

Алисса ДеБласио

Буддизм как объект и подход в работах Александра Пятигорского¹

Alyssa DeBlasio

Alexander Piatigorsky and Buddhism as Object and Approach

Алисса ДеБласио (Дикинсон-колледж; доцент кафедры русского языка; заведующая кафедрой свободных искусств и наук Джона Б. Парсонса) deblasia@dickinson.edu.

Alyssa DeBlasio (PhD; Associate Professor of Russian; John B. Parsons Chair in the Liberal Arts & Sciences, Dickinson College) deblasia@dickinson.edu.

Ключевые слова: Александр Пятигорский, философия буддизма, буддизм, Бидия Дандарон, изучение буддизма в СССР, мышление, наблюдательная философия

Key words: Piatigorsky, philosophy of Buddhism, Buddhism, Dandaron, study of Buddhism in the USSR, thinking, observational philosophy

УДК: 101.1

DOI: 10.53953/08696365_2024_187_3_77

UDC: 101.1

DOI: 10.53953/08696365_2024_187_3_77

В данной статье рассматривается проблема мышления в творчестве философа, лингвиста, исследователя буддийской мысли, писателя-фантаста А.М. Пятигорского. Статья начинается с рассмотрения интеллектуального влияния Юрия Рериха и Бидии Дандарона на Пятигорского в более широком контексте изучения буддизма в России в позднесоветский период. Затем мы переходим к центральной теме исследований Пятигорского — проблеме мышления и размышлений о мышлении, которая лежит в основе его метода исследовательской философии (разработанного совместно с Давидом Зильберманом) и которая развивалась Пятигорским в контексте буддийского опыта. С одной стороны, творчество Пятигорского доэмиграционного периода возникло в контексте интеллектуальной культуры его времени, в том числе в беседах с современниками: Мерабом Мамардашвили, Юрием Лотманом и другими. С другой стороны, буддизм играл в исследованиях Пятигорского важнейшую роль. А на его философию оказала непосредственное влияние вера в то, что ответы на самые насущные вопросы феноменологического исследования и философии в целом можно найти в основополагающих текстах и идеях буддийской мысли. Таким образом, исследования Пятигорского занимают в советской гуманитарной науке место на пересечении Востока и Запада. Статья завершается рассмотрением того, как Пятигорский применил свой философский подход к «методологическим проблемам» русской литературы, тем самым расширив понимание «йогического мышления» как зеркала, в котором русская культура может отражаться в самой себе.

This article looks at the problem of “thinking” in the work of philosopher, linguist, scholar of Tamil literature and Buddhist thought, and fiction writer A.M. Piatigorsky (1929—2009). It begins by addressing the influence of Iurii Rerikh and Bidia Dandaron on Piatigorsky’s intellectual trajectory within the broader context of the study of Buddhism in Russia during the late Soviet period. It then turns to the central theme in Piatigorsky’s work — the problem of “thinking” and “thinking about thinking” — which sat at the core of his method (developed together with David Zilberman) of *nablyudatel'naya filosofiya*, and which Piatigorsky developed through the lens of the Buddhist experience. One the one hand, Piatigorsky’s work from his pre-emigration period emerged within the context of the intellectual culture of his day, including in conversation with contemporaries like Merab Marmardashvili, Yuri Lotman, and others. On the other hand, what makes Piatigorsky’s work distinctive is the foundational role that Buddhism played in his philosophy, and his belief that answers to the most pressing questions of phenomenological inquiry, and of philosophy in general, can be found in the foundational texts and ideas of Buddhist thought, thereby positioning his thought at the intersection of east and west in late Soviet discourse. The article concludes by addressing how Piatigorsky’s applied his philosophical approach to what he called the “methodological problems” of Russian literature, thereby extending the insights of “yogic thinking” as a mirror in which Russian culture might reflect upon itself.

1 Англиязычная версия этой статьи: *DeBlasio A. Alexander Piatigorsky and Buddhism as Object and Approach* // *Acta Slavica Iaponica*. 2024. Vol. 45. (In press).

Александр Моисеевич Пятигорский был исследователем тамильской литературы и буддийских учений, философом, обращавшимся к осмыслению буддизма и творившим в русле буддийской традиции, писателем-романистом и сотрудником Школы востоковедения и африканистики Лондонского университета, где он работал с тех пор, как эмигрировал из Советского Союза в середине 1970-х годов, до своей смерти в 2009 году. Идеи Пятигорского разнообразны и масштабны по своему охвату. Он писал в самых разнообразных жанрах — от научных исследований и курсов лекций до художественной литературы. За свою долгую карьеру Пятигорский исследовал широкий спектр предметных областей, включая философию религии, семиотику, философию сознания и философию литературы, а также эпизодически обращался к вопросам политики и тоталитаризма и оставил «буддистические заметки» по таким темам, как психоанализ и русская литература.

В работах Пятигорского, написанных до эмиграции, красной нитью проходит проблема мышления. Как и его современник и соавтор Мераб Мамардашвили, Пятигорский развивал философию «мышления о мышлении», которой руководствовался в своих философских и филологических работах. Многие его труды московского, доэмиграционного периода продуктивно рассматривать в контексте дискуссий о философии сознания и литературы, которые звучали в то время в текстах таких мыслителей, как Мамардашвили, Давид Зильберман, Юрий Лотман. С другой стороны, что отличает Пятигорского от современников и делает его идеи особенно актуальными в наши дни, так это укорененность Александра Моисеевича в сложном контексте советского буддизма (исследованиях и практиках), а также вера в то, что ответы на самые насущные феноменологические и в целом философские вопросы можно найти в основополагающих текстах и идеях буддизма. Тем самым труды Пятигорского оказываются на перекрестье представлений о Востоке и Западе в русскоязычном философском дискурсе позднесоветского периода. Более того, Пятигорский не просто писал о буддизме — его работы укоренены в филологической интерпретации буддийских текстов и в беседах о буддизме с буддийскими духовными наставниками, такими как Бидия Дандарон, а также с исследователями буддизма, работавшими в Москве и других городах. В этой статье я сосредоточу внимание на концепциях мышления и наблюдения в трудах Пятигорского, в первую очередь в книге, которая так и называется — «Мышление и наблюдение» [Пятигорский 2002]. Эта работа, опубликованная в 2002 году, была основана на беседах Пятигорского с Давидом Зильберманом в конце 1960-х — начале 1970-х годов. Таким образом, она позволяет проследить развитие философских идей Пятигорского в период до эмиграции.

