
РЕЦЕНЗИИ

Р. М. ЗИГАНЬШИН

РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ Д. А. КОРАБЛИНА

Кораблин, Д. А. Пятигорский: синопсис философского пути. СПб.: Петербургское востоковедение, 2020. 292 с.

Книга Д. А. Кораблина представляет собой первую в истории философии попытку системного изложения взглядов и интеллектуальной биографии Александра Моисеевича Пятигорского – советского и британского философа, востоковеда, индолога, буддолога. С 1956 г. он работал в Институте востоковедения РАН (тогда АН СССР), где с 1957 г. его руководителем стал Ю. Н. Рерих. Среди его учеников в нашем Институте были: Ю. М. Парфионович, В. С. Дылыкова, О. В. Волкова, Т. Я. Елизаренкова, В. В. Ветроградова и др. В 1963 г. по приглашению Ю. М. Лотмана А. М. Пятигорский участвовал в исследованиях по семиотике, проводившихся в Тартуском университете. С начала 1960-х гг. занимался активной правозащитной деятельностью, в том числе писал обращение в Генпрокуратуру СССР в защиту диссидента Александра Гинзбурга, принимал участие в митинге гласности, посвященном поддержке арестованных писателей Андрея Синявского и Юлия Даниэля. В 1973 г. эмигрировал в ФРГ, а с 1974 г. жил в Великобритании, где работал профессором Лондонского университета.

Как вспоминала искусствовед, историк культуры П. Д. Волкова, «его провожало очень небольшое количество людей. И лично я его не провожала. Но я знаю об одном эпизоде и от Мераба, и от Саши (М. К. Мамардашвили и А. М. Пятигорский. – Р. 3.). Пограничники стали над ним глумиться, демонстративно распаковывать его чемодан. Что у Саши было, кроме одного костюма, еще одной пары брюк и каких-то нефирменных трусов? Таможенник это все со вкусом ворошил в его убогом скарбе. Саша стоял, молчал.

Историческая психология и социология истории 2/2021 183–201

И когда все это закончилось, Саша этому пограничнику-таможеннику сказал: “Благодарю вас, молодой человек. Вы значительно облегчили мне прощание с родиной”. Это достоинство было очень ценимо»¹ (<https://arzas.mas.academy/materials/217>).

В этой книге исследуются не только получившие широкую известность трактаты, литературные произведения и статьи, но и ранее неопубликованные рукописи и архивные документы. Как отмечает в предисловии Н. А. Канаева, «им не довелось встретиться лично, А. М. Пятигорскому и Д. Кораблину, “местом встречи” стали тексты Философа – как опубликованные, так и неопубликованные архивные материалы, любезно предоставленные супругой, Л. Н. Пятигорской... Для обдумывания он выбирал сложные темы, находился в постоянном творческом поиске, подобно Сократу, не признавал “письменную” философию, философствование вне живого общения, разговора». И далее справедливо замечает: «Автор книги подходит к герою своего исследования и как биограф, и как философ, понимающий и высоко оценивавший сделанное Пятигорским... Ни одна прежде вышедшая из печати работа о А. М. Пятигорском не может претендовать на такой обширный охват его жизни и творчества, не дает столь полной периодизации его творчества...». Я лично согласен с мнением Н. А. Канаевой, когда она на вопрос, стоит ли эту книгу читать, отвечает: непременно стоит! Думаю, она, несомненно, будет интересна не только для широкого круга читателей, но и буддистам, буддологам, даже хорошо знакомым с жизнью и творчеством А. М. Пятигорского, которые также откроют для себя много нового.

Как отмечает автор книги, настаивая на бесполезности самих по себе биографических сведений, что довольно-таки часто утверждали различные эзотерически ориентированные мыслители, дистанцируясь от собственного «я», А. М. Пятигорский во многом загадал загадку своим будущим исследователям. Трудность понимания романов Пятигорского, отмечает автор, во многом продиктована состоянием свободы его письма, которую философ не смог в полной мере реализовать в своих других академических работах, эссе, статьях и трактатах. Жанр же философской прозы – роман – позволил ему собрать воедино парадоксальный ход своей мысли,

¹ Лученко, К. Паола Волкова о том, что больше не повторится. URL: <https://arzas.mas.academy/materials/217>.

а именно биографичность, обращенность к буддизму и свободное философствование.

