ Пятигорский А.М. О психологическом содержании учения раннего буддизма. Ученые записки Тартуского Государственного Университета, «Труды по востоковедению I», Выпуск 201, Тарту, 1968. С. 175.

¹⁸⁵ В философии Абхидхармы представление о времени не рассматривается отдельно от сознания.

являясь текстом, языком описания «...играет роль нулевого дескриптора, поскольку все, что объясняется, есть дхарма»¹⁸⁶.

В книге «Ранний буддизм и философия индуизма по ранним тибетским источникам» востоковед Кузнецов Б.И., основываясь на собственных переводах различных сутр Махаяны, сопоставляя и сравнивая их с высказываниями наиболее известных буддийских учителей, таких как Нагарджуна и Цзонкапа, Еще Гьялцен, приходит к выводу, что дхармы есть образы, знаки внешнего мира, которые, отражаясь в сознании человека, становятся словами или понятиями и идеями.

Тем не менее, несмотря на различие в самих дхармах и деление их по классификации Абхидхармы на благие, неблагие и неопределенные,¹⁸⁷ дхармы, по существу, редуцируются одна к другой, представляя единое целое. «Из сутры: «Все дхармы похожи на знаки, и далее: знайте об одинаковости (подобии) всех дхарм»¹⁸⁸. Однако само по себе слово «дхарма», а также термины, обозначающие дхармы, не представляют собой семантического единства, поскольку, как и всякий объект буддийской философии, понятие «дхарма» при его использовании приобретает определённое параметрическое значение.

При этом следует отметить, что такое значение понятия «дхарма» выражено в эпистемологическом виде. Так опыт индивида, постигающего учение о дхармах, становится последовательностью упорядоченных значений, которые представляют собой не непосредственное отражение познаваемого, а функцию текста, фиксирующего смысловые коннотации в сознании.

¹⁸⁶ Пятигорский А.М. Замечания о структуре текста Дхаммасангани I. Ученые записки Тартуского государственного университета. Труды по знаковым системам IV.: Тарту, Тартуский государственный университет, 1969. С.170.

¹⁸⁷ Согласно тексту Абхидхармакоши. См.: Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел первый. Анализ по классам элементов / Пер. с санскрита, коммент. и историко-философское исследование В.И. Рудого. М.: «Наука», 1990. 318 с.

¹⁸⁸ Кузнецов Б.И. Ранний буддизм и философия индуизма по ранним тибетским источникам. СПб.: Евразия, 2002. С. 38.

Воспринимающее сознание индивида, к которому обращено буддийское учение, будет выражено исключительно в субъективном аспекте. Это связано с тем, что тексты, содержащие учение Будды, которое было кодифицировано его первыми последователями, проходят процесс постоянной репрезентации в пересказе другим учеником. Более того, являясь единым пространством текстов, учение, тем не менее, будет и для каждого отдельного последователя своим собственным нарративом, который включает в себя способы, посредством которых оно организует работу сознания, а именно перестраивает ее в процессе апперцепции и усвоения. Такую версию предлагает А.М. Пятигорский, говоря, что дхармы, как слова и мысленные образы – «представляют» собой объекты мысли и составляют свое собственное содержание, сами по себе не имея его»¹⁸⁹.

Не случайно философ предложил размышлять «о Дхарме как общей концепции, которая по своему характеру может быть сближена с некоторыми лингвистическими и психологическими концепциями нашего времени»¹⁹⁰.

Говоря о единице буддийской философии и мышлении в дхармах, А.М. Пятигорский сформулировал следующие синтетические определения: «универсальный деноминатор»¹⁹¹, «инструмент буддийского созерцания»¹⁹² и «универсальный предикат»¹⁹³. В последнем понятие «дхарма» является инструментом, модусом описания, который используется в том или ином буддийском тексте, где идет речь о том или ином объекте¹⁹⁴.

¹⁸⁹ Пятигорский А.М. О традиции, знании и понимании в буддийском контексте (подкомментарий на комментарий Ф.И. Щербатского)// Лотмановский сборник. Т. 2. М.: «О.Г.И.» Издательство РГГУ, 1997. С. 12.

¹⁹⁰ Пятигорский А.М. О психологическом содержании учения раннего буддизма. Ученые записки Тартуского Государственного Университета, «Труды по востоковедению I», Выпуск 201, Тарту, 1968. С.197.

¹⁹¹ Пятигорский А.М. Введение в изучение буддийской философии (девятнадцать семинаров). М.: Новое литературное обозрение, 2007.С. 89.

¹⁹² Там же.

¹⁹³ Там же.

¹⁹⁴ См.: Пятигорский А.М Краткое введение к рассказу о буддийской философии. Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. С.13.

В качестве опыта прочтения трактовки понятия «дхарма» в работах А.М. Пятигорского мы предлагаем актуализировать понятие нарратива, активно используемое в философии второй половины XX в., которое, по нашему мнению, может приблизить нас к пониманию буддийской теории дхарм самим философом.

Понятие нарратива, благодаря многообразию вкладываемых в него значений, для современных гуманитарных дисциплин стало междисциплинарным методологическим конструктором, областью знания на стыке философии, лингвистики и историографии. В сферу применения вошла и литературная критика, обратившаяся к риторике; методика прочтения текстов философией и исследования в области философии науки, а также смежные дисциплины, в том числе в области психологии. При этом, не ограничиваясь самим определением, нарратив активно репрезентуется в локусе собственной методологии, в виде нарративного анализа, нарративного метода и нарративизации (нарративность, как принцип организации текста). Для нас же наибольшей структурной схожестью представляется концепция, предложенная американским исследователем когнитивной психологии и когнитивной теории обучения Дж. Буннером, который рассматривал нарратив как форму дискурса, образующую нарративный модус мышления, и Т.Р. Сарбиным, определившим нарратив в качестве «метатеоретической парадигмы»¹⁹⁵.

Нарратив, согласно идее Дж. Бруннера, обладая особой повествовательной содержательностью и являясь модусом мышления, конструирует личность и «я». При этом, находясь в культурном пространстве, в пространстве текста нарратив конструирует личность и «я» в создаваемом повествовании. «Нарративными в подлинном смысле слова являются тексты, в

¹⁹⁵ См.: Кутковая Е.С. Нарратив в исследовании идентичности // Национальный психологический журнал. 2014. № 4(16). С. 23–33. и Сарбин Т.Р. Нарратив как базовая метафора для психологии. // Постнеклассическая психология. 2004. №1. С.6–28.

которых излагается некое изменение состояния»¹⁹⁶. Собственно, и классификация дхарм у Васубандху предполагало комментарий к учению Абхидхармы, позволяющее определить квалифицирующие признаки в описании тех или иных дхарм.

А.М. Пятигорский подчеркивал: «Дхармы являются по существу обозначениями того, что следует считать существующим или несуществующим, а также того, что считать долженствующим быть устраненным или культивируемым на том или ином уровне, т.е. относительно того или иного психологического состояния»¹⁹⁷. Те или иные психологические состояния являются одним из уровней описания буддийской философии и в Абхидхарме. Данные состояния описываются в качестве дхарм, которые индивид актуализирует в тот или иной временной отрезок, поэтому эти состояния вычленены, не раскрывают своего сущностного содержания. В действительности: «Дхарма не онтологизирует реальность в себе как в тексте, а может быть лишь только описана следующим образом «мыслится как то-то или мыслится как что-то как оно есть, то есть занимала определенную позицию, с которых возможны различные высказывания об одних и тех же объектах. Именно такая “дхармическая позиция” во многом несла методологические функции»¹⁹⁸. Схожую интерпретацию понимания нарратива в дискурсивной психологии предложили И. Брокмейер и Р. Харре, причем Е.С. Кутковая

¹⁹⁶ Знаков В.В. Тезаурусное и нарративное понимание событий как проблема психологии человеческого бытия /В.В. Знаков // Методология и история психологии. Т.5. № 3. 2010. С.105–119. URL: http://mhp-journal.ru/upload/2010_v5_n3/2010_v5_n3_07.pdf. (дата обращения: 11.05.2015)

¹⁹⁷ Пятигорский А.М. О психологическом содержании учения раннего буддизма. Ученые записки Тартуского Государственного Университета, «Труды по востоковедению I», Выпуск 201, Тарту, 1968. С. 198.

¹⁹⁸ Пятигорский А.М. Пять лекций по буддийской философии. Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. С.16.

указывала, «что авторы акцентируют внимание на необходимости избегать рассмотрения нарратива как онтологической сущности»¹⁹⁹.

При этом мы исходили из того, что наиболее близким к пониманию А.М. Пятигорского, «лингвистических и психологических концепций нашего времени»²⁰⁰ будет определение нарратива, данное Дж. Брунером: «Под нарративом понимается общепринятая и традиционно установленная лингвистическая структура или психологическое повествование, которые передаются в рамках определенной культуры, и их восприятие ограничивается лишь со стороны индивида, а точнее уровнем его коммуникативных особенностей и способностью воспринимать текст»²⁰¹.

Предложенные выше Дж. Брунером дескрипции заключаются в том, что нарратив в качестве интегрального, описательного и объяснительного принципа представляет собой путь к пониманию смысла, исходной инструкции по тому, как организовать свое мышление.

Однако, в толковании А.М. Пятигорского «дхарма здесь аннулирует себя как идею (содержание), как то, о чем идёт речь, абсолютно утверждая себя как само говорение об этом, то есть текст. Значит, можно ответить так слово “дхарма” означает текст о дхарме (как об учении или чем угодно). И в этом первом смысле дхарма как идея (в нашем смысле) – пуста»²⁰² и далее «...когда говорилось о дхарме как тексте, она могла быть тем или другим, или не тем и не

¹⁹⁹ См.: Кутковая Е.С. Сравнительный анализ дискурсивного и нарративного подходов к исследованию идентичности: дис. канд. наук: 19.00.05/ Кутковая Екатерина Сергеевна – М., 2016. 272 с.

²⁰⁰ Пятигорский А.М. О психологическом содержании учения раннего буддизма. Ученые записки Тартуского Государственного Университета, «Труды по востоковедению I», Выпуск 201, Тарту, 1968. С.197.

²⁰¹ Bruner Jerome. The narrative construction of reality. URL: <http://worldroom.tamu.edu/Workshops/Storytelling13/Articles/Bruner1991TheNarrativeConstructionofReality.pdf> (дата обращения: 14.11.2017).

²⁰² Пятигорский А.М. Лекции по буддийской философии. Лекция I [Текст лекции] // Источник: Центр гуманитарных технологий. URL: <https://gtmarket.ru/library/articles/2202> (дата обращения: 01.09.2018)

другим, или, наконец, ничем, то теперь речь идёт не о ней, а практически о чем угодно, в отношении к чему она будет универсальным предикатом»²⁰³.

Предложенная философом интерпретация понятия «дхарма» как общей концепции, а не отдельно взятых групп дхарм, рассматриваемых в традиционных буддийских текстах, на наш взгляд, позволяет ее сопоставить с более комплексным и составным понятием метанарратива, обладающим полисемантическими свойствами и признаками.

Поэтому мы считаем, что в сформулированных мыслителем дефинициях «дхармы» как концепции (концепция в приближенном к латинскому пониманию «conceptio – понимание и точка рассмотрения»), дхарму, в понимании А.М. Пятигорского, можно сопоставить и интерпретировать в качестве метанарратива буддийского философского учения или мысли. Здесь метанарратив одновременно выполняет две функции, а именно, нарративность понятия раскрывается в конкретизации, определения или описания (здесь изображаются его отличительные характеристики, то, чем оно не является по сравнению с другими дхармами), и собственно нормативную (то, что одновременно заложено во всех значениях дхарм, как способах описания и в качестве способов описания). Так, будучи представленной в виде метанарратива, дхарма содержит тот необходимый и дополнительный уровень описания, наделяющий ее такими качествами, как:

- смыслопорождаемость (в данном случае, когда сознание осуществляет референцию к объекту и наделяет его смыслом. Смысл, в свою очередь, определяет то, каким образом и в каких аспектах устанавливается объект);

- репрезентативность (возможность инициировать и раскрывать новые смысловые горизонты);

²⁰³ Пятигорский А.М. Лекции по буддийской философии. Лекция I [Текст лекции] // Источник: Центр гуманитарных технологий. URL: <https://gtmarket.ru/library/articles/2202> (дата обращения: 01.09.2018)

– универсальность (выступая в качестве текста – это способность раскрывать каждому реципиенту – свой уровень описания).

Приведенные качества не были бы столь характерными для метанарратива, если не сопоставить их с понятием и описанием метанарративов американского историка, историографа, специалиста по структурализму и философии исторического мышления Хейдена Уайта. Источником его идей были тезисы, предложенные в трактате Р. Коллингвуда «Идея истории»²⁰⁴. Р. Коллингвуд провозгласил ряд положений, отличающих историю от литературы по способу ее конструирования, а сущность истории изложил в мышлении об исторических событиях и непосредственно истории самого мышления о ней. Однако Х. Уайт пошел дальше. В работе «Бремя истории» он развил предложенные идеи, разработал систему понятий для описания истории XIX века, заявил программу преобразования историографической практики, и, наконец, полностью оформил концепцию в фундаментальном труде «Метаистория: историческое воображение в XIX веке».

Х. Уайт предпринял попытку переосмысления истории и историографического описания как «дискурса» и последующего разделения между дискурсивной теорией, как характеристике особой ментальности и идеологии или даже сознания истории, которая по его утверждению, в значительной степени была вдохновлена, так называемым, «лингвистическим поворотом». Исторический дискурс, по предложению как Х. Уайта это «...в первую очередь, особый вид использования языка, который, как метафорическая речь, символический язык, и аллегорическое представление, всегда означает больше, чем на самом деле говорит, говорит нечто иное, чем то,

²⁰⁴ Коллингвуд Р.Дж. Идея истории. Автобиография. М.: «Наука», 1980. URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/kollin/09.php (дата обращения: 17.05.2015).

что кажется, имея в виду, и показывает что-то о мире только за счет сокрытия что-то другого»²⁰⁵.

В понимании Х. Уайта метанарративы – это «не только модели событий и процессов прошлого, но также метафорические заявления, устанавливающие отношения сходства между этими событиями и процессами и – типами историй, которыми мы согласительно пользуемся, чтобы связать события нашего существования со значениями, закрепленными культурой... Исторический нарратив служит связующим звеном между событиями, которые в нем описаны, и общим планом – структурами, конвенционально используемыми в нашей культуре, для того, чтобы наделять смыслами незнакомые события и ситуации»²⁰⁶. Можно сказать, Х. Уайт не только предложил обсуждение статуса нарративов в новом аспекте, но также расширил определение и понимание их природы, используя повествовательную форму, в которой «...голос рассказчика возвышается на фоне невежества, непонимания или забвения, чтобы направить наше внимание к особому сегменту опыта, организованного специфическим способом».²⁰⁷ Х.Уайт предложил три основных качества метаннарратива в теории истории и истории философии, представив их, как:

- масштабную объяснительную парадигму, способ мыслить и излагать;
- «рассказ о рассказах»;
- свободную множественность интерпретаций.

То есть метанарратив формируется тогда, когда совокупность нарративов, связанных с культурно-исторической структурой, распространяется на большую

²⁰⁵ White H. *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1978. URL: http://www.abuss.narod.ru/Biblio/eng/white_tropics.pdf (дата обращения: 09.04.2015).

²⁰⁶ White H. *The Historical Text as Literary Artefact // The Writing of History. Literary Form and Historical Understanding* / Ed. R. Canary, H. Kozicki. Madison; L., 1982. URL: <http://www.trove.nla.gov.au/nbdid/6429110> (дата обращения: 09.04.2015).

²⁰⁷ Уайт Х. *Метаистория: ист. воображение в Европе XIX века* /пер. с англ. под ред.: Е.Г. Трубиной и В.В. Харитоновой. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2002. URL: <http://www.abuss.narod.ru/Biblio/metahistory.htm> (дата обращения: 09.04.2015).

область дискурсов (благодаря их специфической включенности), которые и становятся определяющими их метапозицию по сравнению со всеми остальными. Так, применяя подобное описание для интерпретации понятия «дхарма» в работах А.М.Пятигорского, мы предполагаем, что метанарратив осуществляет постановку следующей задачи: создать такое описание дхарм, в котором будет видно, как и в каких условиях данные дхармы существуют, будучи уже не описанием некоей реальности, конструируемой нарративами, а инструкцией по определению и пониманию последней в сознании. Перефразируя Ж. Деррида²⁰⁸, в контексте буддийского учения о сознании (виджнянавада) можно было бы сказать, что нет ничего вне сознания, сознания воспринимающего текст. Для нас здесь представляется важным, что именно вступая в соприкосновение с текстом буддийская концепция «не-я» (анатман) приобретает как раз иной модус значения, потому что текст схватывается и создается кем-то. То есть сплетение дхарм как текстов и порождает повествовательность. Использование данного повествования в дальнейшем предполагает принципиальную перестройку сознания индивида в описании своего «я» как панчаскандха – сплетения дхарм. Именно поэтому А.М. Пятигорский развил свою трехчастную концепцию «текст-дхарма-личность», используя концепцию анатмана как совокупный итог концепции дхарм. Об этом свидетельствуют эпистемологические выкладки философа, где понятие дхармы представлено в качестве мысли и текста, преобразующего мышление²⁰⁹ в мышление в дхармах, которое, о свою очередь, с помощью йогических техник²¹⁰ имплицитно подразумевает исчезновение субъекта мышления.

²⁰⁸ Деррида Ж.. О грамματοлогии. / Пер. с фр. и вст. ст. Наталии Автономовой. М.: Ad Marginem, 2000. С 318.

²⁰⁹ В данном случае мышление, представляющее собой совокупность психических процессов, переживаемых индивидом.

²¹⁰ А.М. Пятигорский в рукописи, представляющей собой план лекций указал: «Тезис о несуществовании «Я» как один из возможных выводов первоначальной концепции дхарм».

Метанарратив в подобном толковании не только структурирует мир феноменов, но и вводит иной способ описания, то есть устанавливает их конкретное значение для тех индивидов, которые находятся на определенном уровне йогического сознания, не профанического или повседневного. Сущность же понимания дхармы в том, что «...мы идем от слова “дхарма”, а не от его значения. Мы всегда уже знаем, что такое дхарма, в порядке ее “йогически предуготовленного” знания, которое реализуется как знание в нашем смысле, только задним числом. Тогда мы говорим, “это – дхарма”, “все – дхармы” и т.д.»²¹¹. Исходное состояние сознания, то, «что непосредственно дано нам» в эмпирическом опыте – на сансарическом уровне состояния сознания (*санскр.* «авидья» – неведение, изначальная омраченность сознания), не предполагало бы выделение таких крайне специфических понятий, как дхарма. Как в силу их противопоставленности нирване, которую невозможно воспринять не будучи «просветленным», так и в силу того, что понимание дхарм релятивизируется в связи с различиями в уровнях состояния сознания практикующего индивида. Это представляется возможным только при условии, что субъект уже достигает йогической ступени сознания, структурируя тем самым систему смыслов, рождающихся и исчезающих, как метанарратив. Обращаясь к истории становления буддизма как религиозной системы, становится понятно, что проповедующее монашество или буддийская община, несущие «учение Дхармы», сами по себе создавали метанарратив для потенциальных последователей учения Будды, которым был необходим не столько текст, а скорее инструкция по формированию новых смыслов. Ведь здесь следует держать во внимании, что есть знание учеников Будды и собственно само знание Будды, где первое, будучи интеллигибельным, пытается достичь

См.: Пятигорский А.М. Четыре лекции по философии буддизма. Москва, 1 – 15 октября 2006 г. (План лекций). Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. С.2.

²¹¹ Пятигорский А.М. Пять лекций по буддийской философии. Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. С.63.

второго, трансцендентного. В связи со сказанным отметим и предложенный А.М. Пятигорским «”эмический подход” – когда наблюдатель религии исходит из тех постулатов, которые выработаны внутри религии в ее отношении к самой себе”...» чтобы она стала понятна внешнему наблюдателю»²¹². Ученики и последователи буддийского учения пытались ретранслировать некий способ описания, предположение об опыте просветления другим ученикам, чтобы они тоже могли обрести подобный опыт (в данном случае автор нарратива, рассказчик и воспринимающий его индивид совпадают). Понятие «дхарма» было сформулировано и используется для описания реальности, постигнутой Буддой, с помощью медитации (в данном случае – опыт достижения нирваны). Но дхарма также применяется для концептуального и словесного выражения этой реальности, его учения, которое имплицитно не столько как текст, а как метаучение, излагаемое в определенной устойчивой манере языка, с помощью которой мир феноменов наделяется смыслом. «Будда, с точки зрения модального методолога, просто объяснял, как понимать *его* текст в смысле того знания, которое уже имелось у человека, к которому он обращался»²¹³. И проблема описания феномена дхармы заключается в первую очередь в том, что дхарма не может быть изложена ни коим иным способом, кроме как в дискурсивном виде и исключительно в риторической форме, но не буквально. То есть в данном случае повествование уже включает в себя все те смысловые нагрузки, которые были приобретены в ходе самого повествования. Однако если мы постулируем множественность дхарм, как множественность нарративов, то говорить о метанарративе мы можем в первую очередь тогда, когда дхарма становится всей совокупностью текстов или текстами всей теории дхарм.

²¹² Пятигорский А.М. Несколько слов об изучении религии // Пятигорский А.М. Избранные труды. М.: Школа «Языки рус. культуры», 1996. С.45.

²¹³ Пятигорский А.М. О философской работе Зильбермана // Пятигорский А.М. Избранные труды. М.: Школа «Языки рус. культуры», 1996. С. 167.

Целесообразно взять пример из современного толкования дхармы тибетским ламой Лопоном Тензином Намдаком: «Дхарма должна существовать благодаря людям. Часто под Дхармой подразумеваются тексты, ступы, и.т.д., поскольку они являются ее аспектами, но они не являются настоящей Дхармой, поскольку ее сущностью являются люди...»²¹⁴. В понимании Лопона Тензина Намдака люди рассматриваются как носители дхарм, но и само существование понятия обусловлено некой базовой культурной средой (традицией). Раскрытие ее сущности предполагает наличие такого компонента, который мог быть донесен посредством репрезентации своих характеристик, в данном случае – самой общиной учеников, следующих дхарме. В отрыве от данных нарративов, содержательность подобных высказываний: «дхарма – есть ступа», «дхарма – есть текст», была бы ничтожно мала, не имей она дополнительного уровня описания, заключенного в метанарративе. Метанарратив редуцирует данные высказывания путем реактуализации того описания, которое им было изначально дано, и которое уже в них заложено. Вот тот основной признак, приближающий нас к пониманию дхармы А.М. Пятигорским, когда мы говорим о протяженности буддийского философского мышления путем его передачи от одного к другому, от текста к идее, от идеи к тексту в концепции «текст-дхарма», предложенной философом.

²¹⁴ Лопон Тензин Намдак. Наставления по тантро. URL: <http://abhidharma.ru/A/Tantra/Content/Bon/Traktat/0001.pdf> (дата обращения: 09.04.2015).

ГЛАВА 2. «НЕАНТРОПОЦЕНТРИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ» А.М. ПЯТИГОРСКОГО КАК СПОСОБ ПРОЧТЕНИЯ БУДДИЙСКОГО УЧЕНИЯ О ЧЕЛОВЕКЕ

2.1. Антропология и антропизм в научно-философской и религиозно-философской картинах мира

В ряде лекций и рукописей А.М. Пятигорским неоднократно упоминалось, что Будда Шакьямуни и его ученики были первыми мыслителями, отрицавшими антропологию в качестве особой дисциплины, направленной на постижение и понимание природы человека и описания человеческого бытия, в которой мышление представляло собой центральную философскую категорию. «Мышление (сознание) и есть его (свой!) собственный субъект. Отсюда прямо следует невозможность философской антропологии (как, впрочем, и теологии) в буддийской философии»²¹⁵.

Подходя к рассмотрению буддийского учения, в понимании А.М. Пятигорского, в качестве сотериологического проекта, при котором состояние сознания практикующего индивида направлено на достижение освобождения, нужно принять во внимание, что основной посыл буддийской философии заключается в том, «...что такое состояние недостижимо в нормальном человеческом состоянии»²¹⁶. Именно с подобных предпосылок начинается философствование А.М. Пятигорского о человеке и сознании в буддийском учении и формирование своих собственных философских постулатов в непосредственной взаимосвязи с основными категориями буддийской философии, ставшее одним из заключительных этапов в его творческом наследии.

²¹⁵ Пятигорский А.М. Пять лекций по буддийской философии. Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. С. 104.

²¹⁶ Пятигорский А.М. Общее введение. Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. С.2.

Вместе с тем, проблематика философской антропологии и антропизма появляется в трудах философа начиная с 1970-х г. XX в., а после совместной с М.К. Мамардашвили публикации «Три беседы о метатеории сознания (Краткое введение в учение виджнянавады)» А.М. Пятигорский формирует основные подходы в идее «метатеории сознания»²¹⁷. В дальнейшем, «метатеория сознания» получила развитие в формировании теоретических предпосылок «неантропоцентрической философии», которая в различных работах упоминается как «неантропоцентристская философия»²¹⁸, «деантропизация философии»²¹⁹, «неантропическое философствование»²²⁰.

С историко-философской точки зрения, обращение к обширному наследию индийской философии позволяет прийти к выводу: ведийская и буддийская традиции реально существующим обозначали лишь то, что является неизменным, непреходящим и вечным, что апеллирует к онтологическим категориям. В тексте Бхагавадгиты, который, по мнению ряда востоковедов, претерпел влияние буддийской философии²²¹, это отобразилось в следующих строках:

«То, что есть, никогда не исчезнет

Что не есть, никогда не возникнет,

Этих двух состояний основу

²¹⁷ Пятигорский А.М. Философскому классу: о сознании в 2009 г.: в предверии философского романа. Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. С. 11.

²¹⁸ Пятигорский А.М. Опыт неантропоцентрической философии. Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. С. 13.