Интеллектуальные корни: Восток и Запад

Интеллектуальное становление Пятигорского происходило на пересечении представлений о Востоке и Западе, существовавших у участников московских философских дискуссий периода оттепели. Наиболее значительное влияние на труды Пятигорского на раннем этапе оказал выдающийся лингвист, этнограф, исследователь тибетской культуры и языка Юрий Рерих, сын художника, писателя и мистика Николая Рериха. Рерих учился в Лондонском университете, Гарварде и Сорбонне; на протяжении 1920—1930-х годов он участвовал

в экспедициях (иногда вместе с отцом) в Центральную Азию, Тибет, Монголию, Японию и Китай. Приехав в Советский Союз в 1957 году, он возглавил сектор истории и философии Индии в Институте востоковедения Академии наук СССР, где сформировал советскую академическую традицию изучения восточных культур, языков и религии, в особенности тибетского буддизма. Среди прочего Рерих выпустил многотомный тибетско-русско-английский словарь; также он стал первым преподавателем санскрита в советском вузе². Когда Рерих появился в Институте востоковедения, Пятигорский уже занимался исследованиями индуистской философии и тамильской литературы и в 1962 году защитил кандидатскую диссертацию «Из истории средневековой тамильской литературы».

Пятигорский провел три года, работая под началом Рериха, которому, по его собственному признанию, был обязан углубленным пониманием буддизма — не только знанием буддийских текстов, но и постижением буддизма как способа мышления. Тибет, к которому восходят духовные традиции калмыков, бурятов и тувинцев (см.: [Terentyev 1996: 60]³), был в центре внимания раннесоветских буддологов — и самого Рериха, и его предшественника Ф.И. Щербатского. Пятигорский называл Рериха «учителем думанья», поясняя, что «он сформировал внутренний слух, задал тональность мысли»⁴. Впоследствии он говорил о своем учителе: «...он был не “диссертацией о буддизме”, он сам был буддизмом»⁵. Пятигорский описывает, как перенял у Рериха понимание онтологии и морали в духе буддийской космологии, согласно которому аморальный поступок не только вредит самому индивиду, но и влечет за собой упадок всего мироздания⁶. Отличительной чертой трудов Пятигорского является его сосредоточенность на текстовом анализе, или на том, что в рамках его герменевтического подхода именовалось «*фактами*, взятыми из некоторых буддийских текстов» (курсив оригинала). Ученый подчеркивал значимость филологического содержания буддийской литературы в философском контексте. К примеру, в «Материалах по истории индийской философии» 1962 года Пятигорский предпринимает строгий анализ способов познания в тамильском буддийском эпосе «Манимехалей», дополняя его переводами этого текста, и утверждает, что гносеологическое учение, изложенное в «Манимехалей», следует рассматривать как отдельную форму философского знания, заслуживающую внимания исследователей [Пятигорский 1962: 60]. Возможно, отличающийся строгостью текстоцентричный подход Пятигорского в этой ранней

2 О жизни и работе Рериха см.: Рерих Юрий Николаевич (1902—1960) // Музей Рериха. (<https://web.archive.org/web/20080510105245/http://www.roerich-museum.ru/rus/family/gnr/index.php> (дата обращения: 20.04.2024)).

3 Об истории буддизма в России см., к примеру: [Сафронова 2009].

4 Будников Ю.Ю. Ученик Ю.Н. Рериха востоковед Александр Моисеевич Пятигорский // Санкт-Петербургский государственный музей-институт семьи Рерихов (<https://web.archive.org/web/20121120023541/http://www.roerich.spb.ru/article/uchenik-yun-riha-vostokoved-aleksandr-moiseevich-pyatigorskiy> (дата обращения: 08.04.2023)). См. также: Пятигорский А.М. Эффект Ю.Н.Рериха // YouTube.com (<https://www.youtube.com/watch?v=M3anPbZt1Js> (дата обращения: 08.04.2023)).

5 Будников Ю.Ю. А.М. Пятигорский о Ю.Н. Рерихе: «Он был не “диссертацией о буддизме”, он сам был буддизмом» // LiveJournal (<https://yasko.livejournal.com/429388.html> (дата обращения: 08.04.2023)).

6 Пятигорский А.М. Эффект Ю.Н. Рериха.

работе восходит к Рериху, которому Захаров приписывает разработку «теоретико-методологической основы исследований и герменевтического анализа» для изучения буддийских текстов [Захаров 2014: 68].

1960-е годы были временем расцвета востоковедения в советском академическом мире. Как показали Светлана Месяц и Михаил Егорочкин, до этого периода работы о восточных философских традициях и идеях отдельных философов считались ненужными и не вписывались в общую матрицу советских философских исследований. В 1960 году был образован сектор восточной философии в Институте философии Академии наук СССР; одновременно с этим вышел первый тамильско-русский словарь, подготовленный Пятигорским совместно с Семеном Рудиным [Mesyats, Egorochkin 2014: 219]. В том же году умер Юрий Рерих, но перед этим он успел, что весьма значимо, возобновить книжную серию «*Bibliotheca Buddhica*», основанную в 1897 году академиком С.Ф. Ольденбургем в изначальном Институте востоковедения в Санкт-Петербурге⁷ (этот город, кстати, может похвастаться тем, что стал первой европейской столицей, в которой был построен буддийский храм [Bernstein 2002: 2]). В 1937 году, на пике репрессий против народов СССР, исповедующих буддизм, выпуск серии был прекращен Решением Президиума Академии наук [Ibid.: 218—219]. Как отмечает Константин Максимов, усилия советской власти по искоренению местных религий и культур в 1930-е годы были в особенности направлены против ламаизма и буддизма: «...храмы закрывались, сакральные объекты, древние церковные рукописи и книги уничтожались, драгоценные камни передавались экономическому отделу ОГПУ-НКВД СССР» [Maksimov 2008: 260]. Буддолог и переводчик Андрей Терентьев пишет, что к 1940 году были разрушены все 175 буддийских храмов, существовавших в России в 1917 году [Terentyev 1996: 60]. Рерих, а за ним Пятигорский сыграли важную роль в том, чтобы востоковедение в целом и исследования буддизма в частности, закрепившись в структуре московской Академии наук, вновь стали частью философских дискуссий в СССР.