Большая советская энциклопедия (1969–1978 гг.) определяет слово «синóпсис» (греч. *synopsis* – обозрение): 1) как сборник сведений, материалов, статей по какому-либо вопросу, чаще всего расположенных хронологически. Термин применяется главным образом к историческим сочинениям; 2) в богословской литературе – свод отрывков или сокращенное изложение проповедей, толкований Священного Писания и других сочинений церковных писателей. Д. А. Кораблин определяет слово «синопсис» как краткое изложение, очерк философского пути, то, что не может быть описано континуально. Биография философа для него является некой системой координат, каждую главу своей книги он рассматривает как опыт осмысления отдельного периода жизни А. М. Пятигорского. Именно так он описывает философский путь, как тесно связанный с его биографией, с его творческими и научными изысканиями, с событиями в его жизни и их интерпретацией. Автор не претендует на то, что ему удалось полностью и всесторонне понять столь выдающегося философа, но своей книгой он призывает к поиску.

Начинает он с трагического периода буддизма и буддологии в СССР, когда в 1930-е гг. репрессии нанесли невосполнимый ущерб буддийским народным верованиям, тибетологические исследования были практически прекращены, а профильные учреждения лишились почти всех научных кадров. Описывает автор также дореволюционный период, отмечая довольно мощную и серьезную традицию российской буддологии. Исследователей того периода привлекали восточные учения, в том числе буддизм, в качестве социально-эстетической утопии, когда в синтезе культур Запада и Востока искали пути выхода из противоречий западной цивилизации. Это, как отмечает автор, было время колоссальных эрудитов, время экспедиций и полевых исследований, когда буддология Российской империи двигала европейскую компаративистику. Возможно, интеллектуальные умы Запада воспринимали буддизм как некое утраченное «забытое знание», явно ими не осознаваемое, но живущее в подсознании и активно откликнувшееся на «зов далеких предков».

Читатель встретит в книге имена выдающихся исследователей: Э. Э. Ухтомского, Н. К. Рериха, С. Ф. Ольденбурга, А. Д. Руднева,

Б. Я. Владимирцова, Ф. И. Щербатского и его ученика М. И. Тубянского, О. О. Розенберга, Е. П. Блаватской, а также В. Г. Лысенко, В. К. Шохина и многих многих других. Октябрьская революция 1917 г., как показывает автор, поначалу дала новый толчок изучению буддийской культуры, когда духовные поиски нового человека и государства требовали нового мировоззренческого базиса, в котором идеология марксизма привлекала идеями равенства. Впрочем, так же как и буддийское учение, все это создавало замысловатый синтез в умах русской интеллигенции. Период взаимопонимания был недолгим, вскоре многие имена ученых, религиозных и политических деятелей вошли в историю репрессий, ГУЛАГа и расстрелов.

В геополитическом аспекте, упоминая «Большую игру» – многолетнее противостояние между Британской и Российской империей, которое оживлялось новыми исследованиями Востока, в котором происходящие процессы стимулировались миссионерской деятельностью, исследованиями путешественников и ученых, установлением дипломатических отношений. В связи с этим он упоминает имя А. Е. Снесарева, востоковеда и военного мыслителя, незаурядного человека с очень сложной судьбой, посвятившего многие свои труды этой теме.

Отдельно Д. А. Кораблин отмечает восприятие буддизма в мистическом, эзотерическом и теософском аспектах – все это для автора книги предмет академического исследования, а не профанные, развлекательные изыскания, характерные для всевозможных околонаучных ресурсов и изданий. Автор также уделяет внимание широкому увлечению мистикой среди русской интеллигенции начала XX в., когда заложенный в буддийском учении теоретический базис гуманистических ценностей и социального эволюционизма заставляет поднимать вопросы демократизации и секуляризации. В стремлении же сопоставления западной философии и философии буддизма предпринималась и попытка признания единства всемирно-исторического процесса. Здесь нам видятся некий романтизм и своего рода социальная утопия, впрочем, возможно, не лишенная оснований. Все это мы наблюдаем в рамках традиционализма и эзотеризма, владевших умами значительной доли интеллигенции XX в. В этом контексте феномен буддийской культуры, представляющий собой синтез идей и практик, где все явления взаимосвязаны и взаимозависимы, до сих пор занимает особое место.

Особый период жизни А. М. Пятигорского связан с нашим Институтом востоковедения РАН (тогда АН СССР), где он работал с 1956 г. Именно в этот период директором Института был назначен Б. Г. Гафуров, с приходом которого значительно увеличился штат сотрудников, открылись новые секторы и подразделения. Он без преувеличения вдохнул в наш Институт новую жизнь, как бывший работник ЦК имея для этого необходимые организационные способности и необходимые связи. Он привлекал на работу в Институт лучших специалистов по востоковедению и молодые кадры. Следует сказать, что этому поспособствовала и политическая конъюнктура того времени, когда общий приоритет Института был направлен на изучение и освещение борьбы стран Востока за независимость и свои национальные культурные традиции. В этом контексте после сталинской эпохи стало заметным новое пробуждение интереса к буддизму – на этот раз со стороны руководства СССР он рассматривался как политическое средство в работе со странами Юго-Восточной Азии.