²¹⁹ Пятигорский А.М. Философскому классу: о сознании в 2009 г.: в предверии философского романа. Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. С. 10.

²²⁰ Пятигорский А.М. Вкратце о философской психологии и психологической философии (методологические размышления). Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. С. 14.

²²¹ Бонгард-Левин Г. М., Герасимов А. В. Мудрецы и философы древней Индии. М.: Наука, 1975. С. 106.

Ясно видят зрящие сущность»²²².

Однако те различные подходы и трактовки, которые сложились в индологии, касаются в первую очередь понятия Атмана. Будучи фундаментальной философской категорией в брахманизме, Атман представлял собой проекцию мировой души и души индивида, воплощая в себе представление об истинной природе, истинном «Я» человека. В «Бхагавадгите» указывается: «брахман – высшее, то, что нетленно; естество свое – это Адхьятман»²²³. Имманентное тождество брахмана и атмана мы находим и в предшествующем «Бхагавадгите» корпусу литературы Упанишад. В философских школах ведийской традиции (*санскр.* «даршана») Атман описан в качестве постоянного и подлинного «Я», сущностные характеристики которого не только неизменны, но и вневременны. Исходя из совокупности существующих толкований, Атман представлен в качестве философского базиса, на котором в индийской философии, конкретно, в диаде «Брахман-Атман», сложились представления о человеке.

В буддийской философии одним из интерпретаций понятия «дхарма» является элементарное психическое состояние, которое, подобно калейдоскопу, образует эмпирическое «Я», «пудгала» (*санскр.* «личность»). Индийский культуролог, философ С.К. Чаттерджи, сравнивая буддийскую и ведийскую философские традиции, указывал, что «...если объективность дхарм есть иллюзия, тогда неколебимая непрерывность неизменного атмана является не меньшей иллюзией. И то и другое есть проекции, сформированные целенаправленным сознанием, и кроме них нет ничего реального. Поэтому

²²² Бхагавадгита. Перевод с санскрита, исследование и примечания В.С.Семенцова. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999. URL: <http://www.orlov-yoga.com/Gita/gita08.htm> (дата обращения: 04.11.2016).

²²³ Там же.

атман не является реальностью. Он отвергался многими системами буддизма»²²⁴.

И действительно, уже в ранней буддийской философии, мы видим отход от понятия «атман» – душа, определяемая как то, чему невозможно приписать ни существования, ни не-существования, ситуационному сплетению различных дхарм. В буддизме это номинальное обозначение, модель описания совокупности психических и физических характеристик, не имеющих самостоятельного бытия. Буддийская философия рассматривает личность как феномен состоящий из пяти скандх (*санскр.* «панчскандха»): физическое тело или форма, чувства, восприятие, бессознательные впечатления, получаемые от первых трех скандх, и собственно сознание. В этом сплетении «групп привязанностей» понятия «человек», «Я», «ум», «мышление» и «сознание» стали основным предметом изучения буддийских философов и учителей.

А.М. Пятигорский, комментируя указанные понятия, в рукописи «Древне-индийская философия. Древне-индийское понимание знания» обозначил, что в индийской философии отсутствовало некоторое интегральное понятие человека: «Люди слишком различны между собой, одни больше схожи с животными, чем с другими людьми, другие с камнями. Но отличия людей друг от друга более сильны, чем от не-людей»²²⁵, а детерминирующим понятием человека было определение пути, по которому тот следует в своем духовном развитии. Путь, который представляет собой не дискурсивное движение между различными состояниями психики, а путь поступательного развития от «человека к богу, от не-я – атмана к я – атману, от профанического к

²²⁴ Датта Д., Чаттерджи С. Индийская философия. Пер. с англ. В.И. Кальянова. М.: Академический Проект, Гаудеамус, 2013. С. 296.

²²⁵ Пятигорский А.М. Древне-индийская философия. Древне-индийское понимание знания. Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. С. 8.

духовному»²²⁶. Такое понимание отсылает нас к аналогиям, существовавшим в философии Ф. Ницше, касающихся определения человека²²⁷: «В человеке важно то, что он мост, а не цель: в человеке можно любить только то, что он переход и гибель. Я люблю тех, кто не умеет жить иначе, как чтобы погибнуть, ибо идут они по мосту»²²⁸.

Не случайно А.М. Пятигорский, говоря об индийских мыслителях VI – IV вв. до н. э.²²⁹ совершенно справедливо отмечает, что ими «...была проделана очень серьезная работа по отделению в объекте рассмотрения «Я» психики человека от сущего (sat)...»²³⁰. Так психика рассматривалась и анализировалась в отдельности от некой исходной эссенции человека, тем самым объектом рассмотрения было «Я», которое, несмотря на различные свои трактовки, в этой самой психике конституируется.

Наряду с Четырьмя благородными истинами в ранней буддийской философии был сформирован ряд самостоятельных концепций, которые взаимосвязано согласуются с постулатами Четырех благородных истин. Это Дукха (*санскр.* «страдание»), Анитья (*санскр.* «изменчивость объектов феноменального мира») и «Анатмана» (*санскр.* «отсутствие Я»). Указанные три

²²⁶ Пятигорский А.М. Древне-индийская философия. Древне-индийское понимание знания. Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. С. 8.

²²⁷ Следует отметить, как А.М. Пятигорский охарактеризовал Ф.Ницше: «Единственным философом, который брыкался, орал и кричал, ну, и сошел с ума, разумеется, был Фридрих Ницше. Миф о прекрасном по сути, добром и бесконечно прогрессирующем человеке оказался гораздо более живучим, чем любой другой миф, сохранившийся в документированной истории человечества». См.: Пятигорский А.М. «Мифология и сознание современного человека». (Лекция Александра Пятигорского) // Источник: Центр гуманитарных технологий. 04.09.2006 г. URL: <https://gtmarket.ru/library/articles/430> (дата обращения: 29.05.2018).

²²⁸ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. СПб.: Азбука-классика, 2008. 336 с. URL: <http://www.nietzsche.ru/works/main-works/zaratustra/> (дата обращения: 11.08.2018).

²²⁹ Время, соответствующее историческим датировкам рождения Будды Шакьямуни. А.М. Пятигорским подчеркивается не столько исторический контекст, сколько та особая интеллектуальная среда, выпестовавшая буддийское учение, в котором мог сложиться именно такой способ философствования.

²³⁰ Пятигорский А.М. Мышление и наблюдение: четыре лекции по обсервационной философии. СПб.: Азбука, Азбука-аттикус, 2016.С. 27.

концепции представлены в качестве признаков бытия и составляют онтологический каркас буддийской философии.

Итак, концепция анатмана представлена в «Анатталакхана сутре», третьего корпуса буддийских текстов «Самьютта-никая» Палийского канона, тексты которого представляют собой один из наиболее ранних буддийских источников. Исходя из герменевтического анализа «Анатталакхана сутры», можно сказать, что рассуждения Будды и пяти монахов о свойствах «не Я» происходят в апофатической практике, в которой понятие «Я» описывается не тем, что может быть охарактеризовано, находится вне дискурса - «Это не моё. Это не моё я. Это не то, что я есть».

К подобному же выводу приходит буддолог и историк А.М. Донец в монографии «Базовая система дхармических категорий буддийских философов Центральной Азии». «Термин «Я» выступает в качестве эквивалента санскритского слова «атман», служащего для обозначения субстанциального начала, которое, по мнению многих последователей ведийской традиции древней Индии, особенно в школе Веданта, пребывает во всех вещах. Его также полагают синонимом других терминов («пудгала», «джива» и проч.), используемых для именования субъекта соответствующих концепций в системах иноверцев – мыслителей традиционной для Индии ориентации (астика) и даже нетрадиционной (настика). Далее указывается, что все буддийские школы полагают признание такого «Я» ложным взглядом видом неведения»²³¹. Подобный вид неведения, по мнению Е.А. Торчинова, «(*атма моха* – заблуждение относительно природы «я») является корнем сансарического существования со всеми его страданиями»²³². А.М.

²³¹ Донец А.М. «Базовая система дхармических категорий буддийских философов Центральной Азии». Улан-Уде.: БНЦ СО РАН, 2009. С. 39.

²³² Торчинов Е.А. Введение в буддологию: курс лекций. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. С.45-62. URL: <http://anthropology.ru/ru/text/torchinov-ea/lekciya->

Пятигорский, в отличие от приведенных высказываний известных буддологов, более категоричен. Отрицание же антропологии, по мнению А.М. Пятигорского, принадлежит именно буддийской философии, по крайней мере, в той степени, в которой она выражает тот общий теоретический базис, существующий у большинства буддийских школ.

Вместе с тем А.М. Пятигорский был, по его собственным словам, «не наследник, последователь или продолжатель»²³³ буддизма, как буддийской философии мышления. Как было отмечено во втором параграфе Главы 1, А.М. Пятигорский, строго говоря, рассматривал буддийскую философию вне исторического контекста, как особый случай философствования о мышлении, препятствием в котором становилось выведение общего родового понятия человека.

В представлении античной философии антропология строилась по эссенциалистскому принципу, в задачи которой входило изыскание неизменных глубинных сущностей. Эпоха Возрождения и христианская картина мира предопределили превращение философии в антропоцентрическую философию по своей направленности.

При этом, не беря в расчет эстетического осмысления природы, во главу угла становятся особые свойства сознания и мышления, которые и представляют собой квинтэссенцию и главный феномен, отличающий человека от наличного мира. И сознание, и мышление, были выражены в культуре, в данном случае, культуре как определяющем формате отображения окружающего мира и, в то же время, задающего определенные параметры в виде традиций, религии, этических норм. Именно формирование человека в

6-klassicheskaya-buddiyskaya-filosofiya-yogachara-vidzhnyanavada-i-teoriya (дата обращения: 04.11.2016).

²³³ Пятигорский А.М. Мышление и наблюдение: четыре лекции по наблюдательной философии. СПб.: Азбука, Азбука-аттикус, 2016. С. 69.

культурной модальности и предопределило его становление в качестве «первоосновы» и «меры всех вещей».

Однако, термин «антропология», появившийся еще на заре философствования в Древней Греции, так или иначе был предметом всякого философского учения различных эпох, в которых ставился вопрос о человеке, происхождении его мышления и структуре сознания. В XX в. уже сложноорганизованная модель проекта построения философской антропологии, будучи мультидисциплинарной, основываясь на мировоззренческо-методологической базе, сводилась к вопросам о том, что есть человек, как он себя понимает, как он себя осознает, что есть сознание. При этом говорить о том, что на сегодняшний день собран целостный образ мировоззренческого основания антропологической парадигмы, не приходится. Наоборот, несмотря на все философское наследие, антропологическая картина мира является скорее не историей обретения человека самим собой, а историей, в которой человек все больше и больше себя утрачивает. М. Фуко в работе «Слова и вещи» указывал, что «человек – это изобретение, и археология нашего мышления легко доказывает его недавнее происхождение. Как, быть может, и близкий конец»²³⁴. Подобная позиция была предметом обсуждения с момента формирования антропологического дискурса, и нашла свое отражение во многих работах по гуманистической философии. И это лишь подчеркивает тот факт, что изменения человеческого сознания, особенно самосознания, далеко не постоянно и не всегда оказывались предметом научного исследования на протяжении изучения человеком самого себя.

Европейская философия оперировала понятиями, идеями или концепциями, поскольку это был анализ либо понятийных категорий, либо

²³⁴ Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. Перевод на русский язык: В. П. Визгин, Н. С. Автономова. М.: «Прогресс», 1977. URL: <http://lib.ru/CULTURE/FUKO/weshi.txt> (дата обращения: 11.12.2016).

априорных идей. А в качестве основного положения европейской философии постулировалось тождество себя с самим собой, тождество, в котором человек фокусировал свое «Я» в своем сознании и утверждал их имманентное единство. Но каким образом ставился в европейской философии, или философской антропологии вопрос мышления человека? Обратимся к тому, что предшествовало формированию философской антропологии в ее современном прочтении и понимании.

Р. Декарт²³⁵ сформулировал подход, в котором мышление рассматривалось как свойство и часть сознания, причем здесь и в дальнейшем это согласовывается с пониманием картезианской философии самим А.М. Пятигорским²³⁶. По всей видимости, Р. Декарт поставил вопрос о мышлении в методологической плоскости, т.е. как и каким образом? При чем мышление воспринималось именно как имманентная данность. Картезианский подход к мышлению выразился следующим образом: что человеком обретено, им же и постулируется в качестве наличного знания в его абсолютности.

Мышление и сознание, соотношение сознания и бытия стали принципиальными вопросами антропологии и философии в целом. Попытка задать новый импульс в раскрытии этих понятий, снятии настоящей оппозиции, обозначена как у основоположника феноменологии Э. Гуссерля, так и у ряда философов экзистенциального толка М. Хайдеггера и Ж. Сартра, на творчество которых Э. Гуссерль оказал существенное влияние. У М. Хайдеггера интенция

²³⁵ А.М. Пятигорский охарактеризовал Р. Декарта как первого и единственного философа мышления.

²³⁶ Рассматривая философию Р. Декарта, А.М. Пятигорский обозначил, что мышление есть особое (или даже отдельное от других) состояние сознания, не давая узкого и операционального определения специфики и функций сознания и мышления и не проводя их структурного анализа. При этом происходит верификация понятия сознания, исходя из презумпции достоверности, то есть такого элемента, который является необходимым для любого объективного понимания и восприятия. См.: Пятигорский А.М. Мышление и наблюдение: четыре лекции по обсервационной философии. Спб.: Азбука, Азбука-аттикус, 2016.С. 40.

сознания человека направлена на становление бытия: это и есть квинтэссенция антропологической стратегии, в которой сущность человека раскрывается через обретение подлинного себя²³⁷. В дальнейшем Ж.П. Сартр развил эту мысль в оппозициях эссенции и экзистенции, где вторая предшествует первой именно по своему онтологическому статусу, представляя собой подлинное человеческое Я, которое им же и конструируется. Трактат «Бытие и время» М. Хайдеггера подробно был изучен Ж.П. Сартром, который в работе «Трансцендентность эго. набросок феноменологического описания» предложил следующую трактовку: «Я было бы не только излишним, бесполезным, но и даже вредным. Если бы оно существовало, то оно отнимало бы сознание у него самого, оно раскалывало бы его, оно вонзалось бы в каждое сознание непроницаемым для взора лезвием. Трансцендентальное Я – это смерть сознания. В самом деле, существование сознания есть нечто абсолютное именно потому, что сознание – есть сознание самого себя. Иначе говоря: способ существования сознания – это быть сознанием самого себя, т.е. самосознанием»²³⁸. Человек обретает сущность в своем развитии, поэтому вопрос об изначальном определении человека не может быть поставлен. А по словам Ж. Деррида, «главным понятием, предельной темой – горизонтом и началом – является то, что называется “человеческая реальность”»²³⁹. Так или иначе, тенденция роста интереса к изучению эволюции сознания, проблема понимания и описания сознания стала особо заметной в контексте соприкосновения с его иррациональными аспектами. Изменения в мышлении о самости были столь существенны, что становится трудным предположить, будто они коснулись только того, как человек концептуализирует самого себя. Вполне допустимо, что, благодаря

²³⁷ Более подробно об онтологии понятие «человеческое» в философии М.Хайдеггера будет обозначено во втором параграфе Главы 2.

²³⁸ Сартр Ж.П. Трансцендентность эго. набросок феноменологического описания. URL: <http://psylib.ukrweb.net/books/sartre02/txt00.htm> (дата обращения: 23.12.2015).

²³⁹ Деррида Ж. Поля философии. / Пер. с фр. Д.Ю. Кралечкина. М.: Академический Проект, 2012. С.143.

сопутствующим преобразованиям опыта самопознания имели место исторические изменения в человеческом сознании. Это, например, нашло свое отражение в направлении изучения истории М. Блока²⁴⁰. Однако, сегодня не существует общепринятого и логически последовательного объяснения развития опыта самопознания в его динамике. Одной из сложнейших тем по-прежнему является формирование метода изучения сознания и мышления, а тем более, проведение кросс-дисциплинарных исследований сознания в антропологии, феноменологии и буддизме.

Вместе с тем буддологи Ф.И. Щербатской, О.О. Розенберг, Э.Конзе, Рис Девидс и в том числе и А.М. Пятигорский, активно разрабатывающий идеи указанных буддологов, говоря об индийской философской традиции VI – IV вв. до н. э., совершенно обоснованно обратили свое внимание на то, что в рамках буддийского учения анализу были подвергнуты психологические состояния человека, как в их непосредственной взаимосвязи с сознанием, мышлением, так и понятием Атмана, существовавшим в ведийской традиции.

Очертив ту особую позицию в истории философии, которую занимает вопрос антропологии, а также прежде чем перейти к рассмотрению и интерпретации «неантропоцентрической философии» А.М. Пятигорского в ее сравнении с буддийской концепцией анатмана, следует заключить, что в современном научном сообществе понимается под антропным принципом и антропизмом.

Идеи антропного подхода или антропного принципа, получившие свое развитие в космологии, астрофизике и вопросах происхождения Вселенной впоследствии переключались в социо-гуманитарные науки, став, на сегодняшний день, одной из актуальных проблем философской антропологии. Предметом ее изучения стали вопросы о человеке, как особом роде бытия, сущего в

²⁴⁰ Блок М. Апология истории или ремесло историка. Таллин: Ээсти раамат, 1983. 184 с. URL: http://lib.ru/FILOSOF/BLOK_M/apologia.txt (дата обращения: 27.10.2016).

отношении к его своеобразию, и уникальности позиции человека, занимаемой им в мире. Физическое содержание антропного принципа, собственно его научно-теоретический базис был сформирован такими учеными, как Б.Картер, Г.М. Идельс, А.М. Зельманов, Ф. Хойа, Н.Л. Розенталь, Дж. Уилер, Ф. Типлер, С. Хокинг. В их натуралистическом прочтении мы находим описание структуры Вселенной, жизни человека, сознания и разума, как имманентных феноменов протекающей биологической жизни в человеке. Сознание, жизнь и разум не противопоставляются друг другу. Человек рассматривается как обладающий сознанием и действующий по определенным законам в физическом мире. Необходимо отметить, что одним из условий антропного принципа предполагается его наблюдаемость, причем не просто способность любого сенсорного способа познания окружающего мира, которая присуща в том числе миру флоры и фауны, но особый вид наблюдаемости, который отражается в опыте человека. То есть наше видение Вселенной таково только потому, что в такой Вселенной мог возникнуть особый наблюдатель, как человек. Появление и присутствие человека в качестве наблюдателя и создает антропизм, а антропный принцип манифестирует эволюцию природного мира, целью которого является появление человека, представляющего собой субъект наблюдения. Причем наличие наблюдателя рассматривается в качестве окончательного витка космогонии Вселенной, венца собственно самой эволюции. Тогда за антропным принципом сохраняется собственно право так называться. Тем не менее, исходя из антропного принципа, мы не можем утверждать, что физические особенности человека определяют его сущностные и содержательные характеристики в качестве закономерного эволюционного процесса и результата жизни во Вселенной.

Проблема заключается в том, что у исходных понятий «человек» и «сознание» по-прежнему отсутствует однозначная формулировка как в самих отраслях научного знания, так и на междисциплинарном уровне. Тема сознания

остаётся неразрешенной в антропогенезе и нейрофизиологических науках, в когнитивных науках и психологии, где сознание представляется феноменом субъективности. Можно сказать, что такой фундаментальной характеристики, которая давала бы опыт описания человека, в его неизменной «антропности» не установлено. Сам по себе антропный принцип, безусловно, претендует на эвристическую роль в описании парадигмы Вселенной и места человека в ней. Но проблема описания целостного образа человека по-прежнему остаётся, поскольку и человек, и сознание, и разум постоянно ускользают от непосредственного изучения. Человек вопрошает о себе, как о как непосредственном объекте восприятия, таким образом, человеку необходимо осуществить выход из своего сознания. Это представляется затруднительным, если вообще возможным, но и препятствует тому, чтобы антропный принцип представлял собой сформированную теорию с устоявшимся понятийным аппаратом.

Как мы видим, антропный принцип, несмотря на свою претенциозность, так и не обрел своего окончательного оформления ввиду междисциплинарности проблем, характерных для науки XX в. Из-за них невозможно дать исчерпывающий ответ на вопрос о соотношении представлений о человеке, имеющих в естественных науках (в которых постигается именно физическое естество человека) и философии (однако и здесь мы вслед за классическими идеалами науки видим традиционные подходы в изучении культуры, этики, религиозные и иные ценностные категории человека). Различия интерпретации научного объяснения исходят из разработок философии, в то время как само существование антропного принципа и его определение нуждаются в объективной трактовке с постоянным привлечением и обновлением инструментария естественно-научных дисциплин.

Завершая описание антропного принципа в современной философии, которая поставила перед собой задачу утвердить некоторый единый подход в

отношении понятия «человек», мы можем говорить о том, что вся совокупность естественнонаучных дескрипций, позволяющая составить исчерпывающую картину физического мира, в его интегральных параметрах не существует. Более того, человек, при непосредственном рассмотрении, представляет собой не столько продукт эволюции, сколько совокупность приобретенного аксиологического опыта. Само существование системы ценностей, проблемы личности, свободы выбора, проистекающие в сознательной деятельности, не выводятся из физико-биологических характеристик человека. Так, основоположник философской антропологии М. Шеллер, ставя «человеческое» за точку отсчета в самом человеке как первоначало и базовый смысл, предложил в качестве антропологии создать метанауку, из которой бы выстраивались уже иные дисциплины²⁴¹. «Скорее всего, высшее бытие лишь в той мере познаваемо в человеке, в какой он в своем центре, как бы в своем сердце, приводит в исполнение идеальное требование *Deitas*, а то, что есть в нем, как раз и со-производит Бог (согласно индивидуальным определениям человека). Местом, единственным местом – как бы – само-deificatio основы для нас является именно «этот» человек («der» Mensch) – человеческое сердце»²⁴². Однако именно «этот человек» с этим центром и в единственном числе и стал той точкой преткновения для А.М. Пятигорского. И одновременно – отправной точкой для того, чтобы «сомнительный антропизм»²⁴³ получил свое оформление в теоретических предпосылках «неантропоцентрической философии».

²⁴¹ Речь идет о философской антропологии.

²⁴² Шелер М. Избранные произведения. М.: Издательство «Гнозис», 1994. 490 с. URL: <http://topos.ehu.lt/wp-content/uploads/2011/07/sheler2.pdf> (дата обращения: 11.12.2016).

²⁴³ А.М. Пятигорский в лекции, прочитанной в Москве в 2006 г, рассматривая понятие «человек» предложил формулировку «сомнительной антропизм»: «Какой-то один феномен человека? Кто знает, может быть, два человека отличаются друг от друга гораздо больше, чем человек от крокодила или от крысы? Ведь не забывайте, то, что мы называем человеком, – это тоже миф. Это реликт универсального антропизма. И я совсем не уверен, что такой один – единый! – феномен человека есть...». См.: Пятигорский А.М. Мифология и сознание современного человека (Фрагменты лекции. Москва, 21.02.2006.) Источник: Официальный

2.2. Анализ «неантропоцентрической философии» А.М. Пятигорского и буддийской концепции анатмана. Философско-феноменологические аспекты

Обозначив основные постулаты антропизма и антропного принципа, необходимо упомянуть о некоторых немагистральных идеях, существующих в философии второй половины XX в., которые позволяют лучше сфокусироваться на эпистемологической и феноменологической границах понятия «человека». Одним из ярких примеров подобного «зеркального антропизма» стала проблематика антропологической границы, децентрализации, являющейся по сути одной из интерпретаций антропного принципа. Философ и антрополог С.С. Хоружий высказал следующую идею: «...опыт современности ставит под сомнение, если не прямо отрицает это наличие неизменного сущностного центра – и проблема человека не может более ставиться как проблема отыскания и изучения такого центра»²⁴⁴. Так С.С. Хоружий, теории которого были хорошо известны А.М. Пятигорскому, сформулировал идею «антропологической границы», и предложил рассматривать понятие «человека» как сумму интенциональных установок, направленных к центру. Таковые описываются в совокупности их отношений не с центром, а с пограничными состояниями, одним из которых является аскетический опыт. Подобный опыт представляет ценность в том случае, когда человеческая реальность осознается сквозь призму конечности бытия. С.С. Хоружий приходит к выводу: «Если человека нельзя более характеризовать “центром” – его остается

сайт некоммерческой организации «Фонд поддержки философии, интеллектуальной прозы и сохранения наследия Александра Пятигорского». URL: <https://alexanderpiatigorsky.com/ru/teksty/knigi/vse-izdannyye-knigi/filosofskaya-proza-iii/10-mifologiya-i-soznanie-sovremennogo-cheloveka/> (дата обращения: 30.05.2018).

²⁴⁴ Хоружий С.С. Человек и его три дальних удела. Новая антропология на базе древнего опыта. // Вопросы философии. 2003. № 1. URL: http://vphil.ru/index.php?id=223&option=com_content&task=view (дата обращения: 11.12.2016).

характеризовать “периферией”, а точнее – границей. Соответственно, антропология может развиваться как описание “антропологической границы” – границы сферы всех проявлений и возможностей человека, границы горизонта человеческого существования»²⁴⁵.

В идее антропологической границы философ подошел к вопросу рассмотрения и определения «человеческого» на примере анализа духовных практик исихазма. Исихазм представляет собой раннехристианские аскетические практики, в которых практикующий адепт использовал метод постижения границы, где заканчивалось человеческое и начиналось божественное. «В философии общий способ определения предмета заключается в том, чтобы очертить его границу. Соответственно, философски оправдано, чтобы способ человеческого существования получал определение от своей границы, которую мы назовем антропологической границей. Духовная практика исихазма выводит, таким образом, к антропологической границе. Но это не единственный путь. Есть и другие способы достичь этой границы. И первый уровень обобщения состоит в том, чтобы посмотреть на исихазм как на одну из известных человечеству духовных практик. Все эти практики могут характеризоваться какими-то общими чертами, позволяющими определить их как стратегии, ведущие к антропологической границе. Если мы возьмем, например, тибетский буддизм, то вновь увидим некоторую методически выстроенную практику, которая тоже работает с человеческими энергиями, тоже переустраивает энергийный образ и мир человека и тоже устремлена в этом переустройстве к пределам, к границе человеческого существа... и мы заключаем, что существует некий комплекс явлений, которые могут быть очень

²⁴⁵ Хоружий С.С. Человек и его три дальних удела. Новая антропология на базе древнего опыта. // Вопросы философии. 2003. № 1. URL: http://vphil.ru/index.php?id=223&option=com_content&task=view (дата обращения: 11.12.2016).