Стоит отметить, что на работы Пятигорского во многом повлияла московская интеллектуальная среда, в которой он сформировался. С 1960-х до своей эмиграции в 1974 году Пятигорский был участником сообщества молодых оригинальных философов, которые, с одной стороны, получили образование в своих областях знания в ситуации (относительной) свободы непосредственно последовавшего за смертью Сталина периода оттепели, а с другой стороны, научились жить в условиях ограничений, которые вновь были наложены на интеллектуальную деятельность впоследствии, при брежневском застое. В соавторстве с Мерабом Мамардашвили Пятигорский выпустил «Символ и сознание» (1982) — книгу, основанную на беседах, которые вели друг с другом эти философы в начале 1970-х. Он также был связан с деятельностью Юрия Лотмана в Тартуском университете: в частности, опубликовал работу в первом выпуске «Трудов по востоковедению» и в том же 1968 году прочитал вместе с Лотманом лекцию «Текст и функция». В 1960-х годах Пятигорский посещал и семинары Юрия Левады; именно на этих встречах Пятигорский начал об-

7 В 2018 году Институт восточных рукописей Санкт-Петербургской академии наук выложил в открытый доступ все публикации серии *Bibliotheca Buddhica*: <http://www.orientalstudies.ru/rus/index.php?option=content&task=view&id=7210> (дата обращения: 08.04.2023).

суждать с другим участником семинара, философом и индологом Давидом Зильберманом, исходные положения того, что впоследствии будет развито Пятигорским в философию наблюдения⁸. В то же время Пятигорский изучал санскрит с Октябриной Волковой, чья московская квартира, как пишет М.Б. Морозова, «по воспоминаниям современников, на многие годы становится главным буддийским центром Москвы» [Морозова 2016: 105].

Все это происходило в Москве, но было бы ошибкой рассматривать возрождение советской буддологии как сугубо «западный» феномен. Большое влияние на Пятигорского в этот период оказал практикующий буддист, ученый, бурятский духовный лидер и будущий политический заключенный Бидия Дандарон. Пятигорский вспоминал, что едва ли не первым вопросом, который задал ему при знакомстве Рерих, был: «Вы знаете Дандарона?» [Пятигорский 1975: 156]. В статье о Дандароне Михаил Немцев описывает, как «начиная с середины 1960-х годов молодые люди со всего СССР стали посещать Дандарона, желая узнать от него о буддизме»; они образовали неформальный кружок учеников и последователей, получивший название «Сангха Дандарона» [Морозова 2016: 106]⁹. Пятигорский также ездил в Улан-Удэ, чтобы встретиться с Дандароном, и М.Б. Морозова вспоминает, что, когда Дандарон приехал в Москву по делу в 1965 году, он остановился у Пятигорского [Там же: 105]. Д.С. Захаров называет Дандарона «крупнейшим буддийским религиозным деятелем в послевоенные годы на территории СССР», отмечая, что ему удалось соединить буддийское миропонимание с западной научной традицией [Захаров 2014: 68]. Важно, как показывает Немцев, что когда Дандарон говорил о «западных» людях, он имел в виду не только толкователей и последователей буддийского учения не из числа коренных народов, но и всех остальных советских граждан не бурятского происхождения. Пятигорский писал о Дандароне: «Он любил говорить, что это не они идут к нему в Улан-Удэ, а буддизм идет на Запад» [Пятигорский 1975: 157]. В своем учении Дандарон выступал за включение таких представителей Запада в качестве «необходимого шага на пути развития буддизма в современную эпоху»¹⁰.

То, как, по мнению Дандарона, в рецепции советского буддизма переплетались Восток и Запад, помогает понять не только идеи самого Дандарона, но и положение Пятигорского относительно исторического момента, внутри которого он находился. Последний арест Дандарона в 1972 году и его смерть в исправительной колонии Выдрино в Бурятии два года спустя ознаменовали конец расцвета дискуссий и научных работ о буддизме, пришедшегося на предыдущее десятилетие. В 1974 году Пятигорский эмигрировал и в итоге получил позицию сотрудника Школы востоковедения и африканистики (School of Oriental and African Studies) в Лондонском университете, где продолжил развивать не только свою личную буддийскую духовную практику, но и целенаправленное и последовательное обращение к буддийским текстам как локусам философ-

8 В 1976 году Пятигорский и Зильберман, оба к этому моменту эмигрировавшие из СССР, вместе написали статью о семиотике в Индии для журнала «Semiotica» [Piatigorsky, Zilberman 1976].

9 См. также: *Nemtsev M. Bidia Dandaron // Filosofia: An Encyclopedia of Russian Thought* (<https://filosofia.dickinson.edu/encyclopedia/dandaron-bidia/> (дата обращения: 20.04.2024)).

10 *Nemtsev M. Bidia Dandaron // Filosofia: An Encyclopedia of Russian Thought*.

ского опыта. Ярким примером этого является сборник «Буддийская философия мысли: попытка истолкования», опубликованный по-английски в 1984 году и переведенный на русский язык в 2020 году. Однако, как и в случае многих других научных дисциплин, исследования буддийской философии в различных ее аспектах, от исторических до метафизических, начали регулярно и в больших количествах публиковаться в России лишь в 1990-е годы¹¹.

Мышление о мышлении и мышление как текст

Ключевым понятием для философского подхода Пятигорского является мышление — это центральная концепция, на которую опирается и философская рефлексия, и филологический анализ. Пятигорский подчеркивает, что в изучении мышления заложен неустранимый парадокс, поскольку оно не может стать объектом собственного наблюдения: мы можем думать о мышлении, но так и не познать мышление как таковое, как объект мышления, а только как мышление о мышлении [Пятигорский 2002: 28]. Здесь мы видим переклички с работами Мамардашвили о сознании, в которых сознание всегда ускользает от сознающего и никогда не может быть осмыслено как объект своей собственной рефлексии. Пятигорский говорил о необъектной природе мышления в ходе лекции, на которой предлагал слушателям сделать паузу и попытаться подумать о собственном мышлении.