Автор отмечает приезд Ю. Н. Рериха в СССР в 1957 г. как особо значимое событие не только для А. М. Пятигорского, но и для всего отечественного востоковедения. Тогда советское научное сообщество – в лице, например, Г. М. Бонгард-Левина – не очень представляло себе, кто он такой. Ю. Н. Рерих занимается тщательными поисками ученых-востоковедов по всему Советскому Союзу, возвращает в Москву М. И. Тубьянского, связывается с Б. Д. Дандароном, который освобождается из мест заключения в 1956 г. Иными словами, восстанавливает востоковедную школу начала XX в., для которой характерна высочайшая культура буддийских исследований, связанная с учеными самого высокого уровня. Здесь можно провести аналогию с реабилитацией в СССР квантовой физики, когда она понадобилась для создания атомной бомбы. Исходя из практических соображений, наши советские идеологи иногда могли «поступаться принципами». К сожалению, далеко не всегда, что часто ограничивало советскую науку!

За короткое время Ю. Н. Рерих в Институте вырастил целое поколение блестящих молодых ученых, среди которых был и А. М. Пятигорский. Безвременный уход Рериха (21 мая 1960 г.) прервал многие знаковые для новой эпохи советского востоковедения начинания, но, как отмечает автор, это оказало и мотивационное влияние на его учеников, некоторые из них продолжили рабо-

тать над незаконченными рукописями своего наставника. С защитой диссертации «Из истории средневековой тамильской литературы» и выходом книги «Материалы по истории индийской философии» связан тамильский цикл в исследованиях А. М. Пятигорского, с которого он переключился на эзотеризм как альтернативу господствующей идеологии, используя методологические лазейки в марксизме. Участвуя в полуподпольных сообществах, он проводил духовные метафизические и религиозные поиски. Автор приводит слова А. М. Пятигорского, что «всякое последовательное философствование неизбежно приводит именно к религиозной метафизике».

В целом метафизические поиски, отмечает автор, обладали одной характерной особенностью: многие искатели смыслов попадали под влияние не только отдельных книг и идей, но и целых кружков, групп или сообществ и, апробировав мировоззренческие установки, использовали их для развития собственного потенциала. В отличие от метафизики начала XX в., периода увлечения парапсихологией, экстрасенсорикой и прочими эзотерическими практиками, когда духовная эволюция была непосредственно связана с преобразованием мира, во второй половине прошлого столетия умы интеллектуалов занимали уже поиски личной сотериологии. Такая тенденция, проникая через «железный занавес», овладевала умами и советской интеллигенции. Следует отметить, что это заполняло духовную пустоту вследствие непризнания господствующей тогда марксистско-ленинской идеологии или разочарования в ней. Особое внимание в связи с этим автор уделяет Б. Д. Дандарону – потомственному бурятскому ламе, который владел культовыми и ритуальными практиками буддизма и основами западноевропейской философии. Многие свои знания он почерпнул и укрепил, находясь в жесточайших условиях ГУЛАГа. Работая в Институте общественных наук Бурятского филиала Сибирского отделения Академии наук СССР, Б. Д. Дандарон наладил связи со многими буддологами страны и завоевал среди них огромный авторитет. Он создал свое собственное философское учение, которое назвал «необуддизмом», где совместились достижения естественно-научных дисциплин и духовно-нравственного совершенствования человека путем развития рационального познания в традиции буддийского религиозно-философского мировоззрения. Он видел необходимость синтеза достижений научного миропонимания и духовно-интуитивной основы, характерной для восточных систем. Метафи-

зическое переживание советской действительности А. М. Пятигорский нашел именно в сотрудничестве с Б. Д. Дандароном. Сам А. М. Пятигорский говорил про него, что ему удалось быть одновременно ученым-буддологом, буддийским философом и буддийским йогом. Сам же философ не был склонен относить себя к академическим кругам и критически относился к тем, кто называл его буддологом. Некоторые друзья и знакомые называли А. М. Пятигорского «практикующим буддистом», сам же он скорее считал себя «буддистическим философом». Одной из его целей, отмечает автор, помимо обозначения сугубо личного представления о сущности содержания буддийской философии, была попытка преодолеть историко-диахронное построение буддологических исследований через критическое изучение буддизма...