различны между собой, но при этом все принадлежат антропологической границе»²⁴⁶.

С.С. Хоружий обобщает, что в настоящее время сформировавшиеся методологии и антропологические парадигмы, не удовлетворяют существующих тенденций и запросов на посторонние новых подходов к феномену человека. Введя понятие антропологической границы, философ предлагает выстроить модель описания сфер интеллектуальных и духовных возможностей как горизонта человеческого существования. Итак, в представлении антропологической границы имеется вектор, направленный к потенциям построения иного проекта Я. Преодолением этой границы является выход за рубеж «нормального эмпирического человеческого состояния»²⁴⁷. Человек, преобразуется, выходит за рамки себя, обладая при этом «неизменной природой». В этом, по мнению философа, и состоит текущая антропологическая ситуация, которая отчасти схожа с предложенной философской позицией А.М. Пятигорского. Речь идет не о поиске новой антропологии, а смены системы координат с позиции «человек-центр» на позицию «человек-граница».

Принимая же во внимание концепцию анатмана за вычетом буддийских эпистемологических интерпретаций, характерных для различных школ буддизма, необходимо перейти к рассмотрению того, что же собственно вошло в объем и содержание концепции «неантропоцентрической философии» А.М. Пятигорского. Предлагая антропизм в качества характерной черты и объекта философского мышления, А.М. Пятигорский уточняет, что антропизм, если его рассматривать в качестве способа мышления, должен и предполагать антропоцентризм — как характер или качество интенциональности в

²⁴⁶ Иенсен Т. Практика себя: беседа с С.С. Хоружим С.С. URL: http://www.sinergia-lib.ru/index.php?page=horunskiy_s_s (дата обращения: 09.11.2016).

²⁴⁷ Хоружий С.С. Человек и его три дальних удела. Новая антропология на базе древнего опыта. // Вопросы философии. 2003. № 1. URL: http://vphil.ru/index.php?id=223&option=com_content&task=view (дата обращения: 11.12.2016).

философствовании: «мир – антропичен, философия – антропоцентрична»²⁴⁸. А.М. Пятигорский говоря о человеческом состоянии, человеческой природе подчеркивает, что потеря именно «человеческой» специфики происходит тогда, когда такие категории как «мысль» и «сознание» перестают быть объектом рассмотрения. Какой-либо особой человеческой природы как таковой просто нет, ведь она вся конституируется в психике, где психика представляет собой все собирательное, совокупность процессов, происходящих в мышлении, за вычетом собственно его содержания, что собственно и является методологическим походом, сформированным в буддийском философском учении о человеке²⁴⁹.

Действительно, как уже было сказано, философия XX в. в определенной степени задала интенцию всякого философствования в антропологической канве. Антропологизм в современной философии претендует на универсальность способа мышления, захватывая, в том числе, и психологические процессы и собственно психику²⁵⁰, где отсутствует разрыв между индивидом и обществом, как изначально это было обозначено в описании природы человека в качестве его базовой характеристики у З.

²⁴⁸ Пятигорский А.М. Опыт неантропоцентрической философии. Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. С.2.

²⁴⁹ Там же. С.13.

²⁵⁰ Американский философ, изучающий проблемы философии сознания и философии науки Д. Деннет, описывая психику человека, обозначает: «чем бы ни была психика, предполагается, что она является чем-то наподобие нашей психики; в противном случае мы не назвали бы ее психикой. Поэтому наша психика, единственная известная *нам* с самого начала, служит тем образцом, от которого мы должны отталкиваться. Без этого соглашения мы будем просто дурачить самих себя и говорить всякую чепуху, не сознавая этого. Когда я обращаюсь к *вам*, я включаю нас обоих в класс обладателей психики. Отталкиваясь от этой неизбежной отправной точки, я создаю или допускаю обособленную группу, класс привилегированных лиц, противопоставляемых всему остальному во вселенной. Это кажется излишне очевидным, так глубоко оно укоренилось в нашем мышлении и речи, но я должен остановиться на этом подробнее. Когда есть *мы*, человек не одинок; солипсизм ложен; наличествует сообщество». См.: Дениеэл С. Деннет. Виды Психики: на пути к пониманию сознания. М.: ИДЕЯ ПРЕСС, 2004. С. 7.

Фрейда²⁵¹. У З. Фрейда по сути сама психическая жизнь человека являлось единственно реальным бытием, потому неудивительно, что философские идеи XX в., на которых оказал влияние З. Фрейд, смотрят сами на себя глазами человека. Поэтому, излагая свою «неантропоцентрическую философию», А.М. Пятигорский говорит об изменении фокуса философствования, которое, на наш взгляд, нашло свои исходные постулаты в буддийском учении об отсутствии «Я». Переориентация возможна именно благодаря смещению объекта мышления в отношении представления о содержательности Я, нередуцируемого к понятию и представлению о человеке. В концепции анатмана, по доводам, предложенным А.М. Донец: «это отрицание стабильности ясно выражено в доктрине отсутствия Я, которая находится в центре буддийской сотериологии и имеет своим следствием отрицание субстанции. Теория отсутствия Я индивида фактически отрицает не только личную душу, но и любой унифицирующий принцип типа субстанции или целого (ньяя), универсального субстрата (санкхья) и проч. Таким образом, здесь отрицается теория, которая в настоящее время называется персонализмом и согласно которой любой выделяемый предмет мысли (вплоть до электрона) представляет собой личность-субстанцию»²⁵². То есть, в том числе и психику, которая конституируется в антропном дискурсе. В философской концепции анатмана речь идет об описании отсутствия «Я», которое конституировано в пяти скандхах, а не сущностное отрицание. Поэтому рассматриваются психические процессы, где описываются мышление и сознание, которые принимает «Я» человека. «Принимая индивидуальность в относительном плане, буддийское учение в своей системе философских воззрений в качестве базового положения содержит

²⁵¹ Фрейд З. Психология бессознательного: Сб. произведений. / Сост., науч. ред., авт. выступ. ст. М.Г. Ярошевский М.: Просвещение, 1990. 448 с.

²⁵² Донец А.М. «Базовая система дхармических категорий буддийских философов Центральной Азии». Улан-Уде.: БНЦ СО РАН, 2009. С. 40.

идею анатман – бессамость, отсутствие “Я”, то есть разоблачения “Я”-отождествления”, характерного для обыденного мышления»²⁵³.

А А.М. Пятигорский исходит из следующей установки: «В этой связи я бы рискнул предположить, что мышлению среднего мыслящего человека трудно мыслить о себе как о том, что не редуцируется к «мыслящему» и «человеческому». Такому мышлению гораздо легче думать о себе в порядке любых других редукций – чисто психических, психофизиологических, биофизических, социокультурных, исторических, лингвистических, каких угодно еще, но не в порядке мышления о мышлении в его нередуцируемой мыслительности. Может быть, если наблюдать это явление только со стороны психики, в нем можно увидеть страх мышления себя «расчеловечить», страх «отчуждения» от себя как человеческого и индивидуального мышления, также как и страх отделения мышлением себя от «мыслящего» как человека и индивида»²⁵⁴.

Говоря о соотношении «обыденного» и иного мышления в человеке следует акцентировать внимание на том, что буддийская концепция анатмана – это прежде всего религиозно-философская система. В указанной концепции был сформулирован сотериологический проект, который реализуется на уровне медитативных практик, направленных на работу с психикой человека. Суть таких практик заключается в обретении аскетического, обособленного от психологических установок мышления, относительно сущностных основ и привязок к «Я» и личности человека, в то время как у А.М. Пятигорского это «смена объекта сосредоточения мышления философствующего»²⁵⁵.

²⁵³ Кожевникова М.Н. «Учение. Книга о философии образования в буддизме: в цитатах, примерах, и размышлениях» СПб.: Алетея, 2014. С. 97.

²⁵⁴ Пятигорский А.М. Мышление и наблюдение: четыре лекции по обсервационной философии. СПб.: Азбука, Азбука–аттикус, 2016. С.172.

²⁵⁵ Пятигорский А.М. Опыт неантропоцентрической философии. Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. С. 5.

С точки зрения современной науки, медитативные практики представляют собой методики психофизиологической саморегуляции. Поскольку практика медитации изменяет функционирование нейронных сетей мозга, происходит изменение самосознания, а также процедуры анализа феноменов и предметов, отражаемых в сознании практикующего. Это приводит индивида к изменённому состоянию сознания, при котором, согласно данным, полученным при проведении электрофизиологических исследований, происходит выравнивание работы правого и левого полушарий головного мозга.

Нейрофизиологические изменения позволяют уравновесить работу сознания и подсознания, переводя первое в фоновое состояние, что выражается в следующих особенностях:

- происходит остановка внутреннего диалога;
- сознание переходит в иной режим функционирования при котором появляется состояние отстранённости и наблюдения. Изменяется восприятие времени, массы, пространства;
- меняется привязка субъект-объектного мышления.

Таким образом, измененные состояния сознания предполагают собой отстранение от личности практикующего, а в более глубоких состояниях и ее распад. Итогом таких измененных состояний сознания может быть и достижение такой степени осознанности, в котором сознание утрачивает свое содержание.

Однако, обращаясь к так называемому «нормальному человеческому состоянию» и мышлению «среднего мыслящего человека» мы должны обратить внимание на то, что А.М.Пятигорским по сути противопоставляется состояние сознания человека, находящиеся в привычной для себя обстановке и измененное состояние сознания человека, предающегося аскетической практике. В данном случае философом делается акцент не на описании медитативных практик или определении йоги как одной из даршан, а на

практике работы с мышлением, в особой интеллектуально-философской спецификации, в которой привычный ход вещей становится иным.

Еще в прагматике понимания Древней Греции слово аскеза – «askesis» (греч. упражняться) относилось не только к физическим упражнениям, но и собственно к мыслительной практике. Задача представлялась той же самой, что и в иных видах аскезы: выход за пределы свой природы, преодоление границ, в которых человеческое (т.е. психофизиологическое) больше не доминирует над сознанием. Аскетический опыт интересен и тем, что он по своей природе абсолютно антропоцентричен, но при этом направлен вовнутрь, интроверсивен, в этом опыте решается задача переустройства внутреннего мира человека, а не человека эмпирического. Другое дело, что он представляет собой некоторую совокупность последовательных действий или даже методическое руководство, посредством которого достигается сотериологическая задача. Для аскета мир, в котором внешние феномены не имеют более привязок к Я, является фундаментом для формирования иного способа существования, которую можно условно обозначить как «аскетическое Я». Ведь для обычного индивида, в его онтологической укорененности, отказ от привычного порядка вещей угрожает собственно человеческой реальности. Когда человек отказывается от желаний, от обладания чем бы то ни было, он, по сути, перестает быть, «расчеловечивает» себя. Буддийская аскеза, постулируя отказ видеть объекты устремлений в вещах, людях, феноменах, которые есть суть человеческая реальность, вынуждает аскета сформировать иные интенции. Интенции, позволяющие избыть, исчерпать этот человеческий мир, перевести параметры реальности в «мышление в дхармах» и далее, собственно, привести эти дхармы к успокоению, затуханию. Так или иначе, под человеческой реальностью мы понимаем социально конструируемую реальность – это есть исходная схема конструирования Я. В этой реальности Я появляется через соотношение с другим, всегда противопоставлено другому. В момент извлечения Я из

наличного мира мир превращается в *tabula rasa*, в котором теряется изначальная его определяемость и конституция. Тем самым, вынесение себя за пределы мира²⁵⁶ предполагает возможность для конструирования «инобытия», мира дхарм, однако это происходит последовательно, через ступени аскетических практик. «Оставь жену и сына, отца и мать, богатства и жито, оставь все, что порождает желания, и иди своим путем одиноко, подобно носорогу»²⁵⁷. Итак, постепенно осваивая вехи пути аскетической практики «... себя йог рассматривал как поток дхарм, как совсем безличную вещь. Он обладал способностью рассуждать о себе как об объекте, как о чем-то, не имеющем к себе никакого отношения»²⁵⁸.

Описывая йогические практики и встретившихся на пути Будды Шакьямуни йогов – его современников, А.М. Пятигорский предположил, что их сознание изначально имело неантропологическую направленность, «...но первоначальная задача оставалась в силе – не уйти от болезни, старости и смерти, а победить их путем достижения каких-то других состояний, то есть стать другим существом, которое уже не животное, не растение, не человек, а другое существо, победившее мир смертей и рождений»²⁵⁹. Схожее описание мы находим и у румынского историка религий и феноменолога М. Элиаде, который под руководством популярного учителя Свами Шивананды²⁶⁰ активно практиковал йогу в ашрамах г. Ришикеша во время своего обучения в Индии. М. Элиаде также подчёркивает, что целью йогических практик был выход

²⁵⁶ По мнению М.К. Мамардашвили: «Человек не может выскочить из мира, но на край мира он может себя поставить». Цит. по: Мамардашвили М.К. Необходимость себя. Лекции. Статьи. Философские заметки. Под общей редакцией Ю.П. Сенокосова. М.: Издательство «Лабиринт», 1996. С. 25–26.

²⁵⁷ Кхаггависана Сутта: (Рог носорога). Кхуддака Никая. Суттанта. Палийский канон URL: http://theravada.ru/Teaching/Canon/Suttanta/Texts/snp1_3-khaggavisana-sutta-sv.htm (дата обращения: 09.11.2016).

²⁵⁸ Пятигорский А.М. Древне-индийская философия. Древне-индийское понимание знания. Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. С. 83.

²⁵⁹ Там же. С. 36.

²⁶⁰ Элиаде М. Посулы равенства. Жатва солнцеворота. М.: Критерий, 2008. С. 464.

человека за пределы человечности, деструкция человеческой личности²⁶¹. Ярким примером тому может являться характерный для дзен-буддизма стилистический прием Т.Д. Судзуки, который он приводит в трактате «Основы дзен-буддизма», цитируя строки средневекового учителя и обозначая суть реализации подобных йогических практик:

«Ты должен трупом стать живым,
Ты должен умереть живя,
Тогда ты можешь делать все –
Все будет верным для тебя»²⁶².

Действительно, многие йогические и аскетические практики, будучи разработанными в рамках дхармических религиозных систем, обладают в качестве одной из своих основных характеристик достижение особого типа внимательности практикующего индивида, который необходим для различных категорий познания. Центральной же проблемой по пути реализации освоения религиозно-философских дисциплин стало управление эмоциональными состояниями, предполагающее уравнивание и строгость умственных реакций.

Необходимо отметить, что сегодня ряд западных ученых – М. Битбол, К. Козеру, Д. Захави, обратились к компаративному анализу феноменологического метода в традиционном гуссерлианском толковании, и собственно медитативных и йогических практик буддийского учения. Подобное междисциплинарное сотрудничество, в первую очередь, представляется интересным, ввиду консолидации как ученых-феноменологов, имеющих традиционное философско-научное образование, так и собственно представителей религиозных традиций Востока. Общее в феноменологии и

²⁶¹ Элиаде М. Йога: бессмертие и свобода. М.: Академический Проект, 2012. С. 79.

²⁶² Буддизм. Четыре благородных истины. М.: Издательство ЭКСМО-Пресс, Харьков: Изд-во фолио, 2001. С. 396.

буддийском учении – это обращенность непосредственно к человеческому сознанию, раскрытие и постижение его сущностных характеристик в беспредпосылочном описании. А также описание данных сознанию явлений – в поиске их непосредственной очевидности.

Ярким примером может служить индийский ученый и буддолог Прадип П. Гокхале, предпринявший попытку проанализировать работу с сознанием в ходе буддийской медитации осознанности в рамках феноменологического подхода Э. Гуссерля. Он обозначил ключевые, на его взгляд, различия, существующие в феноменологическом методе по сравнению с буддийскими практиками:

«...– Одно различие, которое остается на этом уровне, состоит в том, что буддийская цель сущностно не интеллектуальная, тогда как у феноменологии она интеллектуальная.

– Для медитирующих буддистов интеллектуальная мудрость (*cintāmaṃyā raññā*) является шагом на пути к достижению конечной цели, которой является мудрость, основанная на медитации (*bhāvanāmaṃyā raññā*).

– Феноменолог, вероятно, остановится на интеллектуальной мудрости»²⁶³.

По мнению П. Гокхале, дифференциация подходов заключается в различных целях работы с сознанием, как в феноменологической редукции, так и в медитации осознанности. В то время как философская феноменология ориентирована на выработку строго понятийного инструментария для его использования в мышлении, буддийские практики предполагают выход на догматическую установку сотериологии. В обобщенном же прочтении предлагаемые подходы в медитативных практиках буддизма и феноменологии

²⁶³ Гокхале Прадип П. Медитация осознанности и феноменологический подход. // Международная конференция ИФ РАН «Буддизм и феноменология» 7–8 ноября 2016, Москва. URL: https://iphras.ru/uplfile/orient/buddism_and_phenomenology_conference/05_Gokhale_Russian.pdf (дата обращения 03.12.2016)

могут иметь схожесть в принципах работы с мышлением. Однако если в буддизме мы будем вводить различные степени онтологических допусков в описании феноменов, то в феноменологии это будет степень неотрефлексированного мышления, которое оперирует ими.

Подобным образом представлял себе направление развития современной философии и А.М. Пятигорский: «Именно двадцатый век с его феноменальным разнообразием научных теорий обнаруживает сильнейшую тенденцию к выявлению – я бы даже сказал к обнаружению натуральных, психических состояний. Более того, он обнаруживает и тенденцию к абсолютизации этих состояний, исключаящую возможность отрефлексировать эти состояния в их мыслительности, что нередко приводит к их онтологизации и универсализации в виде первичных предпосылок научных теорий, политических идеологий и элементарных конструкций обыденного мышления»²⁶⁴. Указанное проблемное поле коснулось и феноменологии, поэтому истолковывая феноменологический метод, используемый самим А.М. Пятигорским, мы остановимся на компаративном анализе психологических состояний в буддизме, рассматриваемых философом в качестве предикатов мышления, в его «неонтологическом» прочтении.

Обращаясь к содержательной части, следует обозначить, каким именно образом психологические состояния были отражены в буддийских текстах. Подход к прочтению и интерпретации были предложены еще Ф.И. Щербатским, где он, описывая содержание теории дхарм, сознательно разводит вопрос психологии и гносеологии по разные стороны. Ф.И. Щербатской приходит к следующему утверждению: «исходя из употреблений слова «психика» в различных древнеиндийских текстах, можно утверждать, что в них всех «я»

²⁶⁴ Пятигорский А.М. Мышление и наблюдение: четыре лекции по наблюдательной философии. Спб.: Азбука, Азбука-аттикус, 2016. С. 90.

всегда психично»²⁶⁵. В таком случае преодоление психологизма вынуждает нас принимать формально-онтологические допущения, т.е. онтологизировать само сознание, выводя его в отдельную категорию. Отрицание же самой онтологии происходит в буддизме потому, что такие базовые понятия как «бытие», «сущность», «есть» верифицируются самим мышлением, т.е. могут быть мыслимы, или не мыслимы²⁶⁶. Поэтому А.М. Пятигорский, следуя за Ф.И. Щербатским, также акцентирует внимание не на онтологии как таковой, а на тех категориях, которые порождают определенное психическое состояние. А.М. Пятигорский указывает, «что центральной проблемой буддизма является проблема состояния, а не проблема бытия. Буддизм – это, прежде всего, психология, а не онтология»²⁶⁷, и далее: «единственное что в той или иной степени может быть онтологизировано в буддизме так это текст»²⁶⁸. Попробуем предположить, что философ развивает свою мысль следующим образом: «онтологизация» текста происходит именно потому, что его содержание задает единую позицию, в которой объект мышления, или точнее то, что мыслится в качестве объекта, становится самим мышлением и, таким образом, происходит апперцепция текстовой реальности. Текстовая же форма представляет собой само содержание мысли. В данном случае, как и в философии Э. Гуссерля, сознание остается и объективируется в тексте в качестве некоего условия бытия этого текста. В таком случае, текст воспринимается преимущественно как поле интеллектуальной деятельности (в плане его герменевтических и репрезентативных форм), формирующееся для особых состояний сознания

²⁶⁵ Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. М.: Наука, 1988. С. 28.

²⁶⁶ Это является некой методологической установкой и одновременно дискуссионным вопросом буддийской философии – допускающим, что природа вещей и явлений никоим образом не определима и зависит лишь от способа и уровня ее рассмотрения.

²⁶⁷ Пятигорский А.М. О психологическом содержании учения раннего буддизма. Ученые записки Тартуского Государственного Университета, «Труды по востоковедению I», Выпуск 201. Тарту. 1968. С.197.

²⁶⁸ Пятигорский А.М. Несколько слов об изучении религии. Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. С.8.

(повторение мантр, использование особых специализированных текстов в буддизме). В подтверждение этому может быть сказанное Л.Э. Мьяллем, который писал об изменяющих сознание свойствах текста в буддизме: «Наивысшее состояние бытия (личности) – это, прежде всего, психологическое явление, наивысшее состояние сознания»²⁶⁹. В то же время оно имеет онтологический аспект, т.е. существует вне сознания конкретного индивида. А это соответствует идее интерсубъективности²⁷⁰ в философской феноменологии. В философском учении виджнянавады есть прекрасный пример, как каждое отдельное сознание человека, подобно светильнику, образует совокупность и порождает пространство, мир света человеческого сознания. Но если принять тот факт, что отказ от «онтологизации» действительности является вехой развития новоевропейского мышления, то, как заметили буддологи Т. Ермакова, Е. Островская, В. Рудой, «в философских системах буддизма идея онтологизации божественного начала отсутствует на всем протяжении их истории. Здесь онтологизируется не сверхъестественное как таковое, а собственно психика, что приводит на более поздних ступенях к появлению идеи сознания-сокровищницы (*санскр.* алая-виджняна) – совокупности психических кодов. Философская трактовка субъекта как такового не могла осуществляться иначе, как только в контексте психотехнической практики, имевшей своей целью нейтрализацию индивидуальной субъективности»²⁷¹.

Продолжая тему онтологии А.М. Донец указывает, что основополагающим философским понятием: «...считается понятие бытия,

²⁶⁹ Мьялль Л. Дхарма – текст и текстопорождающий механизм. Труды по знаковым системам. XXI, Символ в системе культуры. Вып. 754. Тарту: Издательство Тартусского университета, 1987. С. 23.

²⁷⁰ В философии Э. Гуссерля интерсубъективность понимается в качестве единого описания опыта субъектов, позволяющая дать представление о внешней реальности и рассматриваемых феноменах.

²⁷¹ Ермакова Т., Островская Е., Рудой В. Классическая буддийская философия. URL: psylib.org.ua/books/erosrud/+&cd=1&hl=ru&ct=clnk&gl=r (дата обращения: 05.11.2016).

которое обычно трактуют как подразумевающее существование стабильных и неизменных сущностей-субстанций, универсалии, формы, сущности, субстрата и проч. Буддисты отрицают стабильность, но не бытие, которое должно быть понято прежде всего как изменение»²⁷². То же можно сказать о предложенной А.М. Пятигорским идее персонализма как онтологии человека: описание человека в качестве места, в котором происходит акт мышления. «Вообще, то, что называется словами «человеческое» или «человеческая природа» оказывается в наблюдении крайне неопределенным, размытым объектом, скорее всего – не-объектом, ибо за вычетом «мыслящего» (или сознания) этот объект полностью утрачивает свою человеческую специфику. Для самого антропоцентрического из известных мне философов, Гегеля (и для Александра Кожева еще более, чем для Гегеля), человеческая природа есть чистая абстракция, вторично или третично выведенная из самосознания, самоосознания, осознания своей смертности, признания другим (в «Феноменологии духа»). Таким образом, здесь нет природы, кроме той, которая является ею с позиции мышления, то есть нет никакой человеческой природы (в аристотелевском смысле), кроме психики. Тогда психика – самый общий случай состояния ума, о котором говорилось в первой лекции, и одновременно собирательное понятие, включающее в себя все то в мышлении, что не относится к его содержанию. Затем – это типично для антропоцентризма в целом – понятие «человеческого» расщепляется на человеческое как предмет позитивного научного знания и человеческое как специфичное для человека самосознание, пока, наконец, и то и другое вновь не объединится в более

²⁷² Донец А.М. «Базовая система дхармических категорий буддийских философов Центральной Азии». Улан-Уде: БНЦ СО РАН, 2009.С. 40.

поздних неотрефлексированных концепциях так называемого «философского гуманизма»²⁷³.

Следует отметить, что идея онтологии человека, человеческого бытия, по сути, вошла в исследовательский проект философской феноменологии благодаря работам М.Хайдеггера. В феноменологическом методе сознание и бытие рассматриваются в качестве взаимодополняющих друг друга, в своей непосредственной соотносимости. Такой подход позволяет перейти к рассмотрению объекта познания, внешний мир, который непосредственно дан сознанию познающего сосредоточившись на раскрытии сущностных характеристик вещей, предметов и феноменов. М. Хайдеггер описал две исходных дефиниции человека в натуралистическом прочтении античной философии. Первая *animal rationale* – способ бытия, который представлен как совершенным в сравнении с иными формами жизни, но не раскрыт. Вторая дефиниция как раз и отображает идею трансценденции²⁷⁴ понятия человека и его бытия, а «... в определении сущности сущего «человек» вопрос о его бытии оказывается забыт, это бытие берется скорее как «самопонятное» в смысле наличествования прочих сотворенных вещей. Обе эти путеводные нити переплетаются в новоевропейской антропологии с ее методическим отпавлением от *res cogitans*, сознания, взаимосвязи переживания. А поскольку

²⁷³ Пятигорский А.М. Мышление и наблюдение: четыре лекции по обсервационной философии. СПб.: Азбука, Азбука-аттикус, 2016. С. 97.