Прося вас об этом, я не имею в виду, что слушая меня, вы не думаете. Совсем напротив, я готов предположить, что вы думаете о том, что я говорю, и то, что вы слышите, является объектом вашего мышления. Прося вас попытаться думать о вашем мышлении, я просто предлагаю сменить объект вашего мышления. Фактически любая попытка думать о своем (вашем, моем) думании есть попытка смены объекта мышления. Что, казалось бы, проще! На деле оказывается, что сделать это почти невозможно [Там же: 6].

Мышление не только невозможно «уловить», мышление о мышлении никогда не осуществляется само собой или произвольно [Там же: 7]. Таким образом, чтобы добраться до мышления, мы должны превратить это стремление в целенаправленную практику и занять некую третью позицию, которая позволит рефлексировать над субъективной установкой, согласно которой мышление неотделимо от мыслящего [Там же: 8].

Для Пятигорского именно в этой внешней позиции становится возможна философия: «Философ применяет мышление к мышлению» [Там же: 2]. Философия вовлекает мышление, или мышление о мышлении, в то, что Пятигорский называет «рефлексией», — это «мышление, которое мыслит о самом себе» [Там же: 29]. Подобно тому, как глаз не может видеть акт видения, а ухо не может слышать акт слышания, Пятигорский утверждает, что мы должны

11 Захаров пишет о кружке молодых ученых, образовавшемся вокруг В.И. Рудого (1940—2009) в конце 1970-х и особенно активном на протяжении 1980—1990-х годов в ленинградском отделении Института востоковедения Академии наук: «Базовым и фактически единственным объектом научного исследования этой группы является трактат Васубандху “Абхидхармакоша”, составляющий сборник классических буддийских философских трактатов “Абхидхарма”» [Захаров 2014: 68].

«считать рефлексию *феноменом*, а мышление *эпифеноменом* рефлексии» [Там же]. Диана Гаспарян в работе о Мамардашвили убедительно показывает, что для этого философа сознание лучше всего «описывается в категориях *как*, а не *что*» [Gasparyan 2021: 31]. Для Пятигорского мышление является этим самым *как*, это всегда акт рефлексивного усилия: мышление

не может быть спонтанным, произвольным — это не сказать ничего определенного о такого рода мышлении, ибо сама задача здесь опять же формулируется психологически, то есть в терминах мышления как объекта, а не в терминах мышления, мыслящего о мышлении как объекте [Пятигорский 2002: 7].

Если Мамардашвили интересовался прежде всего сознанием как первичным объектом и локусом философского анализа, то Пятигорский сходным образом сосредоточил свое внимание на мышлении. Сознание для Пятигорского не является синонимом мышления; сознание существует в отношении к мышлению, но, в отличие от последнего, оно не является интенциональным актом. Сознание может быть объектом, в отношении которого нечто создается, но оно «не выводится из мышления и не сводится к нему» [Там же: 55].

Стиль письма Пятигорского также можно рассматривать в контексте его философии мышления. Его опубликованные работы, в том числе те, что изначально были созданы в виде курсов лекций, хотя и диалогичны по форме, четко структурированы и содержательны, но не перегружены и почти полностью обходятся без прямых цитат. В 2006 году, объясняя во вступительной лекции курса «Что такое политическая философия?», почему он редко цитирует других мыслителей, Пятигорский отметил:

Разве есть большая честь для думающего, чтобы его цитировали и ссылались — значит, он уже живет в других мышлениях. Поэтому то, что я цитирую, я цитирую, как уже мною промысленное отрефлексирование [Там же: 3].

Взгляд Пятигорского на мышление распространяется и на сеть интеллектуальных взаимодействий: когда один мыслитель использует идеи другого, эти мысли получают новую жизнь в его мышлении. Применительно к своему цитированию буддийских текстов Пятигорский отмечал: «Ссылка на что угодно — на автора, идею или обстоятельство — для меня конкретная точка другого мышления в моем “поле темы”, так сказать» [Там же]. Такой подход придает работам Пятигорского стилистическую плавность и эрудированность, но порой бывает сложно отличить его собственные идеи от их точек пересечения и диалога с чужой мыслью.

Если подлинное внешнее наблюдение мышления невозможно, в таком случае мышление можно наблюдать лишь посредством наблюдения объектов и мышления о них [Там же: 11]. Истоки этого подхода, который сам Пятигорский называл *обсервационной философией*, можно проследить в его дискуссиях с Зильберманом в конце 1960-х — начале 1970-х годов по поводу идеи, которую собеседники изначально назвали *наблюдательной психологией*. Понятие «*обсервационная философия*» определяет не метод, а сам объект: иными словами, это не метод, который мы применяем к мышлению или к неким объектам, а предмет мышления как таковой [Там же: 8].

Ведь само название данной философии — *обсервационная* («наблюдательная») — означает не какая это философия, а о чем она. Наблюдение (от лат. *observatio*) —

ее предмет, а не метод; здесь оно — понятие онтологическое, а не эпистемологическое [Там же: 8—9].

Наибольшей проблемой для развития обсервационной философии является то, что Пятигорский называет «двусмысленностью в формулировании предмета»:

Говоря, что обсервационная философия наблюдает всё (то есть все объекты, которые она хочет и может наблюдать) как мышление, мы тем самым приписываем мышлению статус априорно вводимой категории, статус, который оно не может иметь по определению, как вводимое вторично через рефлекссию, как эпифеномен рефлексии [Там же: 54].

Максим Мирошниченко сравнил обсервационную философию Пятигорского с энактивизмом в том, что

познание понимается и в обсервационной философии, и в энактивизме как выражение сложившейся организации, которая онтологически представляет собой нечто большее, чем просто совокупность или сочетание отдельных компонентов. Предполагается, что организация наблюдателя не меняется в процессе взаимодействия с элементами окружающей среды, в то время как структурное воплощение этой организации претерпевает частичные изменения. Оно сохраняет и поддерживает различия между системой и средой в глазах наблюдателя [Miroshnichenko 2020: 57].