Особое место в жизни А. М. Пятигорского занимает Московско-тартуская школа семиотических исследований, чему автор книги также уделяет внимание. Философ предложил свою модель коммуникации, которая осуществляется посредством текста, представляющего собой базисный элемент культуры. Типологическое описание текста: текст – это текстопорождающий механизм; текст, который имеет адресное направление; текст как условие его легитимации среды и культуры, в которой данный текст воспроизводится. В знаковых системах знак раскрывается только в толковании интерпретатором – что интенционально для него, исходя из его культуры, то же приписывается и знаку. Как отмечает автор, само слово «дхарма» (основное и исходное понятие буддийской философии) А. М. Пятигорский рассматривает именно в качестве текста и единицы буддийской философии. Этот период стал пиком публикационной активности А. М. Пятигорского, благодаря его работам его совместные идеи с учеными Москвы, Тарту, Ленинграда и других городов, пройдя период становления, были зафиксированы как Московско-тартуская школа, войдя в историю интеллектуальных институций советской философии.

Автор отмечает особое место буддийской философии в жизни А. М. Пятигорского, поскольку он тяготел к изложению своих идей в форме диалога, раскрывая себя и свое мышление именно в беседе. Буддийская философия, по его мнению, это текст как единица философии, ориентированный на работу и сознание индивида, тогда как буддизм является пространством этих (буддийских) текстов. Единицей буддийской философии служит 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 не является. Попытка описать буддизм как сумму идей, по мнению А. М. Пятигорского, неизбежно влечет серьезные ошибки в представлении о существующих противоречиях, неверное толкование философского текста в качестве идеи ошибочно трактуется как апемфазис буддийского понимания текста. Этим он задает предмету исследования структурное значение, при котором буддийское учение, реализуя критическую, ценностно ориентированную и информационно-коммуникативную функции, рассматривается как базис культуры. Так, его культурологическая интерпретация текста во многом дополняла уже разработанные теоретические построения в отношении существующей 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, М. М. Бахтин, Ю. М. Лотман, М. К. Мамардашвили.

Текст в понимании А. М. Пятигорского, как отмечает автор, в первую очередь это текст, который, согласно буддийской традиции, произнесен Буддой и услышан его учениками, а в последующем пересказан ими. При этом условием легитимации текста будет услышанность текста самим учеником, то есть передачи его в форме рассказа. Поскольку сакрализация текста изначально отсутствовала, а затем имела лишь точечный и конкретный характер (например, «Алмазная сутра»), то критерием текста становилась его содержательность по отношению к дхарме. Таким образом, текст, включенный в буддийскую традицию, становился текстом дхармы, а текст, который буддийская философия таковым не считала, собственно текстом, по А. М. Пятигорскому, не являлся. При этом, поскольку тексты подвергались постоянному комментированию, по этой причине, по его мнению, буддийская философия уже на ранней стадии стала теорией. При этом дхарма, будучи понятием буддийской философии, настолько полисемантическая, что позволяет классифицировать ее в различной вариативности значений, как универсальную философскую категорию. А. М. Пятигорский считает, что определение дхарме дать нельзя, поскольку она является объектом уникальным, но не наблюдаемым, поэтому невозможно указать на общие и существенные признаки этого понятия и установить его объем и содержание. Тем не менее он определяет дхар-

му как любой факт психического существования, как любой мыслимый феномен, дхармы являются либо тем, о чем мыслят, либо мышлением, либо мыслящим. Понятие дхармы философ использует в качестве текста и механизма, его порождающего, это 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. Этим была представлена теория дхарм в качестве парадигмы буддийского учения, предложенного О. О. Розенбергом, в дальнейшем А. М. Пятигорский при обосновании своей философской концепции и представления о дхарме исходил из научных интуиций своего предшественника.

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 тексты. Но не всегда Будда проповедовал текстом, в буддизме чрезвычайно важную роль играет молчание, то, что не высказано. «Благородное молчание» Будды, который по-разному проповедовал свое учение, его отказ отвечать на вопросы. С этим среди прочего связана философия универсального релятивизма А. М. Пятигорского или философия, наделенная буддийским духом релятивизма. Она сводится к тому, что всякое положение буддизма имеет конкретный смысл, будучи рассматриваемым на конкретном уровне. Релятивизация непосредственно конкретного буддийского текста в интерпретации А. М. Пятигорского имеет универсальный характер и направлена в первую очередь на его мыслительное содержание, что в корне отличается от подхода, принятого в религиозно-научных дисциплинах, в которых буддийских текст рассматривается как священный.

