

# ДИСКУРС

## БЕСЕДЫ С ФИЛОСОФАМИ

---

### «Путешествие из Элисты в Москву»

#### *Беседа с В.Г. Лысенко*

Виктория Георгиевна Лысенко – известный российский индолог и буддолог, главный научный сотрудник ИФ РАН. Беседа состоялась 17 октября 2009 г. по дороге из Элисты в Волгоград. В беседе участвовали профессор кафедры истории философии СПбГУ Анатолий Сергеевич Колесников и доцент РУДН Елена Николаевна Аникеева.

**А.В. Дьяков:** Уважаемая Виктория Георгиевна, расскажите, пожалуйста, о том, как Вы пришли к изучению буддизма.

**В.Г. Лысенко:** С буддизмом я познакомилась исключительно благодаря книгам. Впрочем, у меня была учительница санскрита – Октябрина Фёдоровна Волкова. Мы с ней не занимались буддийскими текстами, и о том, что она буддистка, я узнала значительно позже. Сама я никак не могла предположить, что буду заниматься буддизмом. Но однажды я получила от Института философии заказ: написать введение к очерку о буддийской философии, который должен был писать другой автор, о становлении буддологии и распространении буддизма в России. Когда я этот текст представила, меня стали просить написать и основную часть. Я сопротивлялась, но товарищи меня уговорили. Тогда-то я и стала читать основные тексты буддизма и прониклась его идеями. Не то, чтобы я стала буддисткой, ведь для этого нужно гораздо большее. Во мне вообще нет жажды приобщения к религии.

**А.В. Дьяков:** Я думаю, с Вами не согласился бы ни Далай-лама XIV, ни многочисленные проповедники буддизма. Они сказали бы, что можно быть буддистом, просто имея правильный настрой мысли.

**В.Г. Лысенко:** В этом отношении я, наверное, могу считать себя буддисткой. Но это было бы не совсем верно, потому что мне нравятся и многие другие вещи. В каких-то вопросах я не согласна с буддизмом. В Индии есть много очень интересных систем. В частности, одной из самых сложных и интересных индийских систем фило-

софии я считаю кашмирский шиваизм. В некоторых вопросах его представители превзошли буддистов. В общем, я оставляю за собой свободу мысли и не отождествляю себя ни с какой религией. Я нахожусь в поиске. Я не знаю, как надо, и боюсь людей, которые это знают. Если наступит такой момент, когда я буду знать, как надо, это будет момент моей смерти – не физической, а духовной, разумеется.

**А.В. Дьяков:** Позиция чисто философская.

**В.Г. Лысенко:** Да, наверное.

**А.В. Дьяков:** Но давайте вернёмся к биографическим подробностям. Чем Вы профессионально занялись после Вашего знакомства с буддизмом?

**В.Г. Лысенко:** Я занялась тем буддизмом, который считается самым древним (хотя сейчас это оспаривается) – палийским. Я начала с Сутта-питаки – самой ранней части Трипитаки, содержащей беседы Будды. Затем я постепенно стала обращаться к другим фазам в развитии буддизма. Но логичнее всего было начать с учения самого Будды, как оно представлено в удивительных текстах палийского канона. Сперва я читала английские переводы, но те тексты, которые меня заинтересовали, я стала разбирать на пали. Моя первая книга по буддизму делилась на две части. Первая представляла собой попытку показать, как в России изучалась буддийская мысль. Я начала с Васильева – первого российского буддолога, который описывал буддизм через более поздние источники, прежде всего китайские и тибетские. Но самое большое внимание, конечно же, уделялось Щербатскому и его школе. Кроме того, я затрагивала историю западной буддологии. Вторая часть была посвящена анализу буддийской доктрины, опирающемуся на тексты. После этого я ещё какое-то время писала статьи по той же тематике, но потом отошла от неё.