Для Пятигорского мышление является тем «местом», в котором протекает процесс наблюдения; это точка встречи с наблюдаемым, которая, следовательно, не в полной мере принадлежит наблюдателю [Piatigorsky 1984: 17].

Акцент, который Пятигорский делает на буддийских представлениях о мышлении, добавляет дополнительное измерение к формулировке этой проблемы. Буддийские философы, утверждает Пятигорский, всегда понимали, что мышление составляет основу *того, что есть*. Для Пятигорского буддийское мышление о мышлении — это

то, что есть, всегда есть, когда бы мы ни оказались философствующими о мышлении. <...> Все буддийские философы мышления тоже видели то, что есть, считая, между прочим, что всё (то есть мышление обо всём, то есть мышление) *всегда уже есть* [Пятигорский 2002: 54].

Буддийские тексты, повторяет Пятигорский, подчеркивают роль мышления о мышлении. Они укоренены в принципиальном осознании мышления и сознания, а это то, что, к сожалению, обошла стороной западная традиция от Канта до Витгенштейна [Там же: 3—4]. Проблема двойственности мышления, по утверждению Пятигорского, была открыта и зафиксирована ранними буддийскими философами. Следуя этой логике, можно вполне успешно игнорировать развитие этих идей в западной философии, обратившись вместо этого непосредственно к буддийским текстам.

Трансцендентальная позиция буддийской йоги в еще большей степени способствует устранению различий между автором и текстом, мышлением и мыслящим, так как «йогическое мышление — одно, то есть здесь совершенно не важно, какое оно, чье и о чем» [Там же: 52]. Помимо их религиозного и культурного значения, буддийские тексты для Пятигорского представляют собой насыщенные, интуитивно понятные моменты слияния мышления, мыслящего и

мысли. (Здесь необходимо отметить, что Пятигорский оперирует расширенным пониманием текста; Д.А. Кораблин, к примеру, отмечает, что не только Пятигорский трактует дхарму как текст, но и сама дхарма одновременно является текстом и фактором порождения текста [Кораблин 2015: 31]). Таким образом, учитель йоги функционирует как «знаток состояний ума, который умеет “читать” мышление ученика (как и свое собственное) на “языке” этих состояний» [Пятигорский 2002: 22]. Здесь важен глагол «читать», поскольку он позволяет соотносить концепцию мышления у Пятигорского с его теорией текста.

Важным вкладом Пятигорского в эту область знания является его идея о моментах сопряжения, в которых встречаются мышление и текст, или, точнее, в которых мышление может быть схвачено внутри текста и истолковано с его помощью. Эта линия рассуждения появляется в английских черновиках рукописи «Мышления и наблюдения». Пятигорский утверждает, что любой текст может быть понят как «текст мышления» — подход, сочетающий филологические и феноменологические идеи. Пятигорский отмечает, что существует «синхронная» аналогия между отношением объектов мышления к самому мышлению, а также между отношением содержания текста к тексту как вещи (книге, заметке, фильму и т.д.), хотя и не до конца ясно, как именно проявляются эти отношения¹². Для наших целей важен тот факт, что текстовый анализ становится расширением анализа процесса мышления. Примером этого может служить подход Пятигорского к изучению произведений художественной литературы, в рамках которого он рассматривает, скажем, «динамизм» литературных «вещных» миров у Набокова [Piatigorsky 1979: 8] или связь творчества Толстого с буддийской метафизикой сознания [Пятигорский 1996]. Текст — это способ, которым мышление одного человека может соединиться с мышлением другого, становясь ему «внятным в качестве полноценного объекта наблюдения». Пятигорский имеет в виду, что посредством текста мы узнаем о мышлении других — как наших современников, так и тех, кого от нас отделяют века¹³.

Буддизм как объект и подход

Как мы уже убедились, Пятигорский подчеркивает, что сама проблема двойственности мышления была по сути открыта и зафиксирована ранними буддийскими философами. И все же остается вопрос о статусе буддизма в работах Пятигорского. В «Буддийской философии мысли» он сам резюмирует свои взгляды следующим образом: «Я лишь пытаюсь здесь понимать буддийскую теорию мысли и сознания как актуальный и все еще значимый пример философского мышления о мышлении» [Пятигорский 2020: 12]. Но что это значит для понимания статуса буддийских текстов в его трудах?

Во-первых, Пятигорский отмечает, что единой системы философских взглядов в буддизме не существует. Буддийская теория сознания, по его мнению,

12 Piatigorsky A. Thinking and Observation: Four lectures on observational philosophy (manuscript). P. 21 (<https://alexanderpiatigorsky.com/texts/books/philosophical-and-buddhologist-books/thinking-and-observation/> (дата обращения 20.04.2024)).

13 Piatigorsky A. Thinking and Observation: Four lectures on observational philosophy (manuscript). P. 19.

акцентирует различия, а не единство, и свести буддийское мышление к какому-то искусственному единству или общей теории означало бы «не обращать внимания не столько на некоторые из “знаменитых противоречий” буддийской философии, сколько на ряд гораздо менее знаменитых и куда более существенных различий между Абхидхаммой и Суттами» [Там же: 18]. Во-вторых, он отмечает, что буддизм не привязан к какому-либо строгому пониманию философии как научной дисциплины. В книге «Пять лекций по буддийской философии» Пятигорский пишет: «Позвольте вам напомнить, что буддизм далеко не исчерпывается тем, что мы, да и в какой-то мере сами буддийские учителя прежних времен, называем философией» [Пятигорский 2004: 49]. Даже в «Материалах по истории индийской философии» 1962 года, как мы убедились выше, Пятигорский утверждает, что идеи буддийских текстов не соответствуют привычным категориям и языку традиционных философских исследований.

Здесь необходимо отметить, что Пятигорский также проводит различие между буддизмом (религией, культурой, искусством) и буддийской философией, отмечая, что буддийская философия возникает в тот момент, когда ее толкователи начинают думать о ней как об идее — то есть когда они начинают задумываться о своем собственном мышлении по ее поводу¹⁴. Если в «Материалах по истории индийской философии» Пятигорский занимается текстовым анализом, то в позднейших работах, таких как «Мышление и наблюдение», он не цитирует тексты напрямую, а сосредоточивает внимание на слиянии буддийской мысли и рефлексии о ней — иными словами, буддийская философия есть акт мышления о буддийской мысли, исполненный в постоянном взаимодействии с самой буддийской мыслью¹⁵.