²⁷⁴ Философ совершенно справедливо подчеркивает, что чем «вопрос о бытии присутствия загражден или сбит с пути, так это сплошной ориентацией на антично-христианскую антропологию». М. Хайдеггер обращает внимание на то, что в XVII—XVIII вв. христианская дефиниция бытия была детеологизирована, но в то же самое время «идея «трансценденции», что человек есть нечто перехлестывающее через себя, имеет свои корни в христианской догматике». См.: Хайдеггер М. Бытие и время. Пер. с нем./ В. В. Бибихина М.: Академический Проект, 2012. С.49. По мнению Р. Отто в христианской догматике и дефинициях человека «была достигнута зрелость жизни человеческого духа» что и повлияло на становление классической философии и науки в антропном дискурсе. См.: Отто Р. Священное (об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным). СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2008. 272 с. URL: <https://www.litmir.me/br/?b=231543&p=2> (дата обращения: 10.02.2018).

cogitationes остаются онтологически тоже неопределенными, соответственно опять же имплицитно берутся «само собой разумеется» за некую «данность», «бытие» которой не подлежит никакому вопросу, антропологическая проблематика остается в своих решающих онтологических основаниях неопределенной»²⁷⁵.

То же самое М. Хайдеггер говорит о психологии и иных естественнонаучных дисциплинах, в которых онтологический фундамент понятия «человек» остается одним лишь наличием или присутствием. Немецкий философ рассматривает понятие экзистенции человека, которая у М. Хайдеггера выражается в заброшенности в мир из небытия. Приход человека в наличный мир определяется как начало формирования индивидуальности, а само существование, или экзистенция, определено как временность, где осознание конечности человеком порождает состояние озабоченности. Осознание конечности неумолимо влечет за собой постановку вопроса о человеческом бытии, что, по мнению М. Элиаде, отображается в интенции западноевропейской философии которая «вот уже свыше столетия... посвящена истолкованию факторов, “обуславливающих” человеческое бытие»²⁷⁶». Б.Д. Дандарон в трактате «Черная тетрадь» проводя философский анализ категорий буддийской философии, также прибегает к методологии М. Хайдеггера и заключает, что временность и непостоянство (анитья – *санскр.* anitya), наряду с анатманом и дукхой, являются тремя понятиями, которые определяют человеческое состояние, или, по крайней мере, входят в пропедевтику описания человека в буддийской философии. В ней человек дан себе не как реальность

²⁷⁵ Хайдеггер М. Бытие и время. Пер. с нем./ В. В. Бибихина. М.: Академический Проект, 2012. С.49.

²⁷⁶ Элиаде М. Йога: бессмертие и свобода. М.: Академический Проект, 2012.С.48.

себя, а в качестве проекта²⁷⁷, в качестве совокупности знаний и представлений, а не собственно в опыте экзистенции²⁷⁸.

Теперь же следует вернуться к концепции анатмана, соотнеся ее с философскими идеями А.М. Пятигорского. «Но анната – это не значит, что Я – нет, это значит, что есть Не-я. Я – ядро, центр, к которому привязываются отношения, и, кроме этого он не о чем думать не может. Человек не знает самого себя, если бы он себя проанализировал, он бы обнаружил все, что угодно, но там бы не было Я»²⁷⁹. Описывая Анатма-лакшану в качестве онтологического аспекта, который объективен и не существует без субъективного аспекта, А.М. Пятигорский указывает: «Я – нет на психологическом уровне, но есть не-Я на онтологическом уровне, бытие строится как Не-я, не имеющее единого духовного центра, к которому все стремится, в котором все реализуется. Небытие Я»²⁸⁰. Далее А.М. Пятигорский подчеркивает саму непостоянность и дискретность существования, и мы снова возвращаемся к основам онтологии индийской культуры, запечатленной в философии Бхагавадгиты: «понимание прерывности – как несуществования»²⁸¹, поэтому у А.М. Пятигорского толкование буддийского учения с определенными оговорками представляло «бытие Я» в качестве психического состояния, непостоянного, изменчивого, переходящего из одного в другое. Я как психическое состояние, которое в строго феноменологическом смысле воспринимается непосредственно, отсюда и проистекает сама возможность его

²⁷⁷ Что в дальнейшем и было предложено в экзистенциальной философии Ж.П. Сартра. См.: Сартр Ж. П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Пер. с фр., предисл., примеч. В. И. Колядко. М.: Республика, 2000. 639 с.

²⁷⁸ Иная трактовка экзистенциализма была у А.М. Пятигорского, указавшего, что последний «...это ярко выраженная деонтологизация философии, а буддизм есть чистая онтология, потому они несводимы». См.: Пятигорский А.М. Древне-индийская философия. Древне-индийское понимание знания. Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. С. 66.

²⁷⁹ Пятигорский А.М. Древне-индийская философия. Древне-индийское понимание знания. Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. С.59–60.

²⁸⁰ Там же.

²⁸¹ Там же. С.61.

описания, как явлений, которые мыслятся отдельно. Таким образом, процесс «де-антропологизации», по мнению философа, уже начал оформляться в пре-буддийский период, ввиду того что: «Представление о pudgala (или «как-бы личности») оставалось неопределенным заменителем «чего-то психического». Оно не означало специфически «человеческое существо», но лишь «нечто», о котором нельзя ничего сказать...»²⁸².

Философ А.Ю. Недель, будучи знаком с А.М. Пятигорским²⁸³, занимающийся проблемами феноменологии, индийской философии, философской компаративистики, философии языка выдвигает теорию, согласно которой буддизм и феноменология могут быть рассмотрены в своей схожести как сотериологические проекты. «Основная цель буддийской философии и феноменологии – постичь сущность сознания. Сделать это означает найти путь к высшей стадии существования: в буддизме она называется по-разному, архат, бодхисаттва, татхагата (tathāgata), просветленный; в феноменологии – чистое «я», трансцендентальный субъект. Не случайно, что обе доктрины сфокусированы на изучении сознания, так как именно оно, и ничто больше, ведет к освобождению от эмпирического мира. Несмотря на концептуальные, инструментальные и другие различия между буддийской философией и феноменологией, обе обладают по крайней мере одним общим философским свойством: для обеих гносеология есть сотериология».

Поднимая вопрос о сотериологии А.Ю. Недель исходит из того, что «сотериология здесь заключается в создании субъектом его собственного-другого сознания; говоря буддистически, субъект входит в такой поток сознания (citta-santāna), где он больше не воспринимает – не может воспринимать – себя как субъект, противостоящий объекту. Он становится тем,

²⁸² Пятигорский А.М. Буддийская философия мысли. Очерки интерпретации. Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. С.80.

²⁸³ Недель А.Ю. Письмо А.М. Пятигорскому. Личное собрание Л.Н. Пятигорской. С.1.

что он воспринимает, что он мыслит, и это становление не имеет границ». Подобное изложение антропологизма созвучно с предложенной С.С. Хоружим идеей, согласно которой человек преобразует себя, выходит за рамки себя, из своей обыденности. К подобному описанию, на наш взгляд, приходит и А.М. Пятигорский, когда обращается к концепции анатмана: «Так, например, если взять буддийский постулат о том, что нет такой вещи, как “я” (atman), но что все (то есть все дхармы) есть “не-я” (anatman), то в этом постулате главное то, что “есть” и “не-есть” являются условными обозначениями того, как мыслится “я” и “не-я”»²⁸⁴.

Таким образом, происходит описание не онтологического порядка, а состояние мышления, в котором интерпретируется тот или иной феномен. В таком случае, субъектность самого мышления представляет из себя чисто описательную схему: «В этом состоянии субъект перестает себя воспринимать данным как субъект, существующий как некая онтологическая целостность, а только как процесс сознания; из однажды данного он превращается в постоянно возникающего и исчезающего, где время, как мы отметили, есть дхармическая форма связанных между собой эпистемических вспышек-угасаний. Само понятие «субъект» можно заключить в кавычки, поскольку теперь оно оказывается перенесенным из онтологического в дескриптивный план. Иными словами, «субъект» описывает не нечто данное, существующее, а состояние сознания в каждый отдельный эпистемический момент, то есть ситуацию осознанности (santāna). Таким образом, если «субъект» – не более, чем дескриптивный концепт, то это на самом деле означает принятие сознанием максимальной метапозиции по отношению к себе самому (anātman). Именно эта метапозиция и создает сотериологическое измерение: спасение, освобождение

²⁸⁴ Пятигорский А.М. Мышление и наблюдение: четыре лекции по наблюдательной философии. СПб.: Азбука, Азбука-аттикус, 2016. С. 85.

(mokṣa) приходит не из вне, не от внеположенной трансцендентной инстанции, а от радикально иного взгляда на субъективность»²⁸⁵.

Напомним, что схожая с предложенной А.Ю. Неделем идея метапозиции была сформулирована А.М. Пятигорским еще в трактате «Три беседы о метатеории сознания (Краткое введение в учение виджнянавады)», вышедшем в 1971 г. в виде «метатеории сознания». В дальнейшем теоретические выкладки «метатеории сознания» А.М. Пятигорский задействует в качестве одного из способов описания «неантропоцентрической философии»²⁸⁶. В ней «метатеория сознания» представлена также в качестве попытки объяснить сознание. Тем не менее, назвать подход в описании сознания А.М. Пятигорского строго феноменологическим будет на наш взгляд не совсем верным, поскольку в «неантропоцентрической философии» мыслителя понятия о «Я» и человеке представляются помехами в философствовании, которые предлагается исключить, «отбросив феномен человека как сброс, отработку антропоцентристских философий»²⁸⁷.

Итак, подводя к заключению вышесказанное, обозначим следующие основные моменты. Когда мы рассматриваем буддийскую философию в качестве сотериологического проекта, уровень, на котором эта сотериология становится доступной, предполагает предельную концентрацию сил, преодоление собственно человеческого, личностного, того, что примиряет с наличным миром. «Ведь признание того, что уничтожение личности может быть желанной целью, символизировало поворот к другому типу сознания,

²⁸⁵ Недель А.Ю. Буддизм и феноменология как сотериологические проекты (Тезисы) // Международная конференция ИФ РАН «Буддизм и феноменология» 7–8 ноября 2016, Москва. URL: https://iphras.ru/uplfile/orient/buddism_and_phenomenology_conference/08_Nedel_Russian.pdf (дата обращения: 11.12.2016).

²⁸⁶ См подробнее: Пятигорский А.М. Философскому классу: о сознании в 2009 г.: в преддверии философского романа. Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. С. 16.

²⁸⁷ Там же. С. 11.

поставившему целью переделку и даже уничтожение собственного «я» и тем самым отличающимся от рационализма и индивидуализма европейского типа личности нового времени»²⁸⁸.

Приведем некоторые различные трактовки сотериологического проекта буддийского учения. Э. Конзе справедливо называет это «диалектическим парадоксом»²⁸⁹, поскольку сотериологический проект буддизма призывает не только отказаться от своего Я, «сознания сансары», но, по меткому высказыванию, Ю. Эвола, не «стремиться даже к самой высшей из всех возможных жизней»²⁹⁰. Сотериологический проект, кроме того, призывает соблюдать и следующие принципы, так часто встречающиеся у различных авторов в образно-философской манере: «...пока «идешь» невозможно достичь «конца мира»²⁹¹ или «существуй путь на самом деле, словно края неба, никто не достиг бы цели»²⁹².

Размышляя о сотериологии в буддийской традиции в представленной концепции анатмана А.С. Агаджанян подчеркивает, что: «Целое, твердое, завершенное «я» – иллюзия, которую следует преодолеть. Вся буддийская сотериология построена вокруг этого преодоления»²⁹³. И далее, цитируя текст Милиндапаньха (Milinda Pañha)²⁹⁴, автор приводит следующие строки: «Созерцание отсутствия “я” входит в медитативную практику. Нет в

²⁸⁸ Лысенко В.Г., Терентьев Л.А., Шохин В.К. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1994. С.29.

²⁸⁹ См.: Конзе Э. Буддизм. Сущность и развитие. СПб.: Наука, 2003. 288 с.

²⁹⁰ Эвола Ю. Учение о пробуждении. Очерк буддийской аскезы. СПб.: «Владимир Даль», 2016. С. 147.

²⁹¹ Там же. С. 149.

²⁹² Гараб Дордже. Великое Пространство Ваджрасаттвы. // URL: <https://nandzed.livejournal.com/5832011.html> (дата обращения: 11.09.2017).

²⁹³ Агаджанян А.С. Буддийский путь в XX веке. М.: Наука, 1993. С. 116.

²⁹⁴ Один из буддийских текстов, который был сформирован приблизительно к 100 г. до н. э. и входит в раздел Кхуддака-никаи палийского канона.

буддийском учении идеи, которая повторялась столь настойчиво и на разные лады»²⁹⁵.

Отход от понятия личности как системообразующего принципа в онтологическом и эпистемологическом прочтении сформировало подход, в котором сотериология осуществляется путем выхода на антропологическую границу с помощью изменения сознания. Таким образом, «неантропоцентрическая философия» у А.М. Пятигорского представлена в качестве наивысшего интеллектуального напряжения, в котором мышление способно «...видеть другого человека "другими глазами"»²⁹⁶. По этому основанию А.М. Пятигорский охарактеризовал духовный путь – «... это путь постоянного нарушения естественных причинных связей»²⁹⁷.

В качестве итога еще раз подчеркнем, что буддийский сотериологический проект реализуется по предельно строгому принципу, но в нем так или иначе существуют догматические понятия: «нирвана», «карма», «дхьяна», последняя из которых реализуется в качестве дхьяна-парамит²⁹⁸, то есть в основе так или иначе заложены определенные аксиологические установки. Согласно этим установкам адепту необходимо, по сути, принести в жертву свою личность, отвергнув наличный мир, по словам А.М. Пятигорского, «уйти от накрытого стола»²⁹⁹ для того, чтобы понять учение и реализовать его. Э. Конзе верно отметил: «тот, кто ожидает найти в буддизме совершенно новые, ранее не известные идеи, связанные с проблемой самости, обретет немного. Тот же, кто

²⁹⁵ Агаджанян А.С. Буддийский путь в XX веке. М.: Наука, 1993. С. 116–117.

²⁹⁶ Пятигорский А.М. Предварительные замечания по поводу личности. Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. С. 8.

²⁹⁷ Пятигорский А.М. Древне-индийская философия. Древне-индийское понимание знания. Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. С.48.

²⁹⁸ Парамита (*санскр.* ведущий на иной берег) – совокупность ритуальных или медитативных действий, ведущих к просветлению индивида их исполняющего.

²⁹⁹ Цит. по: Жакупбекова Д. А. Нежный облик соцреализма / Д. А. Жакупбекова // Вестник Карагандинского университета. Серия История. Философия. 2016. № 1. С. 115–121. URL: https://studwood.ru/2418535/literatura/_nezhnyy_oblik_sotsrealizma (дата обращения: 10.10.2018).

обратится к нему за советом о том, как вести жизнь, лишенную самости, многому научится»³⁰⁰. Таким образом, буддийская концепция человека представляется в качестве незавершенного проекта, возвышающегося над жизнями прошлыми и возможными будущими, мимолетное лишь отражается в текущем состоянии, в обладании предметами феноменального мира, в которых постоянно манифестируется Я человека.

Однако мы не можем говорить о наличии подобных установок в «неантропоцентрической философии». При подобном рассмотрении «неантропоцентрическая философия» представляется в виде методологического принципа, образа философствования. При этом остается неясным, каким образом этот принцип способствует приращению научного знания в случае применения его в различных социально-гуманитарных дисциплинах или анализе понятий и представлений о человеке, в которые уже включена антропологическая парадигма. Что в данном случае первично, изучение самого человека или же исходная точка философствования при анализе иных философских вопросов?

С одной стороны, давая определения «неантропоцентрической философии» А.М. Пятигорский указывает, что она возможна лишь в качестве теории, но в то же время подчеркивает ее неоформленность ввиду недостаточной проработанности концептуальных подходов³⁰¹. Вместе с тем,

³⁰⁰ Конзе Э. Буддизм. Сущность и развитие. Спб.: Наука, 2003. С.33.

³⁰¹ А.М. Пятигорский обращал внимание на то, что существует «...тенденция к ограничению, а в конце концов и к элиминации антропизма, то есть сосредоточенности на человеке и «человеческом» как абсолютной аксиологической точке отсчета и неизменном эпистемологическом фокусе. Некоторые современные философы считают, что развитие неантропизма возможно только в контексте исследований, связанных с проблемой искусственного интеллекта. Я же считаю, что это бы означало лишь возвращение к философской психологии. Неантропизм может развиваться только внутри философии в порядке потому, что еще не придумана новая феноменологическая редукция, но не редукция антропизма к неантропизму, а редукция антропизма и неантропизма к какому-то третьему более общему понятию, в отношении которого антропизм и неантропизм фигурировали бы как частные случаи». См.: Пятигорский А.М. Вкратце о философской психологии и

привлечение к анализу «неантропоцентрической философии» буддийской концепции анатмана позволяет засвидетельствовать существующую динамику, в трудах философа и безусловной значимости сформированного А.М. Пятигорским подхода для дальнейшего философствования³⁰² ввиду его междисциплинарности и наличия комплексного характера. Проведенный анализ изложения А.М. Пятигорским концепции анатмана дает основания полагать, что философ, будучи сосредоточенным на «своей собственной философии», многое привнося в авторское видение буддийского учения о человеке, тем не менее смог адекватно понять и представить указанное учение. Подобный вывод подкрепляется совокупностью приведенных в настоящем параграфе мнений иных философов, ученых-буддологов и религиоведов, работавших в различных исследовательских программах и методиках, а их полемика и некоторая идейная разрозненность скорее подтверждают правомерность основных выводов А.М. Пятигорского более богатым материалом.

Однако указанные выше вопросы остаются открытыми, по вполне обоснованным причинам: «неантропоцентрическая философия» осталась в виде теоретической предпосылки. В ее разработке философом намечены лишь исходные принципы построения, указана неудовлетворительность современного подхода к философской антропологии (что мы также находим у таких ученых как С.С. Хоружий, А.Ю. Недель). Немаловажным остается и то, что настоящая теория была изложена философом в поздних рукописях, что при анализе дает основания судить о ее незавершенности³⁰³. Это подтверждается и следующей цитатой: «Развитие этологического момента может нас привести к

психологической философии (методологические размышления). Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. С. 15.

³⁰² Здесь идет речь о поздних работах философа, написанных в 2000-е гг.

³⁰³ Л.Н. Пятигорская приводила высказывание А.М. Пятигорского, говорившего, что: «...ничто ему так не надоело, как человек», когда он планировал написать трактат под названием «Неантропоцентрическая философия».

мыслительной ситуации, когда нейтрализация «человеческого» при наблюдении человека и связанных с ним фактов сама себе ставит предел. Ведь в конце концов сама идея этологии как позиции, с которой ”человеческое” рассматривается как что угодно другое – все равно природное или искусственное – предполагает возможность таких феноменов, которые не могут быть приписаны человеку по определению и, таким образом окажутся ”вычтенными из человеческого” не как что угодно нечеловеческое, а именно как то, что положительно относится к какому-то другому известному или неизвестному нам классу феноменов»³⁰⁴.

Сопоставляя «неантропоцентрическую философию» и буддийскую концепцию анатмана можно выделить следующие аспекты: общим в данных философских конструкциях является направление феноменологической редукции, выраженное в стремлении непосредственного переживания вещей и феноменов, а также очищение сознания от различных искажающих факторов. Акцент на анализе состояния сознания присутствует как в феноменологическом подходе, так и в буддийском рассмотрении представлений об истине с той разницей, что в феноменологической концепции истина представляет собой согласованность внутреннего опыта, а буддийская концепция является скорее релятивной, поскольку ставится в зависимость от уровня сознания субъекта с определенными догматическими допущениями. Когда А.М. Пятигорский говорит о мышлении как опыте «неантропоцентрической философии» он предлагает, по сути, изменить положение дел, существующее в антропологизме, который в поиске тех самых «человеческих» метрик теряет возможность находить феномены и иные философские категории, в чем заключается его безусловный недостаток. Поэтому говоря о мышлении А.М. Пятигорский подчеркивает: «то, что мыслит, может быть чем угодно – от искусственного интеллекта до ангела,

³⁰⁴ Пятигорский А.М. Опыт неантропоцентрической философии. Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. С. 11.

может быть любой структурой сознания»³⁰⁵. Здесь А.М. Пятигорский в свойственной ему манере возможно перефразирует русского философа Л.И. Шестова, описывающего философию Э. Гуссерля. Говоря об абсолютизации истины, Л.И. Шестов указывает: «...что истинно, то абсолютно истинно, само по себе; истина тождественно едина, воспринимают-то ее в суждениях люди или чудовища, ангелы или боги»³⁰⁶.

Онтология в «неантропоцентрической философии» А.М. Пятигорского первична по отношению к антропологии, и подчеркивая, что: «в конце концов "Я" может означать что угодно, потому что я может быть, чем угодно»³⁰⁷. Балансируя на грани солипсизма, философ исходит из буддийского постулата, что все состояния сознания есть не «Я», а главное – это состояния сознания, в которых отсутствует «Я», и таким образом и мыслится: онтологической единицы как человека не существует, поскольку состояние бытия первично по отношению к состоянию человека. Таким образом, А.М. Пятигорский уходит от необходимости разрешения неизбежного вопроса о содержании мышления в «неантропоцентрической философии». Ведь, мышление без системы понятий невозможно, а в такую систему, безусловно, входит следующая понятийная структура: «Я», «личность», «человек», «сознание», «мышление». Так, отбрасывание исходных понятий просто прекращает сам процесс мышления, в обыденном мышлении не может быть вычленено понятие «Я», содержанием которого является знание о мире и о месте себя, как точке, из которого происходит сам процесс познания.

Основы буддийского учения о человеке оформлены в комплексном понятийном аппарате, который описывает не столько онтологические

³⁰⁵ Пятигорский А.М. Философскому классу: о сознании в 2009 г.: в преддверии философского романа. Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. С. 12.

³⁰⁶ Шестов Л.И. Памяти великого философа Эдмунда Гуссерля // Русские записки. 1939. № XIII. С. 5–32 URL: <http://www.odinblago.ru/gusserl> (дата обращения: 11.06.2018).

³⁰⁷ Пятигорский А.М. Опыт неантропоцентрической философии. Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. С. 3.

характеристики мира, сколько космос психики человека. И если что и задает антропизм в буддийском учении так это одна буддийская притча, где особая и редкая возможность родится человеком сравнивается с черепахой, всплывающей из моря на поверхность и точно попадающей головой в плавающий хомут. В буддийской метафизике, по мнению А.М. Пятигорского, само по себе понятие онтологии в йогических практиках представляется как «...своего рода “де-абсолютизация человека”, ведущая, в конце концов, к полной ”де-антропологизации сознания”, достигаемой или достижимой через процесс йогического постижения»³⁰⁸.

Как итог сравнения «неантропоцентрической философии» с буддийским учением о «не-Я» можно представить такой подход к рассмотрению собственного мышления, при котором индивидуальное мышление и мышление, рассматриваемое как самостоятельный феномен (мышление, не приписываемое индивиду феноменологически), не будут рассматриваться в качестве бинарных оппозиций. При таком подходе философское мышление сможет вынести и рассматривать себя непосредственно в качестве равноправных, самостоятельных и дискретных объектов. И то, что философу не удалось сформулировать в качестве полноценной философской идеи, по нашему мнению, удалось воплотить в описании мышления в виде концепций «обсервационной философии» и «очуженного мышления», которые будут рассмотрены далее.

³⁰⁸ Буддийская философия мысли Пятигорский А.М. Буддийская философия мысли. Очерки интерпретации. Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. С. 38.

2.3. «Обсервационная философия» и «очужденное мышление» – значение и смысл в контексте понимания А.М. Пятигорским буддийской философии

Если обобщить интеллектуальные интуиции А.М. Пятигорского и попытаться выйти на единую мировоззренческую канву, которая составляла сферу интересов философа, то, прежде всего, следует выделить то философствование, которое, по словам А.М. Пятигорского, есть «...реальное занятие людей, принадлежащих к вполне реальному типу философов»³⁰⁹, и в этом занятии им было выбрано «...мышление в качестве центрального объекта своего философствования»³¹⁰. Итак, предметом такого философствования для А.М. Пятигорского стало размышление о том, каким образом возможны сознание, мысль и мышление в соотношении с субъектом мышления, человеком, человеком как «состоянием сознания».

Как уже было упомянуто, фундаментальными работами, в которых была затронута и изложена проблема сознания, а также методологические концепции «метатеории сознания», «сферы сознания» и «состояния сознания» являются «Три беседы о метатеории сознания (Краткое введение в учение виджнянавады)» и «Символ и сознание» (Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке). При этом следует обратить внимание, что написанный в 1971 г. труд «Три беседы о метатеории сознания (Краткое введение в учение виджнянавады)» в своем заголовке непосредственно отсылает потенциального читателя к философским воззрениям учения виджнянавады. С одной стороны, это позволяет нам сделать предположение, что философские идеи А.М. Пятигорского и М.К. Мамардашвили были

³⁰⁹ Пятигорский А.М. О философской работе Зильбермана // Пятигорский А.М. Избранные труды. М.: Школа «Языки русской литературы», 1996. С. 161.

³¹⁰ Пятигорский А.М. Вкратце о философской психологии и психологической философии (методологические размышления). Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. С. 6.

устремлены к проблеме сознания³¹¹, а с другой, само название бесед о сознании в скобках обозначено в качестве введения в виджнянаваду, что наводит на мысль о том, что идейным вдохновителем названия трактата стал А.М. Пятигорский, поскольку М.К. Мамардашвили тяготел к античной и европейской философии, при этом называя думанье А.М. Пятигорского «сокровищницей восточной философии»³¹².