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 средство трансцен-

дентного опыта буддизма, который не представляется возможным без практического освоения (путем достижения йогического состояния сознания), – это наиболее соответствующее отражение состояния сознания. Дхарма есть символический способ обозначения смыслов элементов окружающего мира, поэтому А. М. Пятигорский охарактеризовал дхарму как основной специальный (или технический) термин буддизма. Существовая как текст, дхарма представляется и постоянной репрезентацией текста, с множественностью понимания и способов проникновения в содержание текста. Таким образом, А. М. Пятигорский говорит о том, что дхарма, являясь текстом, языком описания, играет роль нулевого дескриптора, поскольку все, что объясняется, есть дхарма. Автор отмечает, что дхарма в понимании А. М. Пятигорского есть способ иносказательного обозначения смыслов своего бытия в мире и во времени, ввиду принципиальной невозможности описания данного феномена иным способом, кроме как символически. Как итог мы вместе с философом балансируем на краю свободной множественности интерпретаций, еще шаг – и сама попытка найти это метаописание и станет смыслом. Автор книги приводит также мнение востоковеда Б. И. Кузнецова, 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, дхармы по существу редуцируются одна к другой, представляя единое целое.

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 другими учениками. Более того, являясь единым пространством текстов, учение тем не менее будет для каждого отдельного последователя своим собственным нарративом, включающим в себя способы, посредством которых оно организует работу сознания, а именно перестраивает ее в процессе апперцепции и усвоения. Такую версию предлагает А. М. Пятигорский, утверждая, что дхармы как слова и мысленные образы представляют собой объекты мысли и составляют свое собственное содержание, сами по себе не имея его. Таким образом, по А. М. Пятигорскому, дхарма – это универ-

сальный деноминатор, инструмент буддийского созерцания и универсальный предикат. Для него характерны:

- смыслопорождаемость;
- репрезентативность;
- универсальность.

Автор отмечает, что его собственные усилия были сосредоточены на воссоздании перечня основополагающих идей и концепций А. М. Пятигорского, которые находились в фокусе внимания философа в процессе формирования его собственного видения и понимания философской традиции буддизма. Генеральная линия изучения буддийской философии оформлена им в виде трехчастной схемы: «текст – дхарма – идея». В представленном виде буддийская философия – это текст, выступающий в качестве философской единицы, где все буддийское учение – это пространство текстов, обращенное к индивидуальному мышлению.

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

А. М. Пятигорский говорил о необходимости помимо занятия непосредственно буддийскими текстами заниматься и своим мышлением в отношении изучаемых текстов, принимая как бы позицию внешнего наблюдателя.

Буддизм в понимании А. М. Пятигорского может быть рассмотрен в виде различных и во многом самостоятельных постулатов, в которых строгая выверенность терминологического описания отдельных религиозно-философских категорий становится проблемой для исследователя. Это согласуется с позицией духовного лидера тибетского буддизма Далай-ламы XIV, указавшего, что если наука докажет ошибочность постулатов буддизма, то буддистам следовало бы пересмотреть их. 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.

Обосновывая свою критику историко-философской позиции, А. М. Пятигорский уточнял, что с точки зрения внешнего наблюдателя его мышление о буддийской философии будет иметь строго феноменологический характер, в котором оно существует в про-

странстве текстов, создавая так называемый текстовый дискурс. Поэтому, отмечает автор, и акцент в понимании буддизма А. М. Пятигорским расставлен следующим образом: «от текста к идее, от идеи к тексту». Единое описание буддийской философии не строилось им по принципу изложения Четырех благородных истин, Восьмеричного пути, истории зарождения сангхи и архатства, а представляло попытку описания мышления о буддийской философии в ее специфически терминологическом закреплении. Более того, автор допускает, 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 прочным фундаментом его мировоззрения. 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 не только создать комплексное описание буддизма, но и в его канве воплотить свою собственную философскую линию.

А. М. Пятигорским изначально критиковалась попытка описания буддизма в виде законченной и интегральной системы или попытка представить буддизм в модели и провести его реконструкцию. Тем более что современный исследователь буддизма видит перед собой множество репрезентаций и изложений учения, и способы передачи имеют достаточно широкую трактовку и вариативность. Подобные методы, по мнению философа, описывали буддизм в той форме, в которой он виделся современным ученым, использовавшим сравнительно-исторический подход. В то время как буддийская философия в понимании А. М. Пятигорского представляется автору опытом совокупного и единовременного (синхронного) и синтетического понимания исторической и собственной философии, как рефлексии, в которой концептуализируется текст (заменяя идею как неизменного объекта-понятия), диалогичный и репрезентативный, лежащий в основе мышления, мышления в дхармах (при этом дхарма выступает не как объект, а как мышление, мыслимое и мыслящее). А дхарма как раз и является носителем идеи учения – *Buddhadharma*, не обладающей строго фиксированным значением.