Таким образом, в работах Пятигорского буддизм является одновременно объектом научного анализа и подходом к мышлению о данной традиции. Другими словами, Пятигорский постепенно расширяет сферу своих интересов, включая в нее, вслед за спецификой буддийских текстов, состояния ума и возникающие в них мысли. В «Пяти лекциях по буддийской философии» Пятигорский акцентирует различие между тем, чтобы говорить «о “буддийской философии” и “буддизме вообще как о философии”» [Пятигорский 2002: 49]. А в очерке о смерти Бидии Дандарона Пятигорский пишет: «Дандарону удалось в нынешней России быть одновременно ученым-буддологом, буддийским философом и буддийским йогом. Значит, это возможно» [Пятигорский 1975: 158]. В своих трудах Пятигорский, по-видимому, стремился воплотить по крайней мере первые две из этих категорий, объединяя научное исследование буддийских текстов с философией, укорененной в буддийском образе мышления и реализуемой посредством него. Кажется неслучайным, что подход Пятигорского к буддизму в данном случае представляет собой рекурсивное воспроизведение его взглядов на природу отношений между *мышлением* и *мышлением о мышлении*. Мы видим, как взгляды Пятигорского на вопросы мышления и буддийской мысли дополняют друг друга и в философских, и в методологических аспектах, продуктивно накладываясь друг на друга в его трудах.

14 Пятигорский А. Философия буддизма: Часть 1 // YouTube.com (<https://www.youtube.com/watch?v=OPgRYOY4cnA> (дата обращения: 08.04.2023)).

15 Там же.

Йогический анализ литературы

Как мы убедились, буддийские тексты дают Пятигорскому модель мышления о мышлении. В первой лекции из цикла «Мышление и наблюдение» Пятигорский разбирает Кашьяпапариварта-сутру, которая является частью Ратнакута-сутры, включенной и в тибетский, и в китайский канон. Пятигорский истолковывает рассуждение Будды о том, как можно помыслить нирвану, когда тот говорит ученику, что, хотя практически невозможно мыслить о нирване, несравненно сложнее мыслить о самом этом процессе мышления. Буддийская философия мышления, в особенности йогические формы мышления, помогают нам настроиться на интерпретацию состояний ума, как наших собственных, так и чужих, и мыслить языком этих состояний. Тем самым можно сформировать мышление, которое само по себе по определению является немыслимым¹⁶. Объективное состояние, достигаемое посредством буддийской йоги, — это «такое состояние ума, в котором мыслящий не только мыслит о себе как о другом объекте, но мыслит о себе как другой, находящийся в том же состоянии ума, о нем бы мыслил» [Пятигорский 2002: 54]. Пятигорский различал четыре категории мышления в зависимости от позиции мыслящего по отношению к объекту мышления, среди которых Пятигорский выделял объекты α , β , γ , и δ . Согласно этой классификации, объекты γ особенно пригодны для йогического постижения. Позиция γ производит собственную форму «йогического анализа», в котором человеку не отводится центральное место: «“Человек” и “я” в буддийской, как и в обсервационной философии — это разные случаи мышления. Но само мышление — не случай» [Там же: 52].

Йогические модальности мышления также открывают специфические подходы к изучению литературы, поскольку художественный текст во многом синхронен мышлению. Как отмечает Пятигорский, мы не можем сказать, что конкретная страница литературного произведения неправильна или правильна. Скорее произведение литературы *просто есть*: оно репрезентирует то, как автор видит персонажа, и в частности, то, как он представляет себе *мышление* этого персонажа в конкретный момент повествования¹⁷. Рассуждая о жанре романа, Пятигорский описывает его как «универсальный текст», тогда как филологическое исследование романа он называет «универсальным текстом о тексте», а философию — «универсальным текстом о мышлении» [Пятигорский 1995: 11]. В этом случае намерения автора функционируют как еще одна переменная для толкователя любого текста. Ситуация осложняется тем, что интенциональность текста может смещаться от автора к главному герою, который в таком случае становится для автора Другим¹⁸.

Хотя труды Пятигорского о литературе предлагают своего рода феноменологию текста, разница между философией и филологией для автора очевидна. Объектом философии, в отличие от филологии или филологической философии, является не-текст: «Философия мыслит о мышлении как о *не-тексте*; даже если последнее текстуально, ее объект — не-текстовое в тексте.

16 Piatigorsky A. Thinking and Observation: Four lectures on observational philosophy (manuscript). P. 24.

17 Ibid. P. 23.

18 Ibid. P. 23.

В отношении текста мышление непременно будет определенным, конечным и дискретным в своих “актах” (единицах сегментации, уровнях и т.д.)» [Пятигорский 1995: 130]. Более того, если филолог изучает конкретные тексты, то философ изучает мир (или что угодно) как текст — а конкретнее, «у философии своего предмета нет, поскольку ее объект — мышление — может своим объектом иметь все что угодно» [Там же].

Проблемы русской культуры

Русская философия, литература или культура никогда не были для Пятигорского первостепенным предметом изучения. И все же, как и многие другие мыслители позднесоветского периода, родившиеся в России, он внес вклад в ширящуюся общественную дискуссию об актуальных политических и культурных реалиях в период перестройки. На первый взгляд может показаться, что работы Пятигорского по буддизму и русской философии не связаны между собой. Однако мы можем рассматривать его исследования мышления в контексте буддийских текстов как попытку предложить методологическую альтернативу господствующему в СССР и России филолого-философскому подходу, в котором доминирующую позицию занимала русская литература.