Высказывая идею о неудовлетворительном состоянии подходов в философских дефинициях сознания в свете их расплывчатости и недостаточной конкретизации, философы заключают, что описание сознания представляется возможным исключительно через дополнительные и вспомогательные концептуальные выкладки. Для этого они предлагают воспользоваться методологическим модусом «как», имея в виду вопрос: как и каким образом может быть определено и описано сознание. При том само понятие сознания введено как символическое, а не логико-философское, что, впрочем, и не представляется возможным. Собственно, в упрощенном виде сознание описано как некоторая последовательность явлений, которые представлены в мышлении и собственно им же и актуализированы. А.М. Пятигорский пришел к выводу, что сознание необходимо рассматривать в качестве самостоятельного и дискретного объекта мышления, из которого исключено то, что сознание и обозначает. Так была введена идея описания сознания в дескриптивно-символическом ключе. Именно потому, ввиду неудовлетворительного понятия сознания была предпринята попытка ввести понятие «сфера сознания», поскольку А.М. Пятигорский и М.К. Мамардашвили заключили, что построение теории сознания невозможно, как невозможно и объяснить сознание ни

³¹¹ Началу совместной работы с А.М. Пятигорским предшествовал выход в свет в 1968 г. одного из немногих прижизненных трудов М.К. Мамардашвили, монографии «Формы и содержание мышления. (К критике гегелевского учения о формах познания)».

³¹² Парамонов. А.А. К истории создания книги. // Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Символ и сознание. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. С. 7.

логическим путем, ни путем того, что не фигурирует, как сознание, либо им не является.

В дальнейшем, разрабатывая идеи «сферы сознания» и «состояния сознания», А.М. Пятигорский употреблял понятие «сознание» за вычетом психологических и культурных модальностей, что очень хорошо прослеживается на примере его последующих работ периода второй половины 1970-х гг. Подобный подход, ко всему прочему, дает основания провести параллели с буддийскими философскими концепциями, в которых дискретные психические феномены рассматривались в качестве исходных элементов, языком описания которых являются группы дхарм.

Необходимо обратить внимание, что, несмотря на разницу в написании трактатов «Символ и сознание» и «Мышление и наблюдение: четыре лекции по обсервационной философии», составившую 30 лет, проблема сознания в работе, посвященной «обсервационной философии» так и осталась сущностно непроницаема и не раскрыта, потому и в терминологических дефинициях обходится философом по касательной. «Итак, сознание в обсервационной философии – не феномен (в отличие от рефлексии) и не эпифеномен (в отличие от мышления). Оно неустановимо в рефлексии, точнее, установимо только во вторичном, нерефлексивном порядке как крайне сложное синтетическое понятие, употребление которого совсем не обязательно в связи с мышлением мышления о самом себе. В конце концов, сказать о сознании, что оно есть сумма (всех!) объектов или содержаний мыслительных актов, — это тавтология. Если исходить из определения предмета обсервационной философии, что все, что она наблюдает, она наблюдает как мышление, то здесь именно это ”все” и будет считаться сознанием»³¹³. И далее А.М. Пятигорский опять-таки

³¹³ Пятигорский А.М. Мышление и наблюдение: четыре лекции по обсервационной философии. Рижский Философский Симпозиум. Liepnieks & Ritups, 2002. URL: 152

продолжает конвенциональные наработки, предложенные в работе «Символ и сознание»: «У сознания – в том смысле, в каком о нем говорится в наблюдательной философии – не может быть теории в отличие от мышления, теория которого в принципе возможна, хотя я и не знаю о такой теории. Поэтому все, что здесь говорилось о сознании, это метатеория. Метатеорией и являются все наши рассуждения об условиях нашего собственного подхода к рассмотрению сознания»³¹⁴.

Вместе с тем, отвечая задачам настоящего исследования, необходимо сконцентрироваться не на раскрытии содержания метатеоретических предпосылок в описании сознания и понятия «сфера сознания», а все-таки обозначить те буддийские корреляты в философском наследии А.М. Пятигорского, ставшие предметом его размышлений, в канве которых философ наметил свои идеи.

Изложение и анализ необходимо начать с идеи «наблюдательной философии», которая, по нашему мнению, предполагает освоение определенных предварительных практик по выработке «очужденного мышления». Можно сказать, что теоретическая постановка вопроса о самой «наблюдательной философии» являет собой один из позиционных и тематических пластов в философии А.М. Пятигорского. Следовательно, все ранее обозначенное во втором параграфе Главы 2 о «неантропоцентрической философии» А.М. Пятигорского так или иначе вкладывается в прагматику «наблюдательной философии», где последняя представляет уже сформулированный теоретический базис. В наибольшей степени он был изложен А.М. Пятигорским в работе «Мышление и наблюдение: четыре лекции по наблюдательной философии».

<http://www.rulit.me/books/myshlenie-i-nablyudenie-read-207122-1.html> (дата обращения: 09.06.2018).

³¹⁴ Там же.

Наличие аналогии буддийской философии с философским наследием А.М. Пятигорского прослеживается в стремлении философа дать адекватное, феноменологическое описание сознания и раскрыть его сущностные характеристики, постичь чистое трансцендентальное Я. Говоря языком раннего буддийского учения, необходимо прекратить в себе связи с внешним миром, с другими, потерять нечто в Я, а по словам А.М. Пятигорского, сущность этого процесса в «очужении» буддийским адептом своего мышления по отношению к окружающему миру. Вводя понятие «очуженного мышления» А.М. Пятигорский по сути предлагает, наподобие буддийской медитации осознанности, приняться за работу с мышлением, устанавливая, что «очуженное мышление» – это такое мышление, которое собственно и прошло через этот процесс «очужения» и достигло ожидаемого предела, где предел – «...мышление, которое вырабатывает способы глядеть на себя самое как чужое, как чужой немыслящий предмет. То есть грубо говоря, на пороге йоги»³¹⁵.

Итак «очуженное мышление» как устоявшийся неологизм появляется в процессе работы философа над созданием философского класса. Подобно наличию различных вариантов в обозначении «неантропоцентрической философии», А.М. Пятигорский изначально называл свой класс по-разному (в рукописях встречаются и иные варианты написания: «чужое мышление», «чужое думание»), но наиболее часто используемыми остались следующие формулировки: «класс по выработке очуженного мышления» или «класс очужения твоего мышления»³¹⁶.

Как уже упоминалось, идею философского класса А.М. Пятигорский планировал реализовать в течение длительного периода своей жизни, что

³¹⁵ Пятигорский А.М. «Класс выработки чужого мышления. Класс 3.» 19.01.2007, Лондон. [Текст стенограммы выступления] // Личное собрание Л.Н. Пятигорской. С. 1.

³¹⁶ Л.Н. Пятигорская указала, что философский класс назывался А.М. Пятигорским по-разному: «класс по выработке очуженного мышления» (именно – очуженного) или «класс очужения твоего мышления».

согласовывалось с его представлением о призвании учителя и непосредственной передаче учения, которое может быть осуществимо исключительно под наблюдением наставника. «Это потом может быть необходимо. Изучения любого не твоего феномена философии надо начинать как с чего-то неведанного, как с чего-то обнаруженного – не важно, тобой или не тобой. Тогда я стал думать, что такого рода попытка может дать эффект, и так появилась мысль об этом классе. Это одна из конкретизаций моей старой мысли, о которой вы знаете – философском колледже»³¹⁷.

Создание класса по выработке «очуженного мышления» было воплощено в жизнь А.М. Пятигорским в 2005 г., а занятия в нем продолжались вплоть до его смерти в 2009 г. Помимо этого, до осени 2009 г. А.М. Пятигорский проводил занятия по буддийской философии с «миниклассом»³¹⁸.

В своем непосредственном воплощении идея философского класса была реализована в виде проведения встреч-семинаров, происходивших ежемесячно в течение нескольких дней подряд. Для раскрытия методики «очужения» мышления наиболее содержательными представляются стенограммы аудиозаписей, сделанных во время работы класса: они наглядно отражают динамику философской мысли А.М. Пятигорского. Давая дефиницию «очуженному мышлению» обратимся к нескольким цитатам, приведенным А.М. Пятигорским:

«Этот Класс был придуман двумя джентльменами, одним из которых имею честь и удовольствие являться я, для культивирования в человеке чужого мышления. В каком смысле чужого? В том смысле, что оно является абсолютно чужим. Чужим чему? Чужим своему чувству, своему телу, своей семье, своей

³¹⁷ Пятигорский А.М. «Класс выработки чужого мышления. Класс 3.» 19.01.2007, Лондон. [Текст стенограммы выступления] // Личное собрание Л.Н. Пятигорской. С. 1.

³¹⁸ По информации полученной от Л.Н. Пятигорской, существовал так называемый «миникласс», в котором А.М. Пятигорским проводились занятия по буддийской философии (в него входили лишь некоторые участники класса «очужения мышления»).

стране, этому г... миру. Всему! Роду, языку, стране! Оно должно быть абсолютно независимым от всего, чем оно не является. А потом высшая йогическая степень, но забудьте слово "йога" – это метафора, это когда мышление выносит себя самое как чужой объект, который можно рассматривать. Все-таки лучше всех это сказал Фрейд: "А что такого в мышлении? Объект как объект". Обыкновенный объект – мышление. Только отчужив мышление от всего и, в конце концов, от него самого, оно приобретает силу отстраненности, четкости, которое все вместе называется одним словом – СВОБОДА!...»³¹⁹.

Что же собственно подразумевалось философом под «очуженным мышлением»? – «... слово "отчуждение" – это то, с чем человеку приходится мириться, и он от этого страдает. А очужение – это сознательное действие»³²⁰. Здесь, по всей видимости, идет обращение между субъектно-объектным позициями: отчуждают человека, а человек «очужает» свое мышление.

Однако стоит задаться совершенно логически обоснованным вопросом, а кто этот человек, который собственно «очужает» свое мышление, или даже от кого такое мышление становится «очуженным»? Кто, в предложенном философом методе работы с мышлением становится или является субъектом устанавливаемого действия и процесса?

Формулируя цели и задачи занятий в классе, А.М. Пятигорский устанавливает следующий принцип его работы: «То есть наш класс будет заниматься не объектами мышления, а мышлением как объектом»³²¹. Отвечая на обозначенные вопросы, обратим внимание, что в 2009 г. философом был составлен устав для класса, который был назван «Устав для индивидуального

³¹⁹ Пятигорский А.М. «Класс выработки чужого мышления. Класс 22.» 19.01.08, Лондон. [Текст стенограммы выступления] // Личное собрание Л.Н. Пятигорской. С. 1.

³²⁰ Пятигорский А.М. «Класс выработки чужого мышления. Класс 2» 10.12.2006, Лондон. [Текст стенограммы выступления] // Личное собрание Л.Н. Пятигорской. С.16.

³²¹ Пятигорский А.М. «Класс выработки чужого мышления. Класс 1.» 08.12.06, Лондон. [Текст стенограммы выступления] // Личное собрание Л.Н. Пятигорской. С. 1.

члена класса по выработке очуженного мышления»³²², ставший одновременно и его философским завещанием. В название устава А.М. Пятигорский делает акцент на индивидуальности каждого члена класса, как бы подчеркивая свою мысль, что «человек может работать над свободой и в свободе только один. Это самая одинокая работа на свете. Человека никто не может освободить»³²³ и продолжая свою ранее высказанную: «...остаться совсем одному – есть начало всякого реального философствования»³²⁴.

Итак, дидактика такого индивидуального субъекта «очужения» представляется следующим образом: «осознать свою мысль о себе как о чужом этой мысли внешнем объекте и осознать саму эту мысль как чужую всем своим прошлым и настоящим объектам, в первую очередь ему самому»³²⁵. Решение предложенной педагогической задачи, а именно так было бы верно ее обозначить, может быть найдено в свете «неантропоцентрической философии», которая составляет философскую триаду вместе с «очуженным мышлением» и «обсервационной философией». Не переходя к рассмотрению «обсервационной философии», отметим, что, по мнению А.М. Пятигорского, индивидуальный субъект «очужения» подходит к себе самому и смотрит на себя в неантропичной установке. А.М. Пятигорский указывает, что: «Неантропоцентричность обсервационной философии заключается в том, что предметом рассмотрения является не мышление человека и не человек, а само мышление и не важно чье. То есть сам феномен человека отбрасывается и не

³²² Пятигорский А.М. Философское завещание. Устав для индивидуального члена класса по выработке очуженного мышления. URL: <https://piatigorskyf.com/will> (дата обращения: 08.06.2018).

³²³ Пятигорский А.М. День Мераба продолжается: беседа с философом / А. М. Пятигорский; вела Олеся Фокина, 1993 URL: <https://vo.hse.ru/data/2010/12/31/1208183438/07pyat.pdf> (дата обращения: 21.08.2018).

³²⁴ Пятигорский А.М. В сторону Глюксмана // Пятигорский А.М. Избранные труды. М.: Школа «Языки рус. культуры», 1996. С. 140.

³²⁵ Пятигорский А.М. Философское завещание. Устав для индивидуального члена класса по выработке очуженного мышления. URL: <https://piatigorskyf.com/will> (дата обращения: 08.06.2018).

является точкой из которого мы наблюдаем мышление, а представляет из себя лишь один из случаев возможного мышления». Итогом неантропоцентристской философии и ее конечной целью может стать именно следующее мышление: "Свободное мышление спонтанно переходит в философствование, а философствование – это естественная почва, где культивируется свободное мышление"»³²⁶. Данный тезис А.М. Пятигорского очень схож с представлением о природе философии у Э. Гуссерля, который считал, что: «истинный философ не может не быть свободным: сущностная природа философии состоит в её крайне радикальной автономии»³²⁷. Такое неоднократное апеллирование к Э. Гуссерлю находит себя и в восприятии А.М. Пятигорским философии в ее стремлении к радикальности и «философскому радикализму»³²⁸. Развивая мысль Э. Гуссерля, А.М. Пятигорский указывает: «Философия сегодня – это радикальная философия, или она не философия, а музей давно похороненных мнений, доксологическое кладбище»³²⁹. Радикальность философии, в понимании А.М. Пятигорского, состоит в переосмыслении мышления в антропологическом измерении: «каким она видит философствующего и себя саму как объект философствования другого»³³⁰ и процесс, в котором происходит «демистификация устойчивых характеристик типов мышления»³³¹. Выработка именно такого философствования, по мнению А.М. Пятигорского, должна быть, в некоторой степени, «радикальной» и, в первую очередь, в отношении своей антропологической позиции.

³²⁶ Пятигорский А.М. Устав класса по выработыванию чужого мышления К.В.Ч.М. Разъяснительное письмо с краткой ретроспективой класса. Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. С.4.

³²⁷ Цит. по: Шпигельберг Г. Феноменологическое движение. М.: Логос, 2002. С. 100.

³²⁸ Пятигорский А.М. Философскому классу: о сознании в 2009 г.: в преддверии философского романа. Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. С. 13.

³²⁹ Там же.

³³⁰ Там же.

³³¹ Пятигорский А.М. Смена типов мышления на рубеже столетий (November 2002). Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. С.7.

Именно «очуженное мышление» – суть мышление, при котором объекты, на которых оно направлено, в том числе и на самого мыслителя, то есть субъекта мышления, требуют от последнего (будучи уже самостоятельным объектом) пройти процедуру «очужения». «Чтобы оно было чужим всему. Стране. Миру. Человеку. Семье. Языку. Любви и ненависти. Религии. Всему, что может привязать, и, фактически, привязывает»³³². Это очень схоже с буддийской установкой в отношении мышления: «Непривязанность к любой мирской вещи (дому, семье, друзьям, имуществу, славе, долголетию, здоровью) ценнее, чем жертвование огромного мирского богатства на благотворительные цели»³³³. Помимо этого, стоит отметить, как представление о мышлении входит в один из аспектов Четырех благородных истин. В них аспект страдания (Первая истина) представлен в качестве неудовлетворительного состояния мышления, а путь – осознание и видение привязанности, затем осуществление ухода от страданий, привязанностей и причин. (Четвертая истина). Сам А.М. Пятигорский неоднократно сравнивает деятельность по «очужению» мышления с буддийскими практиками: «Могу сказать с полной ответственностью за свои слова, что такого рода эксперименты существовали только в одной точке обитаемой Вселенной. Они существовали в буддийском йогическом классе 4 – 5 н.э. где устранялось все, причем не просто устранялось, а устранялось надолго»³³⁴.

Эти достаточно часто встречающиеся в наследии философа аналогии с йогой позволяют предположить, что в йоге А.М. Пятигорский видел существенный потенциал для конструирования своего собственного метода, в

³³² Пятигорский А.М. «Класс выработки чужого мышления. Класс 47.» 12.06.09, Лондон. [Текст стенограммы выступления] // Личное собрание Л.Н. Пятигорской. С.1

³³³ Дже Гампопа, Дагпо Лхардже Сонам Ринчен (1079-1153). Драгоценное украшение освобождения. Исполняющая желания драгоценность истинного Учения / пер. с тиб. Б. Ерохин. СПб.: Культурный центр «Уддияна», 2001. URL: http://www.advaita.org/binaries/file/news/f_722.pdf (дата обращения: 08.06.2018).

³³⁴ Пятигорский А.М. «Класс выработки чужого мышления. Класс 2» 10.12.2006, Лондон. [Текст стенограммы выступления] // Личное собрание Л.Н. Пятигорской. С.5.

котором первостепенной задачей являлась непосредственно работа с мышлением: «Сущность йоги одна, будь то индуистская йога, дзенская йога, поздняя буддийская йога, любая йога – это работа над мышлением»³³⁵. Подобное определение, а именно, интегральный подход в понимании целей и задач йогических практик, в данном случае схож с пониманием ряда исследователей буддийской философии и компаративистов, таких как Э. Конзе, Ю. Эвола, М. Элиаде, о чем указывалось ранее. Однако наиболее уместно выделить именно джняна-йогу, которая имеет наибольшую методологическую схожесть с работой по «очуждению» мышления и формированию определенного типа внимательности. Джняна-йога, будучи одним из существующих направлений в йоге, метод которого заключается в формировании внешнего наблюдателя или наблюдающего сознания у медитирующего индивида³³⁶. Миларепа Шепа Дордже, учитель буддийской философской мысли, указывал на необходимость во всех ситуациях пристально наблюдать за своим мышлением. Действительно, не только работать со своим мышлением, а, по словам М.К. Мардашвили, даже фиксировать свое мышление на одной мысли

³³⁵ Пятигорский А.М. «Класс выработки чужого мышления. Класс 47.» 12.06.09, Лондон. [Текст стенограммы выступления] // Личное собрание Л.Н. Пятигорской. С.3.

³³⁶ О философской составляющей джняна-йоги было указано Е.А. Торчиновым: «Джняна-йога (или йога познания) является одним из классических индийских направлений йоги. Под познанием здесь имеется в виду отнюдь не интеллектуальное или рассудочное знание, а своеобразный трансперсональный, интуитивный гносис (слова «джняна», в бенгальском чтении «гняна», и «гносис» родственные), в котором исчезает различие между познающим, познаваемым и познанием. В «Критике чистого разума» Кант, высказываясь о чисто теоретической и абстрактной, с его точки зрения, возможности познания вещей самих по себе (реальности как таковой), заметил, что для этого было бы необходимо вначале освободиться от присущих самому субъекту априорных форм чувственного созерцания (пространство и время) и категорий рассудка, а затем приобрести иной тип созерцания (интуиции), но уже не чувственного. Это последнее признал Шеллинг и в соответствии с традицией назвал «интеллектуальной интуицией». Шопенгауэр высмеял «интеллектуальную интуицию» Шеллинга, но фактически признал возможность некоего мистического постижения «вещи самой по себе» (в его системе – воли). Согласно джняна-йоге, познание, которое является главным средством достижения освобождения, есть своего рода «интеллектуальная интуиция»...». См.: Торчинов Е.А. Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. СПб.: Центр «Петербургское востоковедение», 1998. URL: <http://psylib.org.ua/books/torch01/index.htm> (дата обращения: 23.06.2018).

представляется крайне трудной задачей. Ю. Эвола сообщает: «Мысль не любит, чтобы за ней наблюдали, не любит, чтобы ее видели»³³⁷. В учении джняна-йоги предполагается такая работа с умом человека, в которой существующий понятийный аппарат проходит через процесс очистки от концепций, в которых ум приписывает себе все феномены, в качестве своих собственных. Об этом же говорит и А.М. Пятигорский, приводя слова Буддагоши: «Неправильный ум с неправильным мышлением выдумал, вымыслил еще и Я, а мыслит ум»³³⁸.

Заканчивая описание «очуженного мышления» и переходя к «обсервационной философии» подчеркнем, что процесс выработки «очуженного мышления» есть способ непосредственного действия и метод, с помощью которого достигается понимание «обсервационной философии». Когда достигнуто состояние выноса мышления и его удержание становится возможным работать в модусе обсервационной философии, собственно говоря, «важна интенция на очужение своего мышления, первый шаг к его освобождению»³³⁹. А.М. Пятигорский многократно обращается к йоге: «Реальный смысл слова «йогический» – это установка на держание своего мышления, чтобы с ним можно было что-то сделать. Если ты его не держишь, ты с ним ничего не сделаешь, оно будет жалким и зависимым от всего»³⁴⁰.

Итогом «очужения» мышления должна стать та степень свободного философствования индивида, которая способна работать в состоянии наблюдения. Такое особое наблюдение, которое будет наблюдать мышление, из которого исключены как объекты наблюдения, так и сам мыслящий. В прагматику представленного способа наблюдения входит не имплицирование

³³⁷ Эвола Ю. Учение о пробуждении. Очерк буддийской аскезы. СПб.: «Владимир Даль», 2016. С. 179.

³³⁸ Пятигорский А.М. «Класс выработки чужого мышления. Класс 47.» 12.06.09, Лондон. [Текст стенограммы выступления] // Личное собрание Л.Н. Пятигорской. С.6.

³³⁹ Пятигорский А.М. «Класс выработки чужого мышления. Класс 1.» 08.12.06, Лондон. [Текст стенограммы выступления] // Личное собрание Л.Н. Пятигорской. С. 7.

³⁴⁰ Там же. С.1.

психологических предпосылок, а непосредственно понимание того, как такое наблюдение происходит³⁴¹. Описанное мышление по способу его организации и является объектом «обсервационной философии», то есть «обсервационная философия» занимается непосредственно наблюдением.

«Обсервационная философия» представлена А.М. Пятигорским в качестве дескриптивной дисциплины, которая описывает феномены, входящие в поле мышления, исключительно в качестве мыслимых субстанций. То, что не схватывается мышлением, попросту выносится за скобки и не описывается. Теперь рассмотрим, что именно подразумевалось философом под «обсервационной философией», когда в процессе «очуждения» мышления индивид переходит к рассмотрению исследуемых объектов в качестве мышления.

А.М. Пятигорский, говоря о непроницаемости идеи мышления в философии подошел к рассмотрению вопроса о мышлении с точки зрения истории философии. Ученый исходил из того, что, исторически, такие категории, как мышление и сознание, были введены *a priori*. Поэтому А.М. Пятигорский считал, что Р. Декарт, как уже упоминалось, будучи первым европейским философом мышления, попытался конкретизировать заданную проблематику в «Рассуждении о методе». Задача, которую ставил перед собой А.М. Пятигорский, формулируя постулаты «обсервационной философии», заключалась в попытке изменить описание мышления, которое в европейской философии осталось заключенным в формуле: *cogitio ergo sum*. «Британские эмпирики, Кант и феноменологи подходили к мышлению с разных сторон, но как понятие оно оставалось столь же непроницаемым для философии, сколь

³⁴¹ Также как и М. Хайдеггером было предложено не понятийное, а осмысляющее мышление. См.: Хайдеггер М. Немецкий идеализм (Фихте, Шлегель, Гегель) и философская проблематика современности. СПб.: «Владимир Даль», 2016. 495 с.

непроницаемым оно оставалось как феномен для позитивного научного знания»³⁴².

По мнению А.М. Пятигорского, его собственная попытка изменить устоявшееся положение мышления заключалась в том, что, в отличие от классической философии, в «обсервационной философии» было предпринято усилие в создании таких формулировок в умствованиях, которые позволяют экспонировать предмет философствования с принципиально иной стороны, где применение классических методов (исторический, диалектический и феноменологический) уже не позволили бы достичь желаемого результата. Поэтому антропоцентризм становился тем «камнем преткновения», который не позволял мышлению обрести потенциал своей автономности.

Интересно, что А.М. Пятигорский непосредственно в трактате «Мышление и наблюдение: четыре лекции по обсервационной философии» не дает прямого логического (субъект-предикатного) определения «обсервационной философии», а определение последней вводится философом порядка десяти раз в дескриптивном ключе. Это, с одной стороны, вызвано тем, что дать определение «обсервационной философии» не представляется возможным с необходимой степенью аналитической артикуляции, а, с другой, А.М. Пятигорский, говоря о своей собственной философии, упоминал: «Не хочется уходить в область словарей, а хочется какого-то уровня произвольной субъективности, потому что это всегда оставляет выходы»³⁴³. В этой свойственной для философа манере, с использованием описательного и теоретического подходов, в которых он, после структурно выверенных работ

³⁴² Пятигорский А.М. Мышление и наблюдение: четыре лекции по обсервационной философии. Рижский Философский Симпозиум. Liepnieks & Ritups, 2002. URL: <http://www.rulit.me/books/myshlenie-i-nablyudenie-read-207122-1.html> (дата обращения: 09.06.2018).

³⁴³ Пятигорский А.М. Александр Моисеевич Пятигорский о предмете философии: К 85-летию со дня рождения Александра Пятигорского // Интервью Арниса Ритупса и Улдиса Тиронса, режиссер Роберт Виновскис. [Видеофайл] URL: <https://www.youtube.com/watch?v=-K5qnDSAS5s> (дата обращения: 21.08.2018).