В части базовых принципов буддийского мировоззрения А. М. Пятигорский уже в 1960–1970-е гг. дал им вполне релевантную характеристику, чего не смогли сделать не только многие со-

ветские философы, но и некоторые зарубежные коллеги. Такая оригинальность и самостоятельность прочтения основных философских категорий буддизма отвечала запросу на научность и объективность в изучении религиозно-философских систем. А с другой стороны, обусловила возникающие затруднения при попытке установления единого взгляда А. М. Пятигорского на буддийское учение в отрыве от его личной интерпретации, что представляется достаточно дискуссионным, так как философ изыскивал новые формы для описания своего мышления в релятивном терминологическом аппарате, разработанном в рамках буддийской философской традиции.

Жизнь А. М. Пятигорского явно делится на два периода: советский и британский. Он поневоле сравнивает Москву и Лондон, в котором прожил вторую половину своей жизни. Как показывает автор, он отмечает горизонтальность Лондона и иерархичность Москвы, в которой именно вертикальность архитектурно-планировочных структур создает и вертикальную, императивную систему функционирования города и мышления горожан. Город вообще, по мнению философа, будучи пространством, обретенным в форме, становится условием для мышления. Говоря о симптоматичности и позиционности, философ схожим образом конструирует и образ города как факт сознания, установленный в ходе рефлексии. Автор книги также приводит размышления философа, что город – это не конец культуры, а ее начало. А. М. Пятигорский считает город ограниченным пространством, это всегда форма, города без границ самоликвидируются – когда они превращаются в огромные сплошь застроенные конгломераты, уже перестают быть городами. Такие города, как Стамбул, Лима в Перу, по его мнению, уже не города, а страны.

Автор особое внимание уделяет эзотеризму в творчестве А. М. Пятигорского – очень сложному и неоднозначному понятию при исследовании творчества любого философа, поскольку это имеет отношение к грани между чувственным и рациональным познанием, между философией и религией, и каждый философ вкладывает в него свой особый смысл. Зачастую бывает трудно определить, какие выводы философ сделал путем рационально-логического рассуждений, а какие вывел из глубины собственного духа. Автор приводит здесь мнение В. В. Бибихина, согласно которому научный подход не обладает по сравнению с интуитивным, религиозно-

философским подходом к изучению мышления никаким преимуществом повышенной объективности исследования: если интуитивный ученый черпает свои сведения непосредственно из глубин сознания, и поэтому субъективен, методический исследователь косвенно, через свой метод подчиняется влиянию понятий, и потому также субъективен. Отсюда следует вывод, что разница между интуитивным и научным изучением оказывается лишь разницей между откровенной и завуалированной субъективностью. Для понимания же метафизики, по мнению автора, недостаточно лишь рационального мышления. Для этого необходимо освоить также интуитивное восприятие и переживание. У А. М. Пятигорского это выразилось в стремлении из религиозного прийти к последовательным метафизическим основаниям философии, то есть, по сути, рационализации эзотеризма. Для него эзотерическое, заключенное в буддийском учении, и есть та основа, которая, рационализируясь в научных процедурах, в конечном итоге оформилась в виде своеобразного философского синтеза. Философское мировоззрение не базируется на религиозности, а манифестирует религиозное как условие самого философствования. Религия, изучаемая философом, становится для него религиозной философией. Эзотеризм при этом является центральной сферой, через которую религиозное может переходить в сферу научного и наоборот. Эзотерик подходит к религии достаточно прагматично, из нее он получает способы, опыт и праксис, могущие трансформировать его личность, а также способность постичь гнозис. Автор подчеркивает, что эзотеризм в отношении философских построений А. М. Пятигорского предстает не в виде тайного знания, а в виде идей, вписанных в индивидуальное и самостоятельное мироощущение философа. Автор приводит мнение Е. Н. Молодцовой, что древние знания нельзя изучать по частям, ибо они представляют собой неразрывную целостность, которая не постигается привычным для нас способом, но требует внутреннего постижения, одномоментного схватывания. Для этого недостаточно развития только ума, необходимы тренировка и преобразование личности в целом.