В частности, этому был посвящен англоязычный доклад «Философия литературной критики», сделанный на Втором всемирном конгрессе по советским и восточноевропейским исследованиям. В этом выступлении Пятигорский ставит под вопрос особый статус русской литературы в российском философском дискурсе. Почему литература в России пользуется таким уважением философов? В своей основополагающей работе 2004 года «Шинель литературы» Эдит Клуос утверждает, что «русская философия по-своему вышла из “шинели” уже сложившейся литературной культуры, которая предлагала альтернативу систематической западной философии» [Clowes 2004: 5]. За три десятилетия до того Пятигорский дал собственный ответ на этот спорный вопрос. С точки зрения Пятигорского, литературная критика в России «функционировала как философия, а философия служила средоточием литературной критики. В русской культуре они переплелись настолько, что стали неразличимы» [Piatigorsky 1980: 238]. Пятигорский продолжает: «Даже когда началось обособление профессиональной философии, даже после того, как появилась философия, имеющая собственные методы и объекты, она не могла немедленно отделаться от литературы, которая была ее исходной точкой» [Ibid.].

По мнению Пятигорского, философский статус русской литературы привел к появлению по меньшей мере трех взаимосвязанных проблем, которые и по сей день существуют в российской культуре. Во-первых, литературные произведения были подняты на такую высоту и наделены таким авторитетом, что начали приобретать *метафизическое* значение. Во-вторых, внимание к литературе поспособствовало всепоглощающему *субъективизму* российских мыслителей. Пятигорский определяет это свойство как неспособность русских писателей отделить себя от своей культуры, которую они считают «единственной и неповторимой», и рассматривать свою позицию как *некий* взгляд на культуру, а не как *единственно возможную* перспективу [Ibid.: 241]. В-третьих, Пятигорский подчеркивает проблему *литературности* русской культуры, в которой литературных героев рассматривают как носителей идей, а не как

персонажей в повествовании. По мысли Пятигорского, тенденция русской культуры видеть воплощение философских концептов в конкретных лицах, реальных или литературных, — это «метод, сам характер которого был предопределен “персонализмом” русской культуры, отраженной и трансформированной в литературе» [Ibid.]. Более того, Пятигорский критиковал склонность русских к *историософии*, или стремлению выявлять «объективное содержание истории» и использовать исторический нарратив в качестве аргумента в контексте религиозной философии¹⁹. По словам самого Пятигорского, «русская философия открывала российскую историю в литературных текстах, впоследствии присваивая и “исправляя” ее, превращая в свой собственный предмет» [Ibid.: 242].

Эти и другие тенденции способствуют тому, в чем Пятигорский видит серьезную проблему русской философии как дисциплины — тому, что он называет «беспорядочной смесью этических, эстетических и метафизических критериев» [Ibid.: 241]. Это заставляет российских мыслителей вновь и вновь возвращаться к одним и тем же текстам и авторам (особенно к Достоевскому и Толстому), в результате чего образуется герметичная культурная среда, не допускающая движения вперед, а только повторение и подтверждение идей и воспроизведение одних и тех же исторических и культурных нарративов. В контексте работ о религии и культуре Пятигорский также предостерегает от опасности рассматривать национальную культуру «как давно онтологизированный объект, о котором не спорят» [Пятигорский 1994: 117]. По его мнению, не существует «русских философов» в каком-либо сущностном смысле — лишь философы, которым довелось родиться в России²⁰. Идеи Пятигорского предоставляют современным исследователям теоретическую рамку для концептуализации нынешней ситуации в российской культуре и философии, включая поиск пути вперед для дисциплинарной области, представителей которой долгое время занимали некие «национальные» и «сущностные» качества русской мысли.

Отвергая национальные философии и эссенциалистские нарративы, Пятигорский, возможно, и в этом вдохновлялся идеями Дандарона, который рассматривал буддийскую мысль во всех ее аспектах: культурных, духовных и философских, — но также и с точки зрения универсальности ее опыта и применения в восточном и западном контекстах. Об этой составляющей учения Дандарона Пятигорский писал:

Он любил говорить, что это не они идут к нему в Улан-Удэ, а буддизм идет на Запад. И он говорил еще одну вещь, которая, хоть на первый взгляд и кажется удивительной, но на самом деле в высшей степени связана с самим буддийским духом релятивизма: именно Дандарон, который был столь тесно связан с древней традиционной почвой северного буддизма, утверждал, что у буддизма нет места, как нет времени, эпохи и что буддизм странствует, не зная народов, стран и климатов, ренессансов и декадансов, обществ и социальных групп. Это не значит, что буддизм отрицает все это, — буддизм ничего не отрицает. Это значит лишь, что буддизм не знает этого, что это — не его дело [Пятигорский 1975: 157].

19 Я писала об историософии в контексте русской философии в: [DeBlasio 2014].

20 Пятигорский А.М. Лекции по философии: Введение // YouTube.com (<https://www.youtube.com/watch?v=9dA1axz-6vU> (дата обращения: 08.04.2023)).

Пятигорский писал о методологических опасностях, исходящих от русской литературы, в 1980 году, но и сорок с лишним лет спустя его идеи звучат остро современно. Его труды предлагают видение пути вперед и пути назад, и оба эти пути ведут к буддизму — не к конкретной религиозной традиции, а к способу мышления, а также мышления о мышлении, посредством действия, наблюдения и интерпретации.