периода Московско-тартуской семиотической школы, предпочитал уходить от терминологической строгости, были очерчены основные постулаты «обсервационной философии». Выделим основные:

1. «Обсервационная философия» – это философия, предметом которой является наблюдение. Универсальный модус такой философии – это объект как мышление.
2. Целью «обсервационной философии» является наблюдение мышления.
3. Метод «обсервационной философии» представляет собой наблюдение феноменов в качестве мышления. То есть они предстают как мыслимые, и только фигурируя в качестве таковых, и могут быть рассмотрены.
4. Субъект мышления, то есть мыслящий в «обсервационной философии», становится объектом наблюдаемого мышления, то есть тем, что наблюдается как мышление³⁴⁴.
5. При наблюдении мышления проходит процесс депсихологизации, то есть исключаются из предмета

³⁴⁴ Субъектом обсервационной философии является не какой-то конкретный человек, а непосредственно мыслящий. «Но поскольку сам мыслящий – как то, чему приписывается мышление, – ненаблюдаем, то с позиции обсервационной философии (почти буквально совпадающей с позицией абхидхармы) он – не тот, кто мыслит (или не то, что мыслит), а один из видов или, точнее, случаев мышления, условно называемый «мыслящий» ... Ни в одном из этих случаев речь не может идти о приписывании мышления (или не-мышления) чему-то, именуемому «я», «он», или чему угодно еще, не рассматриваемому как мышление. В обсервационной философии человек – это не цель, а объект наблюдения. Ее антропизм только в том, что наблюдательность приписывается человеческому мышлению как возможность». См.: Пятигорский А.М. Мышление и наблюдение: четыре лекции по обсервационной философии. Рижский Философский Симпозиум. Liepnieks & Ritups, 2002. URL: <http://www.rulit.me/books/myshlenie-i-nablyudenie-read-207122-1.html> (дата обращения: 09.06.2018).

рассмотрения те процессы, которые не представляют собой непосредственно мыслительный процесс³⁴⁵.

6. Понятие рефлексии в «обсервационной философии», представляет собой мышление, которое обращено само на себя. Рефлексия невозможна в отношении объекта мышления. «Строго говоря, в рефлексии содержание мышления вообще не рефлексивируется как мышление»³⁴⁶. В «обсервационной философии» объект, наблюдаемый как мышление, уже прошел через рефлексивные процедуры. При этом понятие рефлексии как привычного мышления о мышлении, шире и предстает и субъективным состоянием сознания индивида³⁴⁷, как частный случай конкретного мышления.
7. Сознание в «обсервационной философии» присваивает онтологический статус присутствию мышления. Только когда мышление присутствует, можно говорить о сознании. Отсюда мышление выражается как эпифеномен сознания, а «пространственность» сознания скорее сводится к некоторой топологической позиции.

³⁴⁵ Этот постулат прокомментирован на стр.166.

³⁴⁶ Пятигорский А.М. Мышление и наблюдение: четыре лекции по обсервационной философии. Рижский Философский Симпозиум. Liepnieks & Ritups, 2002. URL: <http://www.rulit.me/books/myshlenie-i-nablyudenie-read-207122-1.html> (дата обращения: 09.06.2018).

³⁴⁷ Шведский исследователь в области сравнительного религиоведения А.Тор приводит следующее описание: «Состояния сознания совсем не суть механизмы, устроенные так, что если известно, как функционирует один, то все известно об остальных. Они всегда содержат некий фактор, который недоступен и несравним в своей глубине. Это личность, особая структура единого потока сознания, в котором они являются лишь фазами, преходящими состояниями». См.: Тор Андре. Исламские мистики. Пер. с нем. В. Г. Ноткиной. СПб: Евразия, 2003.С. 94.

Определив основы «обсервационной философии», подчеркнем, что, по мнению А.М. Пятигорского, все они сводятся к единственному и ключевому вопросу «обсервационной философии» – «...отличение мышлением себя от немышления есть фокус и главная тема философствования. И в центре этой темы остается проблема различия между мышлением и психизмом, то есть тем, что противостоит мышлению как сумма внутренних (но только условно можно сказать – и «внешних»!) условий его, мышления, человеческого функционирования...»³⁴⁸. Действительно, сам факт наблюдения психологических феноменов, их классификация и исключение, есть основной предмет буддийского учения о сознании (виджнянавады), в который и входит их различение и классификация. Это же стало предметом изучения в ряде работ А.М. Пятигорского еще в первый период его научной деятельности³⁴⁹.

Итак, рассмотрим, каким образом отход от психизма разрешается в идее «обсервационной философии» А.М. Пятигорского, которую по своей направленности можно рассмотреть как один из случаев самобытного рассмотрения и понимания философом буддийской философии сознания. «Обсервационная философия» предполагает возможность использования и заимствования медитативных практик буддизма в работе с мышлением с целью дальнейшего построения одного из случаев философского мышления. Так или иначе «обсервационная философия» не претендует на оперирование йогическим уровнем мышления, но с другой стороны она имеет схожую с феноменологией и йогическими техниками позицию внешнего наблюдателя. Йогическое мышление, как было определено философом, уже не антропологично, и не

³⁴⁸ Пятигорский А.М. Мышление и наблюдение: четыре лекции по обсервационной философии. Рижский Философский Симпозиум. Liepnieks & Ritups, 2002. URL: <http://www.rulit.me/books/myshlenie-i-nablyudenie-read-207122-1.html> (дата обращения: 09.06.2018).

³⁴⁹ См.: Пятигорский А.М. О психологическом содержании учения раннего буддизма. Ученые записки Тартуского Государственного Университета, «Труды по востоковедению I», Выпуск 201, Тарту, 1968. С. 170–211.

относится ни к «Я» ни к «человеку». «Йог, который переживает это состояние уже фактически не человек. Он уже не живое существо»³⁵⁰.

Мы предполагаем, что преодоление психизма, где объект именно психически различим в субъектно-объектном подходе, может быть совершенно только в отношении мысли, которая является в свою очередь состоянием сознания. В этом анализе А.М. Пятигорский, подобно Э. Гуссерлю, который, выходя на категорию чистого сознания, обратился к конструированию метода трансцендентальной редукции³⁵¹, предпринял попытку отыскать надлежащее феноменологическое описание понятия «человек». По словам Ж. Дерриды, критика антропологизма Э. Гуссерля являлась ведущим мотивом трансцендентального метода феноменологии, при которой можно вообразить сознание без души, так и представить сознание без человека, поскольку законам сознания подчиняется не человек (его менталитет), но само сознание³⁵². Благодаря этому, появляется возможность избавиться от антропологических элементов. Феноменология в трактовке А.М. Пятигорского, в таком случае, уже не будучи собственно наукой о человеке, становится методологической установкой на работу с мышлением, с помощью которой, А.М. Пятигорский не пошел вслед за Г.П. Щедровицким, описывая мышление в своем стадийном развитии³⁵³, а описал процесс деантропологизации в качестве теоретического

³⁵⁰ Пятигорский А.М. «Класс выработки чужого мышления. Класс 47.» 12.06.09, Лондон. [Текст стенограммы выступления] // Личное собрание Л.Н. Пятигорской. С.1.

³⁵¹ Трансцендентальная редукция, следующая за психологической и эйдетической редукциями, у Э.Гуссерля предполагала выход на описание сознания, вне его мира психических переживаний. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая. Общее введение в чистую феноменологию. М.: Академический Проект, 2009. — 489 с. URL: <http://filosoff.org/tvorchestvo/gusserl-edmund-idei-k-chistoj-fenomenologii-i-fenomenologicheskoy-filosofii-edmund-gusserl/> (дата обращения: 25.09.2017).

³⁵² Деррида Ж. Поля философии / Пер. с фр. Д.Ю. Кралечкина. М.: Академический Проект, 2012. С.150.

³⁵³ См.: Щедровицкий Г. П. О принципах анализа объективной структуры мыслительной деятельности на основе понятий содержательно-генетической логики // Вопросы психологии. № 2. 1964. С. 466–473.

дискурса. Исключение сознания и мышления из привычной субъектно-объектной оппозиции имеет место, когда сознание не может быть предметом непосредственного знания о нем. То есть, оно не может быть объектом вообще, ни феноменологически ни эмпирически, если мы не рассматриваем его в качестве некой психической деятельности. Но, не являясь объектом, оно и не может быть теоретически интерпретировано, поскольку, как уже упоминалось, не может быть теорией вообще. Принципиальным же моментом интерпретации А.М. Пятигорским буддийского учения, излагаемого в концепции «обсервационной философии», на наш взгляд является то, что «в буддийской теории сознания понятие «мысль» является почти синонимом понятия «сознание», ибо более чем в одном Абхидхармическом тексте они либо используются взаимозаменяемо, либо объясняются одно другим»³⁵⁴. Сознание есть мышление о мышлении об (определенном) объекте³⁵⁵, тогда как мышление является структурой или содержанием сознания.

Как уже упоминалось, в буддийской философии такие понятия как «Я», «человек» является либо номинальным, либо описательным – «нама/рупа» (*санскр.* имя/форма), поэтому в буддийском прочтении: человек – это один из типов сознания, и среди известных отдельному индивиду (т.е. эмпирически проверяемых в порядке самосознания) состояний сознания не находится реального или подлинного «Я». Ю. Эвола, цитируя Самьютта-никаю, указывает: «Сознание “лишено Я”, потому что оно всегда возникает в соотнесении с тем или иным чувственным, психическим, мыслительным содержанием»³⁵⁶. По своему непосредственному содержанию буддийское учение, как его понимает А.М. Пятигорский, в исследовании сознания и

³⁵⁴ Пятигорский А.М. Буддийская философия мысли. Очерки интерпретации. Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. С.7.

³⁵⁵ Пятигорский А.М. Заметки об одной из возможных позиций философа // Пятигорский А.М. Избранные труды. М.: Школа «Языки русской литературы», 1996. С.207.

³⁵⁶ Эвола Ю. Учение о пробуждении. Очерк буддийской аскезы. СПб.: «Владимир Даль», 2016. С. 79.

мышления рассматривает психологические структуры. В связи с этим в трактате «Символ и сознание. (Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке)» А.М. Пятигорский указал, что «... если в отношении мышления мы можем обращаться к психологическим факторам, влияющим непосредственно на мышление, то для сознания его психологическая содержательность будет лишь косвенным фактором, детерминирующим его содержание. Таким образом, отсюда «Я», как особая психическая реальность, имеющая какие-то психические свойства, не существует, а есть «Я», как операция сознания, осуществляемая в некотором «утопосе», т.е. несуществующем месте»³⁵⁷. Профессор В.А. Конев, анализируя трактат А.М. Пятигорского и М.К. Мамарашвили «Символ и сознание» Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке)» отмечает, что «авторы этот тезис понимают не как отказ от необходимости мыслить (и принимать) тождественность «Я», а как отказ от признания существования «Я» как особой субстанции, как самотождественной единицы сознательной жизни, как чего-то строящегося вокруг какого-то сознательного центра»³⁵⁸. Представленный мыслителями подход вполне согласуется с буддийским представлением об Атмане, и схож с приведенными в настоящем исследовании взглядами некоторых современных антропологов, таких как С.С. Хоружий, а также продолжает полемику существующих концепций философии постмодернизма, описывающих «смерть субъекта».

Говоря о мышлении А.М. Пятигорский добавляет, что такое мышление, которое не включает в себя не только мысли о конкретном мыслящем «я», но и мысли о мыслящем вообще³⁵⁹, представляется невозможным. При этом

³⁵⁷ Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М., Символ и сознание. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. С.106.

³⁵⁸ Конев В.А. Критика опыта сознания: Самарские семинары по трактату М.К.Мамардашвили и А.М. Пятигорского «Символ и сознание»: монография / В.А.Конев Самара: Издательство «Самарский университет», 2008. С.79.

³⁵⁹ Пятигорский А.М. Мышление и наблюдение: четыре лекции по обсервационной философии. СПб.: Азбука, Азбука-аттикус, 2016.С.23.

принципиальная невозможность такого мышления А.М. Пятигорским в «обсервационной философии» объясняется тем, что в рассматриваемой концепции наблюдается не мышление как объект, а объект как мышление. И здесь процесс деантропологизации, или отрицание антропологического принципа проявляется в том, что всякий феномен может быть рассмотрен в качестве мышления, а сам человек есть один из возможных случаев мышления. При этом, если мыслящий человек априори психичен, то мышление таковым не является, из него удаляется психологизм как конституирующее начало. Мышление в отличие от мыслящего может быть освобождено от психологических конструкций. А.М. Пятигорский указывает, что мышление о мышлении в общем или «вообще», рефлексия в «обсервационной философии» всегда предполагается как другое мышление ввиду своей неопределенности к тем свойствам, в которых оно выражается. Свойством, объектом мышления становится лишь мыслимость.

В завершение следует обозначить, что «"Человек" и "я", в буддийской, как и в обсервационной философии, это разные случаи мышления. Но само мышление не является случаем»³⁶⁰. В то время как сама буддийская философия, по утверждению автора, была не чем иным, как еще один случай философствования о мышлении, частью вневременной и непреходящей философии.

Подводя итог, можно сказать, что философское наследие А.М. Пятигорского, где были описаны идеи «обсервационной философии» и «очуженного мышления», теоретический базис которых сформирован в русле «неантропцентрической философии», представляет собой совокупность его прижизненных мыслей, получивших оформление непосредственно в синтезе с концептуальным аппаратом буддийского учения. А непосредственные ссылки

³⁶⁰ Пятигорский А.М. Мышление и наблюдение: четыре лекции по обсервационной философии. СПб.: Азбука, Азбука-аттикус, 2016. С.68.

на взгляды и воззрения буддийских философов являлись весьма весомым аргументом в риторике философа. Ко всему прочему, собственные философские идеи А.М. Пятигорского на заключительном этапе его творчества, по своим интенциям и приемам все больше обретали черты самобытного «буддистического» философствования, основополагающей же идеей стал космос человеческого мышления, «мышления философа».

Конечной целью А.М. Пятигорского представляется попытка обретения той степени объективности, в которой устанавливается мышление, обладающее философским потенциалом, раскрытие которого лежит в максимальной степени независимости, «очужденности» и радикальности, в самом своем воплощении. Где эта радикальность есть обязательное условие для появления и выпестовывания философского мышления. О радикальности философствования было уже упомянуто, однако, необходимо сказать и о философствующем, или как будет далее выделено, о том, кто философствует.

Для философствующего А.М. Пятигорский, установил свой предельно высокий и специфический уровень рефлексивной проработки, которая превращает мышление в объект, которым собственно и можно оперировать. Итак, как указывает А.М. Пятигорский, «В обсервационной философии философ – это наблюдатель мышления, который уже (то есть до наблюдения) отрефлексировал свое мышление как не имеющее своего собственного содержания. Этот философ есть никто. Он, выражаясь на гегелевском жаргоне, не может быть ни самотождественен, ни отчуждаем, ни что бы то ни было в этом роде». Однако мы условились, что, следуя концепции «неантропоцентрической философии» такой субъект уже не индивид в своих антропоцентрических метриках, а есть то состояние сознания, в котором может наблюдаться мышление. При этом философ, по всей видимости, разделял

позицию М.К. Мамардашвили, который определил для феномена мысли и человека неприродное и неестественное условие своего возникновения³⁶¹.

Вместе с тем, А.М. Пятигорский идет в своих размышлениях далее, но в отличие от М.К. Мамардашвили, указавшего, что «всякий, кто глубоко занимается сознанием, входит в сферу парадоксальности, к которой невозможно привыкнуть»³⁶², приходит к парадоксальности иного рода. Основная гипотеза философской идеи человека А.М. Пятигорского выводится к следующему смысловому горизонту: с одной стороны, мышление и есть та движущая сила, которая зарождает в индивиде неприродное состояние человеческого. Причем важно отметить, что и мышление нельзя назвать уникальной особенностью человека. Мышление же в человеке представляет его эссенциальную основу, поскольку оно не выводится из чисто научных и нейрофизиологических оснований, и не существует никаких анатомических, функционально-физиологических особенностей, способствующих его зарождению. Само по себе, мышление не представляет собой уникальное свойство *homo sapiens sapiens*, не является характерной особенностью человека как вида, что не дает оснований для дискурса об особом имманентном, «когнитивном» потенциале, существующем в человеке. Мышление, в таком случае, представляет собой

³⁶¹ М.К. Мамардашвили, давая определение человеку и мышлению, указывал: «Человек в таком случае не есть продукт природы. Человеческое в человеке не имеет механизма естественного рождения. Как нет, поэтому, и причины для проявления в нем человеческого, так как никого нельзя вынудить быть человеком. Сам феномен человеческого, в том числе и мысли, оказывается у нас вне причинно-следственной области, хотя одновременно в ней находится. То есть человек-это существо, которое одновременно скованно причинно-следственной цепью и в то же время находится где-то в другом месте, когда рождаются в нем какие-то человеческие состояния, для которых нет естественного механизма. Философия, или мысль, существует только потому, что мы не рождаемся естественным путем; это и есть необходимый элемент того органа, посредством которого в нас рождается человеческое, хотя определить его невозможно. Оно рождается на каких-то неестественных, неприродных, немеханических, неавтоматических основаниях, и участником этого рождения есть нечто, что мы называем мыслью». См.: Мамардашвили М.К. Эстетика мышления. М.: Московская школа политических исследований, 2000. С. 46–47.

³⁶² Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. Доклады, статьи, философские заметки / Составление и предисловие Ю.П. Сенокосова. М.: «Прогресс», 1992. С.85.

побочное свойство сознания, которое не следует за человеком *a priori*. Никаких генетических предпосылок для закрепления мышления в качестве самостоятельной структуры сознания в человеке не предусмотрено, что подтверждает необходимость формирования мышления в каждом отдельном случае, при наличии системы культуры, закладывающей фундамент любого мышления. С другой стороны, только освобождаясь от имманентных человеческих состояний, психологизма, мифологем, мы формируем себя в качестве человека – призванием и уделом которого становится свободное сознание, вынесенное за пределы самого себя³⁶³. В этом формировании и происходит постоянная работа человека над собой, как личности, по пути к своему мышлению, которое должно быть освобождено от различных инерций чужого мышления.

Безусловно, что педагогический потенциал А.М. Пятигорского был реализован в постулатах его учебно-философского плана, нашедшего свое отображение в своде правил по работе с мышлением, в «Уставе для индивидуального члена класса по выработке очуженного мышления»:

«01. ...осознать свою мысль о себе как о чужом этой мысли внешнем объекте и осознать саму эту мысль как чужую всем своим прошлым и настоящим объектам, в первую очередь ему самому.

04...Ибо его поведение – в его работе со своим собственным мышлением, а его образ жизни – не более чем меняющееся обличие актера или шута, играющего роль самого себя.

³⁶³ Похожим образом эту идею сформулировал и М. Элиаде: «человек формирует себя сам, причем тем больше, чем больше удаляется он от священного, чем полнее десакрализует мир. Священное – это главное препятствие на пути к его свободе. Он станет самым собой лишь тогда, когда вытравит из себя все мистическое. И он станет свободным лишь тогда, когда убьет последнего бога». См.: Элиаде М. Священное и мирское / Пер. с фр., предисл. и коммент. Н.К. Гарбовского. М.: Изд-во МГУ, 1994. 144 с. URL: <https://www.litmir.me/br/?b=93096&p=1>(дата обращения: 12.06.2018).

06. Но ослабь он на минуту свое к ним внимание (фактам и т.д.) – и они сразу же окажутся столь же для него значимы и важны, как для среднего мыслящего, то есть не мыслящего человека. Тогда он пропал – и как мыслящий, и как личность»³⁶⁴.

Итак, А.М. Пятигорский выводит сумму своих философских идей на категорию личности, которая есть центростремительная сила понятия человеческого, которая есть продукт мышления, но мышления философского. Философ отдельно подчеркивает, что личность – это состояние, которое он ищет в своем философствовании³⁶⁵. Напомним, что в буддийской философии личность представляет собой параметрические характеристики и возникает путем сложения пяти скандх, образующих собственно состояние сознания, которое мыслится в качестве личности. Также как в буддийском учении, в философской идее А.М. Пятигорского сознание не мыслится и не рассматривается в зависимости от каких-либо натуралистических концепций, и является явлением неприродного характера. Отдельно взятые состояния сознания представляют собой исключительно группы дхарм.

В представленной философом идее личности мы видим парадоксальный путь ее конструирования: это объективация, за которой следует элиминация, и, наконец, отбрасывание. Аналогичный метод мы находим и в буддизме, когда в дхьянических медитациях мышление вычленяется из психических модальностей, затем исключается то, что не определяется как дхармы, а, в дальнейшем, в поток дхарм, отбрасываются (то есть, не мыслятся) возможные вспышки, в которых укореняется представление о личности и Я (анатман).

³⁶⁴ Пятигорский А.М. Философское завещание. Устав для индивидуального члена класса по выработке очуженного мышления. URL: <https://piatigorskyf.com/will> (дата обращения: 08.06.2018).

³⁶⁵ В этой ситуации, по мнению А.М. Пятигорского «Философское мышление направляется как бы на “переоткрытие” субъекта, на его дескрипцию и классификацию» См.: Пятигорский А.М. Вкратце о философской психологии и психологической философии (методологические размышления). Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. С. 10.

Призыв философа в том, чтобы не только «думать о своем думанье»³⁶⁶, при этом исключая объекты мышления, но и исключать интенциональность. Стать чужим, внешним наблюдателем³⁶⁷, – это непреложное условие для личности, человека «чужого» мышления, «чужого» себе самому. Отсюда его позиция «...позиция внешнего наблюдателя мышления. Внешнего – в абсолютном смысле, то есть не находящегося ни в каком к отношению к мыслящему и не мыслящему»³⁶⁸. А.М. Пятигорский разграничивает понятия личности и мышления, где мышление – есть объект, а личность – субъект философствования. В таком прочтении личность становится помехой внешнему наблюдателю мышления, где бессубъектное мышление и есть «очуженное мышление».

Одной из заключительных рукописей, написанных философом в год своей смерти, является рукопись под названием: «Философскому классу: о сознании в 2009 г.: в преддверии философского романа». В этой рукописи А.М. Пятигорским в яркой и манифестационной манере раскрыто его представление о личности как субъекте философствования, чужом всему окружающему и «очуждишим» свое мышление. А также, как уже упоминалось, философ в трактате «Мышление и наблюдение: четыре лекции по обсервационной

³⁶⁶ См.: Пятигорский А.М. Думать о своем думании над чем хочешь: беседа с А.Ритупсом. Осень 2001 г. // alexanderpiatigorsky.com: сайт некоммерческой организации «Фонд поддержки философии, интеллектуальной прозы и сохранения наследия Александра Пятигорского». URL: <https://piatigorskyf.com/will> (дата обращения: 08.10.2018).

³⁶⁷ Личность появляется тогда, когда возникает тот, кто наблюдает. Но А.М. Пятигорский ставит вопрос: «...А является ли, наконец, личностью ее внешний наблюдатель? – Да, но только при условии, что в данной ситуации будет еще и другой внешний наблюдатель. Отсюда ясно следует, что личность не может быть обнаружена путем интроспекции, то есть мною в самом себе. Самосознание меня как личности – это ее, личности, осознание себя в третьем лице, которое может быть вторично (третично, четвертично) перенесено на меня во втором лице: "ты – личность"». См.: Пятигорский А.М. Предварительные замечания по поводу личности. Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. С. 1.

³⁶⁸ Пятигорский А.М. Философскому классу: о сознании в 2009 г.: в преддверии философского романа. Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. С. 12.

философии» развивает и заканчивает свою мысль о личности, формирующейся путем прохождения через процесс самоочуждения и самофальсификации.

Здесь А.М. Пятигорский и выходит к понятию личности: «...личность – это человек, отказавшийся от какого бы то ни было самоотождествления (self-identification). Личность знает, что любая самоотождественность (self-identity) есть ложь, ибо личность всегда – ни то, ни другое. Самоотождественности личность противопоставляет самофальсификацию (self-falsification), исключаящую любую возможность фальсифицирования тебя чем-либо другим. Тогда любая ложь о тебе будет для другого частичной правдой, а для тебя самого подтверждением того, что ты – никто»³⁶⁹. И далее: «Отбросившая все самоотождествления и себя фальсифицирующая личность может мыслиться как своего рода субъект философствования. Но в своем самосознании она оказывается неизбежной помехой философствованию. Снова и снова будет мешать ему самоотсылками и оговорками. Выражаясь метафорически, тропинки самосознания личности переплетаются с цепочками следов, оставленных, как будто от куриных лапок, всеми рефлексиями философа от годовой до полутораминутной давности. Личность – враг номер один философствования»³⁷⁰.

В этом эпистемологическом вызове, по-буддийски угрожающим личности состоянием бессубъектности и «никто», представ перед своим наследием, А.М. Пятигорский завершил свое философствование.

³⁶⁹ Пятигорский А.М. Философскому классу: о сознании в 2009 г.: в преддверии философского романа. Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. С. 6.

³⁷⁰ Там же. С. 13.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В заключении настоящего диссертационного исследования можно сделать следующие выводы.

Рассмотренная биография А.М. Пятигорского, становление его научных взглядов, а также наличие трудов, посвященных проблемам семиотики, религиоведения, политологии и иным гуманитарным дисциплинам позволяют говорить об обращенности интересов философа к проблемам индийской и, в первую очередь, буддийской философии с начального периода его научной деятельности.

Использование историко-диахронного и сравнительно-исторического методов исследования сделало возможным соотнести научно-исследовательскую деятельность А.М. Пятигорского с этапами оформления его интереса непосредственно к буддийской философии. Обращение к изданным трудам и ранее неопубликованным источникам позволило воссоздать периодизацию и ввести хронологическое описание деятельности философа.

1. Период с 1957 по 1970 гг. представляет собой начало научной деятельности философа. А.М. Пятигорский, будучи одним из идейных вдохновителей Московско-тартуской семиотической школы, устремляет свои интересы к исследованию текстовых традиций индийской и буддийской философии в их структурно-семиотическом прочтении, а также концептуализирует текст в соотношении с проблемами психологии. В изданных в указанный период публикациях приоритетное значение отводилось непосредственно тексту, как исходной единице буддийской философии.
2. Период с 1970 по 2000 гг. знаменует собой смену приоритетов философа от идей семиотической методологии к проблемам

сознания и мышления. Не последнюю роль в этом сыграло знакомство и сотрудничество с М.К. Мамардашвили. Попытки создания «метатеории сознания» прочно вошли в сферу интересов А.М. Пятигорского и впоследствии стали теоретическим базисом для развития его самобытных философских идей.