Автор неоднократно упоминает в своей книге Мераба Константиновича Мамардашвили, поскольку, как он утверждает, его личность была для А. М. Пятигорского ярким реальным примером философского мышления. Именно М. К. Мамардашвили стал одним, если не единственным, из тех, кто повлиял на философа в его пово-

роте к проблеме сознания и философской феноменологии и к кому он питал сильную привязанность. Оба они, описывая сознание, исходили из феноменологического сознания, предложенного Э. Гуссерлем, фокусируясь в нем на идее интенциональности. Вместе они работали над так называемой «метатеорией сознания», что отразится в присущей А. М. Пятигорскому феноменологической интерпретации мышления буддийских ученых, закрепленного в исследуемых философем текстах.

Придерживаясь идеи перенниализма, А. М. Пятигорский вслед за М. Паллисом говорил и об универсальности индийских религий, в том числе идей буддизма. Например, утверждал, что бхакти аналогичен любой эмоционально-мистической разновидности любой религии мира, включая исламский суфизм и иудейское саббатеиство, то есть выступает как подсистема любой развитой религиозной системы. Перенниализм первичен, а всякая религиозная традиция вторична, поскольку она воплощает все фундаментальные идеи извечной философии, заключенные в таковой традиции или учении. Буддийское же учение воспринимается А. М. Пятигорским как объект знания ввиду фактической несводимости к единой философии, поскольку оно существовало в различных культурах и в рамках различных традиций, которые следует рассматривать с позиции универсального релятивизма.

Включившись после эмиграции в научную жизнь Великобритании, А. М. Пятигорский помимо трудностей эмигрантской жизни оказался нетипичен для английских консервативных академических традиций буддологии и индологии. Ведь он был ярким представителем советской интеллектуальной атмосферы шестидесятых, в формировании которой сам же и принимал непосредственное участие. «Универсальный прием» советского философа, как утверждает автор, не работал вне пределов советской идеологии. В Великобритании востоковедение складывалось в своих определенных границах исследования и исторических традиций. При доминировании англосаксонской аналитической модели специфика британской буддологии заключалась в системном анализе источников, начиная с оригиналов основных тестов на санскрите и пали, и их параллельном сопоставлении с исторической действительностью. Фокус внимания британских буддологов был сосредоточен скорее на носителях традиции, с которыми в то время (1960–1970-е гг.) шла активная работа над введением в научный оборот коренных

текстов, нежели на эмигрантах-уникумах, прибывших в Великобританию со своими авторскими буддологическими исследованиями. Это затрудняло притязания А. М. Пятигорского на включение его работ в текущие исследовательские программы и признание его буддологических изысканий. Хотя, как утверждает автор, он к этому и не стремился.

В эмиграции А. М. Пятигорский, уходя в сторону от сугубо академических штудий, выходя за рамки дихотомии Восток – Запад, завершал становление своего междисциплинарного подхода. Он говорил, что судьба, дав ему возможность покинуть Россию, освободила его и от Востока, и от Запада. Само же противопоставление Востока и Запада, отрицая разделение этих понятий, он называл временной уступкой идеологическому идиотизму. А. М. Пятигорский разделял эти взгляды со своими учителями Ю. Н. Рерихом и Б. Д. Дандароном, которые видели в буддизме единые общечеловеческие культурные и ценностные ориентиры.

Автор отмечает, что слово и понятие «секта» употребляется как синоним ереси и для обозначения некоей группировки, отколовшейся от основного религиозного направления и подвергшей ревизию догматические положения. С этой точки зрения в буддизме и индуизме данное слово вообще не используют для обозначения отколовшейся группы, но указывают на организованную традицию, имеющую своего основателя. Ввиду отсутствия стройной единой теории в буддизме невозможно деление на ортодоксальные и еретические учения, что позволяет в широких рамках трактовать религиозную доктрину и йогический опыт. Любая школа, полностью разделяющая основную доктрину Четырех благородных истин, является буддийской. Как и ровно наоборот – школа, этого не разделяющая, буддийской не является.