Пер. с англ. Ксении Гусаровой

Библиография / References

- [Захаров 2014] — *Захаров Д.С.* Специфика возрождения отечественной буддологии во второй половине XX века // Научная мысль Кавказа. 2014. № 4. С. 67—71.
(*Zakharov D.S.* Spetsifika vrozozhdeniya otechestvennoy buddologii vo vtoroy polovine XX veka // *Nauchnaya mysl' Kavkaza*. 2014. No. 4. P. 67—71.)
- [Кораблин 2015] — *Кораблин Д.А.* Некоторые замечания о понятии «дхарма» как метанарративе буддийской философской мысли // Наука о человеке: гуманитарные исследования. 2015. № 2 (20). С. 31—36.
(*Korablin D.A.* Nekotorye zamechaniya o ponyatii "dkharma" kak metanarrative buddiyskoy filosofskoy mysli // *Nauka o cheloveke: gumanitarnye issledovaniya*. 2015. No. 2 (20). P. 31—36.)
- [Морозова 2016] — *Морозова М.В.* Трагедия Бидии Дандарона как отражение судьбы буддизма в России после национальной катастрофы 1917 года // Вестник Свято-Филаретовского института. 2016. № 18. С. 98—113.
(*Morozova M.V.* Tragediya Bidii Dandarona kak otrazhenie sud'by buddizma v Rossii posle natsional'noy katastrofy 1917 goda // *Vestnik Svyato-Filaretovskogo instituta*. 2016. No. 18. P. 98—113.)
- [Пятигорский 1962] — *Пятигорский А.* Материалы по истории индийской философии. М.: Изд-во восточной литературы, 1962.
(*Pyatigorskiy A.* Materialy po istorii indiiskoy filosofii. Moscow, 1962.)
- [Пятигорский 1975] — *Пятигорский А.М.* Уход Дандарона // *Континент*. 1975. № 151. С. 151—158.
(*Pyatigorskiy A.M.* Ukhod Dandarona // *Kontinent*. 1975. No. 3. P. 151—158.)
- [Пятигорский 1994] — *Пятигорский А.* Несколько слов об изучении религии // Structure and tradition in Russian society: papers from an International Conference on the occasion of the seventieth birthday of Yury Mikhailovich Lotman / Ed. by R. Reid, J. Andrew, V. Rolukhina. Helsinki: Department of Slavonic Languages, University of Helsinki, 1994. P. 116—126.
(*Pyatigorskiy A.* Neskol'ko slov ob izuchenii religii // Structure and tradition in Russian society: papers from an International Conference on the occasion of the seventieth birthday of Yury Mikhailovich Lotman / Ed. by R. Reid, J. Andrew, V. Rolukhina. Helsinki: University of Helsinki, 1994. P. 116—126.)
- [Пятигорский 1995] — *Пятигорский А.* Краткие заметки о философском в его отношении к филологическому // *Philologica*. 1995. Vol. 2. No. 3/4. P. 127—134.
(*Pyatigorskiy A.* Kratkie zametki o filosofskom v ego otnoshenii k filologicheskomu // *Philologica*. 1995. Vol. 2. No. 3/4. P. 127—134.)
- [Пятигорский 1996] — *Пятигорский А.М.* Толстовская трактовка буддизма // А.М. Пятигорский. Избранные труды / Сост. Г. Амелина. М.: Языки русской культуры, 1996. С. 251—255.
(*Pyatigorskiy A.M.* Tolstovskaya traktovka buddizma // A.M. Pyatigorskiy. Selected works / Comp. by G. Amelina. Moscow, 1996. P. 251—255.)
- [Пятигорский 2002] — *Пятигорский А.М.* Мышление и наблюдение: Четыре лекции по обсервационной философии. Рига: Liepnieks & Ritups, 2002.
(*Pyatigorskiy A.M.* Myshlenie i nablyudenie: Chetyre lektzii po observatsionnoy filosofii. Riga: Liepnieks & Ritups, 2002.)
- [Пятигорский 2004] — *Пятигорский А.М.* Пять лекций по буддийской философии // Пятигорский А.М. Непрерываемый разговор. СПб.: Азбука-классика, 2004. С. 38—102.

- (Pyatigorskiy A.M. Pyat' lektsiy po buddiyskoy filosofii // Pyatigorskiy A.M. Nепrekrashchaemy razgovor. Saint Petersburg, 2004. P. 38—102.)
- [Пятигорский 2020] — Пятигорский А.М. Буддийская философия мысли / Пер. с англ. С. Остапенко. М.: Колибри, 2020.
- (Pyatigorskiy A.M. The Buddhist Philosophy of Thought. Moscow, 2020. — In Russ.)
- [Сафронова 2009] — Сафронова Е. Современный буддизм в России как часть буддийской цивилизации // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2009. № 27 (1). С. 73—79.
- (Safronova E. Sovremennyy buddizm v Rossii kak chast' buddiyskoy tsivilizatsii // Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom. 2009. Vol. 27. No. 1. P. 73—79.)
- [Bernstein 2002] — Bernstein A. Buddhist Revival in Buriatia: Recent Perspectives // Mongolian Studies. 2002. No. 25. P. 1—11.
- [Clowes 2004] — Clowes E. Fiction's Overcoat: Russian Literary Culture and the Question of Philosophy. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2004.
- [DeBlasio 2014] — DeBlasio A. The End of Russian Philosophy: Tradition and Transition at the Turn of the 21st Century. London: Palgrave, 2014.
- [Gasparyan 2021] — Gasparyan D. The Philosophic Path of Merab Mamardashvili. Leiden: Brill, 2021.
- [Maksimov 2008] — Maksimov K.N. Kalmykia in Russia's Past and Present National Policies and Administrative System. Budapest: Central European University Press, 2008.
- [Mesyats, Egorochkin 2014] — Mesyats S.V., Egorochkin M.V. After the eclipse: history of philosophy in Russia // Studies in East European Thought. 2014. Vol. 66. No. 3/4. P. 211—226.
- [Miroshnichenko 2020] — Miroshnichenko M. "None's Reflex": Enactivism and Observational Philosophy on Consciousness and Observation // Russian Journal of Philosophical Sciences. 2020. Vol. 63. No. 4. P. 46—63.
- [Piatigorsky 1979] — Piatigorsky A. A Word About the Philosophy of Vladimir Nabokov // Weiner Slawistischer Almanach. 1979. Bd. 4. S. 5—17.
- [Piatigorsky 1980] — Piatigorsky A. Philosophy of Literary Criticism // Selected Papers from the Second World Congress for Soviet and East European Studies / Ed. by E. Bristol. Garmisch-Partenkirchen: World Congress for Soviet and East European Studies, 1980. P. 235—244.
- [Piatigorsky 1984] — Piatigorsky A. The Buddhist Philosophy of Thought. London: Curzon Press; Totowa, N.J.: Barnes and Noble, 1984.
- [Piatigorsky, Zilberman 1976] — Piatigorsky A.M., Zilberman D.B. The Emergence of Semiotics in India: Some Approaches to Understanding Laksana in Hindu and Buddhist Philosophical Usages // Semiotica. 1976. Vol. 17. No. 3. P. 255—265.
- [Terentyev 1996] — Terentyev A. Tibetan Buddhism in Russia // The Tibet Journal. 1996. Vol. 21. No. 3. P. 60—70.