3. Период с 2000 по 2009 гг. в работах философа, связан, в первую очередь, с формированием теоретических предпосылок «неантропоцентрической философии» в свете неудовлетворенности концепцией антропного принципа. А.М. Пятигорский формулирует «неантропоцентрическую философию» основываясь на буддийской религиозно-философской концепции анатмана, содержащей новые методологические потенциалы в рамках синтеза философской, научной и религиозной картин мира. Как итог «неантропоцентрическая философия» становится основополагающей идеей в свете формирования самостоятельных теоретических постулатов в описании мышления и сознания, что нашло свое отражение в предложенных философом концепциях «очуженного мышления» и «обсервационной философии».

Обобщение и анализ трудов философа позволяет говорить о том, что А.М. Пятигорский в указанные периоды своей деятельности возвращался к различным философским категориям или проблемам, однако идеи, посвященные мышлению и сознанию, находились в фокусе внимания философа постоянно, дополняя процесс собственного осмысления буддийского философского учения.

Анализ смежных научных исследований, привлеченных к решению задач диссертационного исследования, позволил выявить, что, начиная с первого периода научной деятельности, А.М. Пятигорский работал в междисциплинарном методологическом аппарате, характерном для философии второй половины XX в. Также необходимо отметить, что некоторые исследования философа имеют ряд особенностей, типичных и для периода советской науки 1950-1970 гг., поскольку непосредственное изучение философских наук действительно представляло определенную трудность по политическим и идеологическим аспектам. Подобным образом своими воспоминаниями делился и А.М. Пятигорский: «...в марксизме сталинской эпохи всегда оставалась одна очень важная лазейка для тех, кто хотел соображать и думать. Это – методология, потому что методология давала возможность для каких-то творческих выходов. Словно бы предполагалось, что “как” менее опасно, чем “что”»³⁷¹. Однако несмотря на указанные обстоятельства, энтузиазм и активная научно-исследовательская деятельность в Институте Востоковедения Академии наук СССР и Московско-тартуской семиотической школе позволили А.М. Пятигорскому не только внести вклад в развитие советской философии, но и снискать определенную известность еще до переезда в Великобританию. Обобщая же философское наследие можно сказать о том, что ряд работ А.М. Пятигорского имеет характерные черты постнеклассической рациональности с ее междисциплинарностью и стремлением к синтезу методов. Это позволило А.М. Пятигорскому исследовать буддийское учение в виде опыта оригинального и самостоятельного прочтения основных философских категорий, отвечая запросу на научность и объективацию в изучении религиозно-философских систем.

³⁷¹ Пятигорский А.М. Как мы изучали философию. Московский университет, 50-е годы // Пятигорский А.М. Избранные труды. М.: Школа «Языки рус. культуры», 1996. С.314.

Так философом была выбрана генеральная линия своего философствования – изучение буддийской философии, которое было изложено в качестве «одного из случаев» собственного мышления философа, оформленного в виде постулативной триады «текст-дхарма-идея». В представленном виде буддийская философия – это текст, выступающий в качестве философской единицы, где все буддийское учение – это пространство текстов.

В рамках проведенного диссертационного исследования интерпретация философии буддизма, в понимании А.М. Пятигорского, представлена в виде концепции текста, текста о дхарме, текста, который обращен к сознанию конкретного индивида. Подобный взгляд свидетельствует о том, что для описания отдельных категорий буддийской философии А.М. Пятигорским были выведены особые параметрические значения, которые раскрывались через понимание культуры, а именно, в устоявшемся в западноевропейской философии качестве, интерпретации текста как феномена культуры. Также к соотношению культуры и текста обращались такие исследователи, как Ж.Ф. Лиотар, Р. Барт, Ж. Деррида, Х-Г. Гадамер, Г.П. Щедровицкий, Ю.М. Лотман, идеи которых были использованы для интерпретации диады «культура-текст» у А.М. Пятигорского.

В процессе работы с буддийскими текстами А.М. Пятигорский определил условие понимания текста при наличии возможности для его диалогической репрезентации (семиотическая ситуация). В таком виде, текст, как разновидность сигнала, является как условием для передачи значения, так и условием для получения информации.

В предложенном А.М. Пятигорским подходе буддизм представляется открытой теоретической системой с высоким потенциалом философского релятивизма. Ввиду практически полного отсутствия дифференциации, буддийское философское учение может быть ориентировано по уровням, по

вертикальной и горизонтальной осям. Рассмотрение буддийской философии, с учетом принятия позиционности используемых понятий, по мнению философа, выглядит следующим образом: «В буддийской философии как личность, так и идея – позиционны. А что – непозиционно? Я думаю, что здесь этот вопрос неправомерен. Речь может идти либо о разных позициях, либо о позициях разных уровней. Дхармическая (текстовая) позиция необыкновенно важна философски, но и она не единственная и не конечная. Ведь всякая конечность тоже крайность, которую следует избегать на Пути, с чего и начинается Первая Проповедь Будды»³⁷².

В итоге буддизм, в понимании философа, может быть рассмотрен в виде позиционного догматизма, в котором строгая выверенность терминологического описания отдельной религиозно-философской категории становится проблемой для исследователя. Что согласуется с позицией духовного лидера тибетского буддизма Далай-ламы IV, указавшего, что если наука докажет ошибочность постулатов буддизма, то буддистам следовало бы пересмотреть их³⁷³. В этом и заключался особый вызов для А.М. Пятигорского, как философа, выбравшего объектом своего философствования мышление, в котором мышление о буддийской философии представлено в виде одного из ее возможных способов понимания.

В проведенном исследовании отдельно было выделено и рассмотрено понятие дхармы, которую философ сравнил с современными лингвистическими и психологическими концепциями. При этом за исходный постулат было принято рассмотрение дхармы в виде текста и текстопорождающего механизма, устанавливающее процесс взаимодействия между сознанием индивида и им осознаваемым. Сложность в использовании и интерпретации понятия дхармы,

³⁷² Пятигорский А.М. Лекции по буддийской философии. Лекция I [Текст лекции]// Источник: Центр гуманитарных технологий. URL: <https://gtmarket.ru/library/articles/2202> (дата обращения: 01.09.2018).

³⁷³ Далай Лама XIV. Далай-лама о науке // Источник: Дом солнца — эзотерический мегапортал URL: <https://www.sunhome.ru/religion/110165> (дата обращения: 21.08.2018).

представленном в буддийских текстах и в исследованных рукописях философа, заключается в том, что дхарма излагается преимущественно в дискурсивной и риторической формах. Для раскрытия понятия дхармы была предложена интерпретация дхармы в качестве общей концепции, а не отдельно взятых групп дхарм (как это производится в текстах Абхидхармы), что позволило сравнить это комплексное понятие с понятием метанарратива, представленного в исследованиях Х. Уайта, Дж. Бруннера.

Попытка установления единого взгляда А.М. Пятигорского на буддийское учение в отрыве от его «буддистической» философии представляется достаточно дискуссионной, так как философ изыскивал новые формы для описания своего мышления в релятивном терминологическом аппарате, разработанном в рамках буддийской философской традиции.

Второй период ознаменован началом работы А.М. Пятигорского с философом М.К. Мамардашвили, соавторство с которым, как мы говорили, оказало значительное влияние на развитие философской мысли первого. В период с конца 1960-х гг., философ обратился к проблеме сознания, которая прошла красной нитью через все его последующее творчество. Развивая идеи, предложенные в трактате «Символ и сознание», такие, как, например, «метатеория сознания», А.М. Пятигорский, в дальнейшем апроприировал их в качестве одного из способов описания «неантропоцентрической философии». Изучение сознания в качестве описательной теории, ко всему прочему, позволило провести компаративное исследование буддийских философских концепций, где дискретные психические феномены рассматривались в качестве исходных элементов, которые в буддийском учении описывались в качестве дхарм.

В заключительный период А.М. Пятигорский сосредоточил свои философские изыскания на проблемах философской антропологии, изложенных в своей уникальной трактовке «неантропоцентрической философии». А.М.

Пятигорский уточняет, что антропизм в философии XX в. приобрел универсальный модус и интенциональность, в котором мир по своему качеству антропен, а философия по своей направленности антропоцентрична.

Анализ неизданных рукописей, посвященных «неантропоцентрической философии», позволил не только определить границы философствования А.М. Пятигорского об антропологической картине мира в буддийской философии, но и обнаружить непосредственное влияние буддийской концепции анатмана на ее формирование.

Религиозно-философская концепция анатмана, в своей аксиологической составляющей представляет собой сотериологию, реализуемую путем йогических практик. По словам Е.А. Торчинова «все реальное неописываемо, а все описываемое нереально. Реально лишь йогическое видение, постигающее мир в его таковости»³⁷⁴. Йогическое видение – это видение мышления, обособленного от привязок к личности и «Я» человека, а «неантропоцентрическая философия» – это, в первую очередь, изменение интенциональности, обращенной на понятие «человек», смена мифа о человеке как мере всех вещей на нечто безличностное и лишенное своего субъекта.

Проведенный компаративный анализ «неантропоцентрической философии» и буддийского подхода свидетельствует о наличии единого направления в феноменологическом описании, которое заключается в стремлении непосредственного переживания предметов и феноменов, а также в работе сознания по устранению из последнего искажающих факторов. Данный метод определенно схож с феноменологической установкой эпохé, предложенной Э. Гуссерлем, что говорит о несомненном влиянии на методологический аспект «неантропоцентрической философии» А.М. Пятигорского.

³⁷⁴ Торчинов Е.А. Религии мира. Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния. СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1998. С. 272.

Изучение состояний сознания с целью выхода на описание «чистого сознания» обозначено как в феноменологической редукции, так и в буддийском учении. В феноменологии такое сознание предстает в качестве согласованности внутреннего опыта, а буддийская концепция оперирует уровнем сознания субъекта, с определяющими этот уровень догматическими установками.

А.М. Пятигорский, говоря о мышлении как опыте «неантропоцентрической философии», предлагает изменить антропологические метрики, которые, безусловно, создают солипсистскую инерцию в рассмотрении феноменов и иных философских категорий.

«Неантропоцентрическая философия», выступая в виде единого методологического принципа, оставляет ряд вопросов. В первую очередь, это возможность приращения научного знания при использовании постулатов «неантропоцентрической философии», при анализе и синтезе понятий и представлений, описывающих человека, содержащих в себе антропоцентрическую установку.

Существующие вопросы в отношении релевантности «неантропоцентрической философии» в качестве научно-философской теории, в проведенном исследовании находят следующие ответы:

- «неантропоцентрическая философия» является гипотезой или теоретической предпосылкой, о чем свидетельствует анализ неопубликованных рукописей философа;
- в «неантропоцентрической философии» определены только базовые принципы построения теории, в них описана неудовлетворительность существующих подходов к определению человека.

«Неантропоцентрическая философия» предполагает такое философское мышление, которое сможет вынести и рассматривать феномен человека непосредственно в качестве равноправного, самостоятельного и дискретного объекта, что было применено и развито А.М. Пятигорским в построении

концепций «обсервационной философии» и «очуженного мышления». Эти концепции и неологизмы, составляющие вместе с «неантропоцентрической философией» триаду, стали итоговым размышлением философа о том, каким образом сознание и мышление, в соотношении с субъектом мышления – человеком, могут быть представлены в дополнительном уровне описания человека как «состояние сознания».

Идея «очуженного мышления» оформляется у А.М. Пятигорского в процессе создания философского класса. Введя понятие «очуженного мышления» А.М. Пятигорский предполагает определенную работу, итогом которой становится мышление, способное рассматривать себя в принципиально ином статусе: статусе чужого, вынесенного объекта, отделенного от каких-либо неотрефлексированных структур. Подобная категоричность в установлении методик работы с мышлением, в сравнении с медитативными практиками, позволили сделать заключение о том, что йогические практики работы с мышлением, подобно джняна-йоге или медитации осознанности, были использованы А.М. Пятигорским в процессе формирования своего философского способа работы с мышлением.

Так, процесс «очуженного мышления», достигший своего предела, позволяет функционировать мышлению в модусе наблюдения. Интерпретация «обсервационной философии», с учетом понимания принципа работы с мышлением, представлена следующим образом: «обсервационная философия» – это наблюдение за мышлением. Эпистемологическое прочтение такой философии заключается в рассмотрении только тех объектов, которые представлены в качестве мышления, поэтому различение мышления от немышления составляет ее парадигму.

Итогом философского наследия А.М. Пятигорского последнего из рассматриваемых периодов, в котором были выдвинуты идеи «обсервационной философии» и «очуженного мышления», выпестованы теоретическими

предпосылками «неантропоцентрической философии». Обозначенная совокупность философских идей получила свое оригинальное оформление в непосредственной взаимосвязи с концептуальным аппаратом буддизма. В обозначенной философской модели А.М. Пятигорского выявлена попытка установления такого мышления, которое в своей объективности несет в себе философский потенциал независимости, «очужденности» и радикальности.

Заключительной вехой и суммой философских идей А.М. Пятигорского была определена гипотеза личности, которая, с одной стороны, есть канва и ядро понятия человека, но в то же время, представляет собой продукт философского мышления. В представленной философской идее личности обнаруживается ее парадоксальный и противоречивый путь: это объективация, элиминация и отбрасывание.

В рефлексии происходит актуализация личности, посредством «очуждения» мышления и способности наблюдать мышление личности, как мышление о личности, в процессе которого личность становится субъектом философствования. Философ особо выделяет, что личность – это искомое состояние философствующего, а внешний наблюдатель, который эту личность и высвечивает в мышлении, по эмоционально-окрашенному выражению А.М. Пятигорского, становится необходимым условием для дальнейшего философствования: «Выражаясь символически, внешний наблюдатель подстерегает философствующего на каждом шагу, угрожая ему необходимостью философского разговора и последующей фальсификацией. Тот жалко упирается: “но я же и человек, в конце концов” – “говно ты, а не человек!”. Здесь я специально парафразировал Даниила Хармса, чтобы подчеркнуть, что в том, кто действительно философствует, то есть в выбравшем сознание, от человечности остаются какие-то остатки, ошметки, то есть говно.

А если он испугался и в конце концов выбрал человеческое, то он уже “говно, а не философ”»³⁷⁵.

И в то же самое время, философский вызов А.М. Пятигорского в отношении личности неумолим. Как возможный предел, личность, в конечном счете, становится последним препятствием на пути философствующего, где ее преодоление и отбрасывание есть решающий шаг на пути к «чистому умствованию и свободному философствованию»³⁷⁶.

³⁷⁵ Пятигорский А.М. Философскому классу: о сознании в 2009 г.: в преддверии философского романа. Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. С. 12.

³⁷⁶ Пятигорский А.М. Заметки о «метафизической ситуации» // Пятигорский А.М. Избранные труды. М.: Школа «Языки русской литературы», 1996. С.109.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Агаджанян А.С. Буддийский путь в XX веке. – М.: Наука, 1993. – 295 с.
2. Анатта лаккхана сутта: Характеристика безличностности. Кхандха Саньютта. Суттанта. Палийский канон // theravada.ru: сайт буддийского центра Тхеравада.ру. URL: http://www.theravada.ru/Teaching/Canon/Suttanta/Texts/sn22_59-anatta-lakkhana-sutta-sv.htm (дата обращения: 07.11.2017).
3. Бальмонт К.Д. Собр. соч. в двух томах, Т.1. – М.: «Можайск – Терра», 1994. URL: <http://www.world-art.ru/lyric/lyric.php?id=5106> (дата обращения: 21.04.2018).
4. Барт Р. Семиология как приключение. «Писать» – непереходный глагол? // Arbor Mundi / Мировое древо. Вып. 2. – М.: 1993. С. 79–92.
5. Беседы А. Пятигорского и Отара Иоселиани. Часть I [Видеозапись]: Париж, 2002. URL: <https://alexanderpiatigorsky.com/ru/multimedia/video/besedyi-s-pyatigorskim/> (дата обращения: 30.05.2018).
6. Блок М. Апология истории, или Ремесло историка / Пер. с фр. – Таллин: Ээсти раамат, 1983. – 184 с. URL: http://lib.ru/FILOSOF/BLOK_M/apologia.txt (дата обращения: 27.10.2016).
7. Бонгард-Левин Г. М., Герасимов А. В. Мудрецы и философы древней Индии. – М.: Наука, 1975. – 367 с.

8. Буддизм. Четыре благородных истины: – М.: Издательство ЭКСМО-Пресс, Харьков: Изд-во фолио, 2001. – 992 с.
9. Бхагавадгита. Перевод с санскрита, исследование и примечания В.С. Семенцова – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999. – 256 с. URL: <http://www.orlov-yoga.com/Gita/gita08.htm> (дата обращения: 13.09.2016).
10. Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел первый. Анализ по классам элементов / Пер. с санскрита, введ., коммент., историко-философское исслед. В.И.Рудого. М.: «Наука», ГРВЛ. 1990. – 318 с.
11. Волович М. Орлова О. Ценность философии в том, что она никому не нужна: беседа с А.М. Пятигорским // elementy.ru: научно-популярный проект «Элементы». URL: https://elementy.ru/nauchno-populyarnaya_biblioteka/430491/Aleksandr_Pyatigorskiy_Tsennost_filosofii_v_tom_chno_ona_nikomu_ne_nuzhna (дата обращения: 13.06.2018).
12. Гараб Дордже. Великое Пространство Ваджрасаттвы. // livejournal.com: сервис онлайн-дневников. URL: <https://nandzed.livejournal.com/5832011.html> (дата обращения: 11.09.2017).
13. Гокхале Прадип П. Медитация осознанности и феноменологический подход. // Международная конференция ИФ РАН «Буддизм и феноменология» 7–8 ноября 2016, Москва. URL: https://iphras.ru/uplfile/orient/buddism_and_phenomenology_conference/05_Gokhale_Russian.pdf (дата обращения: 11.12.2016).
14. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая. Общее введение в чистую феноменологию.

- М.: Академический Проект, 2009. – 489 с. URL: <http://filosoff.org/tvorchestvo/gusserl–edmund–idei–k–chistoj–fenomenologii–i–fenomenologicheskoy–filosofii–edmund–gusserl/> (дата обращения: 25.09.2017).
15. Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. – М.: Аст Харвест, 2000. – 752 с.
 16. Далай Лама XIV. Далай лама о науке // sunhome.ru: дом солнца – эзотерический мегапортал. URL: <https://www.sunhome.ru/religion/110165> (дата обращения: 21.08.2018).
 17. Дандарон Б.Д. Мысли буддиста. «Черная тетрадь». – СПб.: Издательство «Алетейя», 1997. – 352 с. URL: <http://book.ariom.ru/txt589.html> (дата обращения: 11.12.2016).
 18. Датта Д., Чаттерджи С. Индийская философия. Пер. с англ. В.И. Кальянова. – М.: Академический Проект, Гаудеамус, 2013. – 365 с.
 19. Дениеэл С. Деннет. Виды Психики: на пути к пониманию сознания. – М.: ИДЕЯ ПРЕСС, 2004. – 184 с.
 20. Деррида Ж. Поля философии / Пер. с фр. Д.Ю. Кралечкина. – М.: Академический Проект, 2012, – 376 с.
 21. Деррида Ж. О грамматологии / Пер. с фр. и вст. ст. Наталии Автономовой. – М.: Ad Marginem, 2000. – 520 с.
 22. Дже Гампопа, Дагпо Лхардже Сенам Ринчен (1079 – 1153). Драгоценное украшение освобождения. Исполняющая желания драгоценность истинного Учения / пер. с тиб. Б. Ерохин. – СПб: Культурный центр «Уддияна», 2001. – 340 с. URL:

http://www.advayta.org/binaries/file/news/f_722.pdf (дата обращения: 08.06.2018).

23. Донец А.М. Базовая система дхармических категорий буддийских философов Центральной Азии. – Улан-Уде: БНЦ СО РАН, 2009. – 198 с.
24. Ермакова Т. В., Островская Е. П. Классический буддизм. – СПб.: «Азбука-классика»; «Петербургское Востоковедение», 2004. – 256 с. URL: http://lukashevichus.info/knigi/ermakova_ostrovskaya_kassichesk_buddizm.pdf (дата обращения: 10.11.2016).
25. Ермакова Т., Островская Е., Рудой В. Классическая буддийская философия. – СПб.: «Лань», 1999. – 544 с. URL: psylib.org.ua/books/erosrud/+&cd=1&hl=ru&ct=clnk&gl=r (дата обращения: 10.11.2016).
26. Жакупбекова Д. А. Нежный облик соцреализма / Д. А. Жакупбекова // Вестник Карагандинского университета. Серия История. Философия. 2016. № 1. С. 115–121. URL: https://studwood.ru/2418535/literatura/_nezhnyy_oblik_sotsrealizma (дата обращения: 10.10.2018).
27. Захарьин Б.А., Лысенко В.Г., Серебряный С.Д. Smaranam: Памяти Октябрины Федоровны Волковой. Сб. ст. / Ин-т востоковедения РАН. – М.: Вост. лит., 2006. – 334 с.
28. Зильберманн Д.Б. Генезис значения в философии индуизма. М.: «Эдиториал УРСС», 1998. – 448 с. URL: <http://lyola.com/zilberman/zilberman1.htm> (дата обращения: 19.04.2018).

29. Знаков В.В. Тезаурусное и нарративное понимание событий как проблема психологии человеческого бытия /В.В. Знаков //Методология и история психологии. 2010. Т.5. № 3. с. 105–119. URL: http://mhp-journal.ru/upload/2010_v5_n3/2010_v5_n3_07.pdf. (дата обращения: 11.05.2015)
30. Иванов Д.В. Природа феноменального сознания. – М.: Книжный дом «Либроком», 2013. – 240 с.
31. Иванов В.В., Лотман Ю.М., Пятигорский А.М., Топоров В.Н. Успенский Б.А. Тезисы к семиотическому изучению культур (в применении к славянским текстам). // *Semiotyka I struktura tekstu*. Wroclaw: Wydawnictwo Polskijei Akademii Nauk, 1973, р. 9-32. URL: http://ru.alexanderpiatigorsky.com/semiotics_manifesto (дата обращения: 10.07.2016).
32. Канаева Н.А. Буддийские школы // Словарь философских терминов / Под науч. ред. В.Г. Кузнецова. – М.: ИНФРА-М, 2010. – 731 с.
33. Кожевникова М.Н. Учение. «Книга о философии образования в буддизме: в цитатах, примерах, и размышлениях» – Спб.: Алетея, 2014. – 294 с.
34. Коллингвуд Р.Дж. Идея истории. Автобиография. – М.: «Наука», 1980. – 488 с. URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/kollin/09.php (дата обращения: 17.05.2015).
35. Конев В.А. Критика опыта сознания: Самарские семинары по трактату М.К. Мамардашвили и А.М. Пятигорского «Символ и сознание»: монография / В.А. Конев – Самара: Издательство «Самарский университет», 2008. – 156 с.

36. Конзе Э. Буддизм. Сущность и развитие. – Спб.: Наука, 2003. – 288 с.
37. Кочеткова Н. Философия – это род склонности, переходящей в болезнь: беседа с А.М. Пятигорским // Газета Известия, №10, 5 апреля 2004. URL: <https://iz.ru/news/288742#ixzz4NMDPx6YD> (дата обращения: 17.05.2015).
38. Кузнецов Б.И. Ранний буддизм и философия индуизма по ранним тибетским источникам. – СПб.: Евразия, 2002. – 224 с.
39. Кутковая Е.С. Нарратив в исследовании идентичности. // Национальный психологический журнал. 2014. № 4(16). С. 23–33.
40. Кутковая Е.С. Сравнительный анализ дискурсивного и нарративного подходов к исследованию идентичности: дис. канд. наук: 19.00.05/ Кутковая Екатерина Сергеевна – М., 2016. – 272 с.
41. Кхаггависана Сутта: (Рог носорога). Кхуддака Никая. Суттанта. Палийский канон // theravada.ru: сайт буддийского центра Тхеравада.ру. URL: http://theravada.ru/Teaching/Canon/Suttanta/Texts/snp1_3-khaggavisana-sutta-sv.htm (дата обращения: 09.11.2016).
42. Лекторский В.А. Релятивизм и плюрализм в современной культуре // Релятивизм как болезнь современной философии / Отв. ред. В.А. Лекторский. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2015. С. 5 – 31.
43. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. – М.: Институт экспериментальной социологии Спб.: Алетейя, 1998. – 160 с.
44. Лопон Тензин Намдак. Наставления по нендро. // abhidharma.ru: интернет-портал. URL:

<http://abhidharma.ru/A/Tantra/Content/Bon/Traktat/0001.pdf> (дата обращения: 09.04.2015).

45. Лотман Ю. М. Семиосфера. – С.-Петербург: «Искусство-СПБ», 2000. – 704 с.
46. Лотман Ю.М. Чему учатся люди? Статьи и заметки. – М.: Центр книги Рудомино, 2010. – 416 с.
47. Лотмановский сборник. Т. 2. – М.: «О.Г.И.» Издательство РГГУ, 1997. – 860 с.
48. Лысенко В.Г. Опыт введения в буддизм: Ранняя буддийская философия – М.: Наука, 1994. – 159 с.
49. Лысенко В.Г., Терентьев Л.А., Шохин В.К. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1994. – 383 с.
50. Лысенко В.Г. Ранний буддизм: религия и философия. Учебное пособие. – М.: 2003. – 246 с.
51. Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. Доклады, статьи, философские заметки / Составление и предисловие Ю.П. Сенокосова. – М.: «Прогресс», 1992. – 416 с.
52. Мамардашвили М.К. Необходимость себя. Лекции. Статьи. Философские заметки / Под общей редакцией Ю.П. Сенокосова. – М.: Издательство «Лабиринт», 1996. – 432 с.
53. Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Символ и сознание. (Метафизические рассуждения о сознании, символическом и языке). – М.: Прогресс-Традиция, Фонд Мераба Мамардашвили, 2009. – 288 с.

54. Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М., Символ и сознание. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. – 318 с.
55. Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Три беседы о метатеории сознания (краткое введение в учение виджнянавады). Труды по знаковым системам. Тарту, 1971, т. V, С. 345 – 376.
56. Мандельштам О.Э. «Автопортрет». Стихотворения 1908–1937 гг. Заметки о поэзии. – М.: Центр-100, 1996 – 256 с. URL: <http://lirego.narod.ru/mandelshtam2.html> (дата обращения: 19.04.2018).
57. Мачерет Э. О некоторых источниках «буддийской Москвы» Осипа Мандельштама // Acta Slavica Japonica. Т.24. Р.166-187. URL: <http://src-h.slav.hokudai.ac.jp/publicn/acta/24/macheret.pdf> (дата обращения: 19.04.2018).
58. Митрохин Н. Из двух бесед с Александром Моисеевичем Пятигорским: беседа с А.М. Пятигорским // журнал «НЛО» 2010, № 101 URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2010/101/mi16-pr.html> (дата обращения: 29.05.2018).
59. Мороз Н. Найти себя: беседа с А.М. Пятигорским // Лондон–info, №25(277), 30 июня – 6 июля 2006. URL: http://ru.alexanderpiatigorsky.com/find_oneself (дата обращения: 29.05.2018).
60. Московско-тартуская семиотическая школа: история, воспоминания, размышления / Сост., ред. С. Ю. Неклюдов. – М.: Языки русской культуры, 1998. – 384 с.

61. Мьяль Л. Дхарма — текст и текстопорождающий механизм // Уч. зап. Тартуского государственного ун-та. Вып. 754. Труды по знаковым системам. Вып. 21. Тарту, 1987. С. 22 – 26.
62. Недель А.Ю. Письмо А.М. Пятигорскому. [Без даты]. Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. – 1 с.
63. Недель А.Ю. Буддизм и феноменология как сотериологические проекты (Тезисы) // Международная конференция ИФ РАН «Буддизм и феноменология» 7–8 ноября 2016, Москва. URL: https://iphras.ru/uplfile/orient/buddism_and_phenomenology_conference/08_Nedel_Russian.pdf (дата обращения: 11.12.2016).
64. Нестеркин С.П. Гун-ань в культурно-психологической традиции чань–буддизма. // Буддизм и культурно-психологические традиции народов Востока. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд–ние, 1990. С. 22– 43.
65. Ницше Ф. Так говорил Заратустра – СПб.: Азбука–классика, 2008. – 336 с. URL: <http://www.nietzsche.ru/works/main-works/zaratustra/> (дата обращения: 11.08.2018).
66. Волович М. Орлова О. Александр Пятигорский: «Ценность философии в том, что она никому не нужна»: интервью для «Элементов» с А.М. Пятигорским. // elementy.ru: научно-популярный проект «Элементы». URL: http://elementy.ru/nauchno-populyarnaya_biblioteka/430491 (дата обращения: 11.08.2018).
67. Отто Р. Священное (об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным). – СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2008. – 272 с. URL: <https://www.litmir.me/br/?b=231543&p=2> (дата обращения: 10.02.2018).

68. Померанц Г. С. Выход из транса: сб. ст. / Г. С. Померанц. – М.: Юрист, 1995. – 576 с.
69. Прокуденкова О.В. Линнарт Эдуардович Мьяль (1938–2010). // Письменные памятники востока. 2010. № 2. С. 318–319. URL:http://www.orientalstudies.ru/rus/images/pdf/PPV_2010_2-13_28_prokudenkova.pdf (дата обращения: 02.06.2018).
70. Пятигорский А.М. Александр Моисеевич Пятигорский о предмете философии: К 85-летию со дня рождения Александра Пятигорского // Интервью Арниса Ритупса и Улдиса Тиронса, режиссер Роберт Виновскис. [Видеофайл] URL: <https://www.youtube.com/watch?v=K5qnDSAS5s> (дата обращения: 21.08.2018).
71. Пятигорский А.М. Буддийские тексты. Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. – 24 с.
72. Пятигорский А.М. Буддийская философия мысли. Очерки интерпретации. Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. – 252 с.
73. Пятигорский А.М. Введение в изучение буддийской философии (девятнадцать семинаров). – М.: Новое литературное обозрение, 2007. – 288 с.
74. Пятигорский А.М. Вкратце о философской психологии и психологической философии (методологические размышления). Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. – 15 с.
75. Пятигорский А.М. Вопросы истории тамильской литературы // журнал «Tamil Culture». – М.: Советское востоковедение. № 6. 1957. С. 123–131.

76. Пятигорский А.М. Всему классу. Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. – 2 с.
77. Пятигорский А.М. Главное – это разговор. // Интервью для Русского Журнала, Февраль 2006. URL: http://ru.alexanderpiatigorsky.com/conversation_most_important (дата обращения: 11.03.2018).
78. Пятигорский А.М. Гуманитарное образование – это политическое действие (Интервью). // журнал «Вопросы образования» . 2006. № 4. С. 38–45. URL: <https://vo.hse.ru/data/2010/12/31/1208183438/07pyat.pdf> (дата обращения: 02.06.2018).
79. Пятигорский А.М. Двадцать первый век: персона или личность? // журнал «Персона». 2008. № 72. С. 6–7. URL: <https://alexanderpiatigorsky.com/ru/teksty/knigi/vse-izdannyye-knigi/filosofskaya-proza-ii/filosofskaya-proza-tom-2-4/> (дата обращения: 27.06.2018).
80. Пятигорский А.М. День Мераба продолжается / А. М. Пятигорский. С Александром Пятигорским беседовала Олеся Фокина. 1993 // mamardashvili.com: фонд Мераба Мамардашвили. URL: <https://mamardashvili.com/ru/merab-mamardashvili/pamyati-m.m/aleksandr-pyatigorskij/den-meraba-prodolzhaetsya1> (дата обращения: 21.08.2018).
81. Пятигорский А.М. Древне-индийская философия. Древне-индийское понимание знания. Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. – 131 с.
82. Пятигорский А.М. Думать о своем думании над чем хочешь: беседа с А. Ритупсом. Осень 2001 г. // alexanderpiatigorsky.com: сайт

некоммерческой организации «Фонд поддержки философии, интеллектуальной прозы и сохранения наследия Александра Пятигорского». URL: <https://piatigorskyf.com/will> (дата обращения: 08.10.2018).

83. Пятигорский А.М. Дхарма (skr.dharma) в «Махабхарате» (рукопись без названия). Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. – 1 с.
84. Пятигорский А.М. Заметки из 90-х о семиотике 60-х годов. – «Новое литературное обозрение». 1993. № 3. С. 77– 80.
85. Пятигорский А.М. Замечания о структуре текста Дхаммасангани I. Первая часть, «Труды по знаковым системам IV» Ученые записки Тартуского Государственного Университета Тарту, 1969, выпуск 326, С.169 – 172.
86. Пятигорский А.М. Замечания о структуре текста Дхаммасангани II. Труды по знаковым системам V. Ученые записки Тартуского государственного университета. Тарту, 1971, выпуск 284, С. 120 – 123.
87. Пятигорский А.М. Замечания о структуре текста Дхаммасангани III. Труды по знаковым системам VI. Ученые записки Тартуского государственного университета. Тарту, 1973, выпуск 308, С. 276 – 281.
88. Пятигорский А.М. Избранные статьи по индологии и буддологии: 1960– 1970– е годы / Отв. ред. Л.Н. Пятигорская; сост. В.Г. Лысенко. – М.: РГГУ, 2018. – 367 с.
89. Пятигорский А.М. Избранные труды. – М.: Школа «Языки русской литературы», 1996. – 590 с.
90. Пятигорский А.М. Из монолога об изучении религии. Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. – 47 с.

91. Пятигорский А.М. Интервью Двоскину А.Д. в клубе Креакратия // Get-mp3: музыкальный плеер URL: <http://get-mp3.me/?s=%D0%90%D0%BB%D0%B5%D0%BA%D1%81%D0%B0%D0%BD%D0%B4%D1%80+%D0%9F%D1%8F%D1%82%D0%B8%D0%B3%D0%BE%D1%80%D1%81%D0%BA%D0%B8%D0%B9+%D0%94%D0%B2%D0%BE%D1%81%D0%BA%D0%B8%D0%BD%D1%83> (дата обращения: 13.11.2018).
92. Пятигорский А.М. Категория состояния в лингвистической психологии, «Симпозиум», 1962, С. 108 – 112.
93. Пятигорский А.М. «Класс выработки чужого мышления. Класс 1.» 08.12.06, Лондон. [Текст стенограммы выступления]. Личное собрание Л.Н. Пятигорской. – 20 с.
94. Пятигорский А.М. «Класс выработки чужого мышления. Класс 2.» 10.12.2006, Лондон. [Текст стенограммы выступления]. Личное собрание Л.Н. Пятигорской. –17 с.
95. Пятигорский А.М. «Класс выработки чужого мышления. Класс 3.» 19.01.2007, Лондон. [Текст стенограммы выступления]. Личное собрание Л.Н. Пятигорской. – 20 с.
96. Пятигорский А.М. «Класс выработки чужого мышления. Класс 22.» 19.01.08, Лондон. [Текст стенограммы выступления]. Личное собрание Л.Н. Пятигорской. – 24 с.
97. Пятигорский А.М. «Класс выработки чужого мышления. Класс 47.» 12.06.09, Лондон. [Текст стенограммы выступления]. Личное собрание Л.Н. Пятигорской. – 31 с.

98. Пятигорский А.М. (Класс очужения твоего мышления) Замечания по поводу тибетской книги мертвых. Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. – 17 с.
99. Пятигорский А.М. Лекции по буддийской философии. Лекция I [Текст лекции] // Источник: Центр гуманитарных технологий. URL: <https://gtmarket.ru/library/articles/2202> (дата обращения: 01.09.2018).
100. Пятигорский А.М. Материалы по истории индийской философии / Отв. ред.: А.М. Дьяков. – М.: Издательство восточной литературы, 1962. – 255 с.
101. Пятигорский А.М. Методологическое предисловие: маленький разговор о чужести в связи с изучением буддийской философии. Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. – 8 с.
102. Пятигорский А.М. Мир символов древней буддийской культуры. // Тезисы докладов IV летняя школа по вторичным моделирующим системам 17– 24 августа 1970. Тарту, 1970. С.64 – 67.
103. Пятигорский А.М. Мифология и сознание современного человека. (Лекция Александра Пятигорского) // gtmarket.ru: центр гуманитарных технологий. 04.09.2006 г. URL: <https://gtmarket.ru/library/articles/430> (дата обращения: 29.05.2018).
104. Пятигорский А.М. Мифология и сознание современного человека (Фрагменты лекции. Москва, 21.02.2006.) // alexanderpiatigorsky.com: сайт некоммерческой организации «Фонд поддержки философии, интеллектуальной прозы и сохранения наследия Александра Пятигорского». URL: <https://alexanderpiatigorsky.com/ru/teksty/knigi/vse-izdannyye->

knigi/filosofskaya– proza– iii/10– mifologiya– i– soznanie– sovremennogo– cheloveka/ (дата обращения: 30.05.2018).

105. Пятигорский А.М. Мифологические размышления. Лекции по феноменологии мифа. – М.: Языки русской культуры, 1996. – 279 с.
106. Пятигорский А.М. Мышление и наблюдение: четыре лекции по обсервационной философии – СПб.: Азбука, Азбука-аттикус, 2016. – 192 с.
107. Пятигорский А.М. Некоторые общие замечания относительно рассмотрения текста как разновидности сигнала. «Структурно-типологические исследования», Москва, 1962, С.144 – 154.
108. Пятигорский А.М. Некоторые замечания об изучении индийских философских текстов и комментариев (опыт психологического исследования. «Семиотика и восточные языки» Москва, 1967, С. 165 – 184.
109. Пятигорский А. М. Непрекращаемый разговор. – СПб.: Азбука-классика, 2004. – 432 с. URL: <http://yanko.lib.ru/books/philosoph/pyatigorskiy.pdf> (дата обращения: 11.05.2015)
110. Пятигорский А.М. Несколько слов об изучении религии. Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. – 9 с.
111. Пятигорский А.М. О категориях лингвистической психологии. «Симпозиум», 1962, с.103 – 108.
112. Пятигорский А.М. Общее введение. Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. – 91 с.

113. Пятигорский А.М. «Общая модель культурного поведения в тантризме с точки зрения лингвистической психологии» (В соавторстве с А.В. Герасимовым). «Симпозивум», 1962, С. 112 – 117.
114. Пятигорский А.М. Опыт неантропоцентрической философии. Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. – 13 с.
115. Пятигорский А. М. Опыты отдельности: беседа с философом / А. М. Пятигорский; вела С. Сергеев, Н. Мороз // Персона. 2007/2008. № 9/1. С. 16 – 24.
116. Пятигорский А.М. О психологическом содержании учения раннего буддизма. Ученые записки Тартуского Государственного Университета, «Труды по востоковедению I», Выпуск 201, Тарту, 1968, С. 170 – 211.
117. Пятигорский А. М. О. О. Розенберг и проблема языка описания в буддологии // Уч. зап. Тартуского гос. ун-та. Труды по знаковым системам. Вып. 5. 1971. С. 423 – 436.
118. Пятигорский А.М. Предварительные замечания по поводу личности. Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. – 2 с.
119. Пятигорский А.М. Психологизм древней и средневековой индийской литературы, Институт народов Азии АН СССР Тезисы доклада Симпозиума по теоретическим проблемам восточных литератур. Москва, 11– 16 декабря 1966 г., С. 89 – 91.
120. Пятигорский А.М. Пять лекций по буддийской философии. Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. – 106 с.
121. Пятигорский А.М. Рукопись без названия. (о непроницаемости идеи мышления). Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. – 5 с.

122. Пятигорский А.М. «Символ» и идея «управления» психикой в буддийских текстах», «Инфор. Процессы», 1970, С. 293 – 295.
123. Пятигорский А.М. Смена типов мышления на рубеже столетий (November 2002). Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. – 11 с.
124. Пятигорский А.М. «Текст и функция», (в соавторстве с Ю.М.Лотманом). Третья летняя школа по вторичным модулирующим системам Кэярику, 10– 20 мая 1968 Тарту, 1968, С.74– 88.
125. Пятигорский А.М. Устав класса по вырабатыванию чужого мышления К.В.Ч.М. Разъяснительное письмо с краткой ретроспективой класса. Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. – 11 с.
126. Пятигорский А.М. Философское завещание. Устав для индивидуального члена класса по выработке очуженного мышления. // alexanderpiatigorsky.com: сайт некоммерческой организации «Фонд поддержки философии, интеллектуальной прозы и сохранения наследия Александра Пятигорского». URL: <https://piatigorskyf.com/will> (дата обращения: 08.06.2018).
127. Пятигорский А.М. Философскому классу: о сознании в 2009 г.: в предверии философского романа. Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. – 16 с.
128. Пятигорский А.М. Философия одного переулка. – London: RR Press, 1989. – 121 с. URL: http://vtoraya-literatura.com/pdf/pyatigorsky_filosofiya_odnogo_pereulka_1989_text.pdf (дата обращения: 29.03.2018).

129. Пятигорский А.М. Философия одного переулка. – М.: Прогресс, 1992 – 160 с. URL: http://vtoraya-literatura.com/pdf/pyatigorsky_filosofiya_odnogo_pereulka_1989_text.pdf (дата обращения: 03.03.2018).
130. Пятигорский А.М. «Философ – это человек, у которого нет своего дела» (Интервью) // gtmarket.ru: Центр гуманитарных технологий. 18.08.2006. URL: <https://gtmarket.ru/library/articles/2202> (дата обращения: 29.05.2018).
131. Пятигорский А.М. Четыре лекции по философии буддизма. Москва, 1 – 15 октября 2006 г. (План лекций). Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. – 2 с.
132. Пятигорский А.М. Я гедонист, а не нарциссист! (Интервью) // gtmarket.ru: Центр гуманитарных технологий. 22.02.2007. URL: <https://gtmarket.ru/library/articles/602> (дата обращения: 30.05.2018).
133. Пятигорский А.М. Я гедонист, а не нарциссист! // Интервью для Русского Журнала, 21 февраля 2007 г. URL: <http://www.russ.ru/Mirovaya-povestka/YA-gedonist-a-ne-narcissist!> (дата обращения: 29.05.2018).
134. Пятигорский А.М. The introduction to the Study of Buddhist Philosophy (План лекций). Личное собрание Л.Н. Пятигорской. Рукопись. – 2 с.
135. Райнах Адольф. Собрание сочинений / Пер. с нем., сост., послесл., коммент. В. А. Куренного. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. – 482 с.
136. Розенберг О.О. Труды по буддизму. – М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1991. – 295 с.

137. Ролло Мэй. Любовь и воля. / Пер. О.О. Чистяков и А.П. Хомика. Rollo May. Love and Will. N.Y.: W.W. Norton&Co., 1969. М.: «Рефл-бук» – К.: «Ваклер» 1997. 384 – с. URL: <http://ligis.ru/psylib/090417/books/meyro01/txt09.htm> (дата обращения: 29.03.2018).
138. Сарбин Т.Р. Нарратив как базовая метафора для психологии. // Постнеклассическая психология. 2004. №1. С. 6–28.
139. Сартр Ж. П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Пер. с фр., предисл., примеч. В. И. Колядко. – М.: Республика, 2000. – 639 с.
140. Сартр Ж.-П. Трансценденция эго: набросок феноменологического описания. / Пер. с фр. Д. Кралечкина. – М.: Модерн, 2012. – 160 с. URL: <http://psylib.ukrweb.net/books/sartr02/txt00.htm> (дата обращения: 21.08.2018).
141. Смирнова Н.М. Концептуальные проекции релятивизма: когнитивный анализ // Релятивизм как болезнь современной философии / Отв. ред. В.А. Лекторский. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2015. С. 61–75.
142. Соловьев В. С. Буддийское настроение в поэзии // Соловьев В.С. Литературная критика. М.: «Современник», 1990. – 422 с. URL: <http://lib.ru/HRISTIAN/SOLOWIEW/buddizm.txt> (дата обращения: 19.04.2018).
143. Тензин Вангьял. Чудеса естественного ума. Суть учений Дзогчен в тибетской традиции Бон. М.: Либрис, 1997. – 304 с. URL: <http://www.theosophy.ru/lib/bon.htm>. (дата обращения: 13.04.2015).

144. Тиронс У. Веселое самоотодвигание: беседа с А.М. Пятигорским // Журнал Rīgas Laiks, Лето 2015. URL: <https://www.rigaslaiks.ru/pyatigorskiy/veseloe-samootodviganie-17786> (дата обращения: 24.06.2018).
145. Тиронс У. Под сенью белого зонта // Журнал Rīgas Laiks, Зима 2013. URL: <https://www.rigaslaiks.ru/zhurnal/pod-senyu-belogo-zonta-12250> (дата обращения: 13.06.2018).
146. Тиронс У. Сарочка, у тебя уже такой взрослый мальчик!: беседа с А.М. Пятигорским // Журнал Rīgas Laiks, Весна 2018. URL: <https://www.rigaslaiks.ru/zhurnal/pyatigorskiy/sarochka-u-tebya-uzhe-takoy-vzroslyy-malchik-19387> (дата обращения: 13.06.2018).
147. Тор Андре. Исламские мистики. Пер. с нем. В. Г. Ноткиной. – СПб: Евразия, 2003. – 238 с.
148. Торчинов Е.А. Буддизм: Карманный словарь. – СПб.: Амфора, 2002. – 187 с.
149. Торчинов Е.А. Введение в буддологию: курс лекций. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. 304 – с. URL: <http://anthropology.ru/ru/text/torchinov-ea/lekciya-6-klassicheskaya-buddiyskaya-filosofiya-yogachara-vidzhnyanavada-i-teoriya> (дата обращения: 10.06.2018).
150. Торчинов Е.А. Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. – СПб.: Центр «Петербургское востоковедение», 1998. – 480 с. URL: <http://psylib.org.ua/books/torch01/index.htm> (дата обращения: 23.06.2018).

151. Уайт Х. Метаистория: ист. воображение в Европе XIX века /пер. с англ. под ред.: Е.Г. Трубиной и В.В. Харитонов. – Екатеринбург: Изд-во Урал. Ун-та, 2002. – 528 с. URL: <http://www.abuss.narod.ru/Biblio/metahistory.htm> (дата обращения: 09.04.2015).
152. Филоненко А.С. Александр Пятигорский – рассказчик // журнал «Неприкосновенный запас». 2011. №2 (76). URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2011/2/fi16-pr.html> (дата обращения: 05.06.2018).
153. Фрейд З. Психология бессознательного: Сб. произведений / Сост., науч. ред., авт. выступ. ст. М.Г. Ярошевский – М.: Просвещение, 1990. – 448 с.
154. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. Перевод на русский язык: В. П. Визгин, Н. С. Автономова. – М.: «Прогресс», 1977. – 487 с. URL: <http://lib.ru/CULTURE/FUKO/weshi.txt> (дата обращения: 11.12.2016).
155. Хайдеггер М. Бытие и время. Пер. с нем./ В. В. Бибихина – М.: Академический Проект, 2012. – 427 с.
156. Хайдеггер М. Немецкий идеализм (Фихте, Шлегель, Гегель) и философская проблематика современности. – СПб.: «Владимир Даль», 2016. – 495 с.
157. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге: Сборник: Пер. с нем./ Под ред. А. Л. Доброхотова. – М.: Высш. шк., 1991. – 192 с. URL: <http://progvek.com/classik/heidegger.htm> (дата обращения: 25.05.2018).

158. Хоружий С.С. Практика себя: разговор с Татьяной Иенсен 3 октября 2000 г. // litresp.ru: библиотека электронной литературы в формате fb2. URL:<http://litresp.ru/chitat/ru/%D0%A5/horuzhij-sergejsergeevich/praktika-sebya/1>(дата обращения: 09.11.2016).
159. Хоружий С.С. Человек и его три дальних удела. Новая антропология на базе древнего опыта. / С.С. Хоружий // Вопросы философии. 2003. № 1. URL: http://vphil.ru/index.php?id=223&option=com_content&task=view (дата обращения: 11.12.2016).
160. Шелер М. Избранные произведения. – М.: Издательство «Гнозис», 1994. – 490 с. URL: <http://topos.ehu.lt/wp-content/uploads/2011/07/sheler2.pdf> (дата обращения: 11.12.2016).
161. Шестов Л. Памяти великого философа Эдмунда Гуссерля // Русские записки. 1939. № XIII. С. 5 – 32. URL: <http://www.odinblago.ru/gusserl> (дата обращения: 11.06.2018).
162. Шпигельберг Г. Феноменологическое движение. – М.: «Логос», 2002. – 608 с.
163. Щедровицкий Г. П. О принципах анализа объективной структуры мыслительной деятельности на основе понятий содержательно-генетической логики // Вопросы психологии. 1964. № 2. С. 466 – 473.
164. Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. – М.: Наука. 1988.– 420 с.
165. Щербатской Ф.И. Философское учение буддизма (лекция, читанная при открытии первой буддийской выставки в Петербурге 24 авг. 1919 г.). Пг., 1919. – 48 с.

166. Эвола Ю. Учение о пробуждении. Очерк буддийской аскезы. СПб.: «Владимир Даль», 2016. – 413 с.
167. Элиаде М. Космос и история: Избранные работы. – М.: Прогресс, 1987. – 312 с.
168. Элиаде М. Ностальгия по истокам. Перевод с английского: В.П. Большаков. – М.: «Институт общегуманитарных исследований», 2012. – 272 с.
169. Элиаде М. Посулы равенства. Мемуары. Т. I (1907 – 1937); Жатва солнцеворота. Мемуары. Т. II. (1937 – 1960). / Перевод с румынского А. Старостиной. – М.: Критерион, 2008. – 464 с.
170. Элиаде М. Священное и мирское / Пер. с фр., предисл. и коммент. Н.К.Гарбовского. – М.: Изд-во МГУ, 1994 – 144 с. URL: <https://www.litmir.me/br/?b=93096&p=1> (дата обращения: 12.06.2018).
171. Элиаде М. Йога: бессмертие и свобода. – М.: Академический Проект, 2012. – 427 с.
172. Dhammacakkapavattana (samuyutt-nikkaya, L VI 11 of the sutta-pitaka) in Pali Canoned/ by L. Feer an C. Rhys Davids. L.: Pali Text Siciety, 1904, P. 421.
173. Education Department official site: Basic Education Policy for Tibetans in Exile // sherig.org: Department of education Central Tibet Administration/ URL: [http://sherig.org/education-policy-4/he doctrine and teaching of the Buddha Shakyamuni \(623 B.C.–544 B.C.\)](http://sherig.org/education-policy-4/he doctrine and teaching of the Buddha Shakyamuni (623 B.C.–544 B.C.)). (дата обращения: 14.11.2016).
174. Jerome Bruner. The Narrative Construction of Reality. Critical Inquiry 18, no. 1 (Autumn, 1991): P.1–21. URL:

- <http://worldroom.tamu.edu/Workshops/Storytelling13/Articles/Bruner1991TheNarrativeConstructionofReality.pdf> (дата обращения: 14.11.2017).
175. Madhyamika–sastra, chapter 24, karika 8–9. Rhys Davids, Buddhist Psychology, t. III; Suzuki, Outlines of Mahayana Buddhism, Lauzac and C°, 444 – p.
176. Michaels Alex. Hinduism past and Present. Princeton University Press, 2004. 319 – p.
177. White H. The Historical Text as Literary Artefact // The Writing of History. Literary Form and Historical Understanding / Ed. R. Canary, H. Kozicki. Madison; L., 1982. URL: <http://www.trove.nla.gov.au/nbdid/6429110> (дата обращения: 09.04.2015).
178. White H. Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1978. URL: http://www.abuss.narod.ru/Biblio/eng/white_tropics.pdf (дата обращения: 09.04.2015).