Для А. М. Пятигорского мир антропичен, философия антропоцентрична. Центральной проблемой буддизма является проблема состояния, а не проблема бытия. Буддизм – это прежде всего психология, а не онтология. По его выражению, вся древняя буддийская философия двигалась не к человеку, а от человека. Буддийская философия рассматривает личность как феномен, состоящий из панчскандха (*санскр.* «пять привязанностей»): физическое тело или форма, чувства, восприятие, бессознательные впечатления, получаемые от первых трех, и собственно сознание. Терминологически подражая религиозоведческой концепции «*homo religiosus*» М. Элиа-

де, А. М. Пятигорский предлагает четыре типа описания человека в буддийской философии: *homo asceticus*, *homo meditator*, *homo bodhisattva* и *homo tantricus*, обозначая, что последний в наибольшей степени отменяет то, что мы несколько метафорически называем «человеческой природой» и «условиями человеческого существования». Желание создать свою собственную философию подогревалось его подчеркнута антимодернистской позицией. Поздние работы А. М. Пятигорского наполнены критикой современности и повсеместной профанации знания: в наступившем XXI в. философия не выполняет той роли, в которой она выступала в прошлом, в своих метафизических основаниях, в качестве познания и приближения к истине. Истина во многом достигнута, но путем универсализации и глобализации, то есть способом вульгарного мышления, столь критикуемого философом, мир расколдован – а философов не осталось. Вместе с тем возростала и его критика научного мировоззрения как основы антропоцентризма. За последний век достижения цивилизации в области науки вновь абсолютизировали понятие человека как «меры вещей», притом что параллельно в этом же веке человечество в погоне за прогрессом и социальной эволюцией утрачивало себя и свои эссенциалистские основания. В целом А. М. Пятигорский разделял идею антропологического кризиса как интеллектуальной тенденции в сопротивлении модерну и бессмысленному прогрессизму.

Если обратиться к опыту античной философии, то истоки антропологии обнаруживаются в поиске некоего эссенциалистского принципа, в задачи которого входило изыскание неизменных глубинных сущностей человека. А эпоха Возрождения и христианская картина мира во многом предопределили превращение философии в антропоцентрическую философию по своей направленности. Именно формирование человека в культурной модальности, как утверждает автор, и предопределило его становление в качестве «первоосновы» и «меры всех вещей». При этом утверждать, 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 себя все больше утрачивает. Автор здесь приводит мнение С. С. Хоружего, который сформулировал идею «антропологической границы» и предложил рассмотреть

понятие «человек» как сумму интенциональных установок, направленных от центра. 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. Если человека нельзя характеризовать «центром», его остается характеризовать «периферией», а точнее, границей.

Разумеется, нельзя не упомянуть А. М. Пятигорского как педагога, и автор описывает его педагогические принципы. Во-первых, рассматривая какую-либо проблему, он проводил занятие таким образом, словно вместе с собравшимися не имел четко сформулированного определения, и затем совместными усилиями, в изобретательной манере выходил на дефиницию. Его остроумие и находчивость нередко сопровождалась «когнитивными вспышками» и резким повышением голоса, что отзывалось у слушателей оживлением и весельем. Во-вторых, это принципиальная установка философа на то, чтобы его слушатели ничего не записывали, но запоминали и мыслили. Такой эвристический способ вести занятие подразумевал интенсивную мыслительную работу ученика, процесс, в котором он, задавая вопросы, пытался бы найти и ответы. А главное, философ предлагал слушателям стремиться выражать свои мысли и идеи на своем естественном языке, не перегружая его терминологией. Эти дидактические приемы в совокупности являлись необходимым условием и создавали возможность для непосредственной коммуникации. По выражению самого А. М. Пятигорского, учитель не может сказать ученику истину, даже если сам ее знает. Но он может абсолютностью своих слов и действий навести ученика на истину, даже если сам ее не знает. Учитель, отмечает автор книги, становится самим знанием, которое есть его мышление в своем становлении, и это становление ничем не ограничено. А потому удел ученика – в попытке ухватить это знание, постоянно ускользающее, успеть его сделать своим знанием.

По выражению А. М. Пятигорского, философия сегодня – это радикальная философия, или она не философия, а музей давно похороненных мнений, доксологическое кладбище. Конечной целью его философии, как утверждает автор, представляется попытка обретения той степени объективности, в которой устанавливается мышление, обладающее философским потенциалом, а его раскры-

тие лежит в максимальной степени независимости, отчужденности и радикальности, в самом своем воплощении, где эта радикальность есть обязательное условие для появления и выпестовывания философского мышления.

Завершая описание столь важной и интересной книги для людей, склонных к размышлениям и познанию мира, хочется отметить, что при всем желании невозможно в одной статье описать все сказанное в ней достаточно подробно и досконально. Практически каждая страница этой книги заставляет переживать, вдумываться в те или иные понятия, идеи и термины вместе с ее автором и вместе с Великим Философом. Любые же критические замечания, выделение недостатков и недоработок этой книги заведомо будут предвзятыми и необъективными. Автор книги, как мог, передал свое собственное видение творческого наследия А. М. Пятигорского, **синопис** его философского пути. А кто может, пусть сделает лучше!