Я вернулась к буддизму в связи с совсем другой ситуацией. Примерно пять лет назад я обнаружила, что переживаю серьёзный кризис жанра. Я подготовила к публикации книгу по философии вайшешики, тексты этой школы я переводила примерно пятнадцать лет, и в конце концов почувствовала, что мне больше не интересно этим заниматься. Хотелось чего-то другого. К тому же, я уже защитила докторскую диссертацию, выведившую меня за пределы вайшешики. В диссертации я сравнивала категории вайшешики с грамматическими категориями. Пришлось вплотную заняться индийской лингвистикой, это тоже была огромная работа. После всех этих классических штудий я решила применить свои знания к более актуальным сюжетам современной философии. К этому решению меня подтолкнул один случай. Проблемы сознания всегда интересовали меня, я была знакома с некоторыми исследованиями по когнитивной науке. Однажды я попала на лекцию когнитивного психолога Бориса Митрофановича Величковского. Он был и остается одним из самых успешных российских психологов, эмигрировавших на Запад, сейчас он возглавляет институт в Дрездене. Он рассказывал о двух фазах восприятия – фокальной и амбьентной. Амбьентное восприятие – это как бы рекогносцировка на местности, восприятие фона, апроприация окружающей среды, а фокальное – это когда зрение на чём-то сосредоточено. Я выступила с комментарием, в котором рассказала о теории буддийского философа Дигнаги, с которой я была знакома в силу своего индологического образования. Дигнага предложил теорию двух фаз восприятия – непосредственного, в котором мышление, сознание и язык не участвуют, и опосредованного, которое называется

восприятием с мысленным конструированием или проектированием (буддологии называют его предикативным восприятием). Величковский очень воодушевился и сказал, что он и его коллеги в вопросах, касающихся истории теорий восприятия – люди совершенно невежественные, так что, если бы на эту тему писали буддологии, психологам это было бы очень интересно. Там же присутствовал главный редактор «Вопросов философии» Владислав Александрович Лекторский, который предложил мне написать статью для этого журнала. Это был внешний запрос, я ничего специально не придумывала и не искала. Для меня это всегда сигнал того, что всё идёт правильно. И тогда я подумала: «Это оно!». Когда я сама что-то ищу, я натываюсь на тупик. Здесь же вышло так, что меня нашли.

Я быстро написала эту статью и отдала в печать. Но главное, что должны делать специалисты по инокультурным традициям – это вводить в оборот источники. И я решила сделать антологию текстов по теориям восприятия в Индии – а их там было очень много – со своими комментариями. Я подала заявку на междисциплинарный грант, касавшийся общих вопросов гносеологии и нацеленный на сравнительные исследования. На эту онтологию у меня ушло три года, и до сих пор эта работа не закончена. В «Вопросах философии» вышло уже четыре публикации, всего же их появилось семь или восемь. Кроме того, есть фрагменты текстов, которые я нигде не могу опубликовать, потому что они очень большие – по четыре или пять листов. Я стала читать литературу по современной философии сознания. Это оказалось бесконечным процессом. Я двигалась на ощупь и методом проб и ошибок в конце концов нашла авторов, которые мне близки. Прежде всего, это Франсиско Варела, который и сам сближается с буддизмом и индийскими теориями сознания. К сожалению, пару лет назад он умер.

Потом в моей жизни произошло новое знаменательное событие, которое опять-таки показало мне, что я двигаюсь в правильном направлении: коллеги из нашего институтского сектора эпистемологии предложили мне написать совместный проект, касающийся современных когнитивных наук. Я этого давно хотела, но не была уверена, что людям это интересно. Толчком послужила моя лекция в собственном институте по индийской философии. Так вот, мы с Еленой Князевой и Ириной Бесковой решили сделать совместную книгу по embodied perception – телесности восприятия. Елена Князева, кстати, была знакома с Варелой и переписывалась с ним. Так что я вышла как раз на тех людей, которые были мне нужны. Проект пока не апробирован, но некоторые совместные планы мы уже наметили.

**А.В. Дьяков:** Можно сказать, что Вам повезло больше моего. Я пытался писать докторскую диссертацию на сходную тему – свести семиотику с психофизиологией восприятия. Но, когда я проработал несколько книг по психологии зрительного опознания, я понял, что надо читать западную литературу, потому что у нас ничего внятного об этом не написано. А это означало, что надо погрузиться в такую пучину, что диссертацию я никогда не допишу. Поэтому я это дело бросил.

**В.Г. Лысенко:** Да, это действительно бездна. У меня было ощущение полной беспомощности перед огромным выбором литературы. Но я прежде всего стала просматривать индологические источники и через них вышла на тех авторов, которых

можно соотнести с интересующей меня тематикой. Конечно, я не знаю всего, но более или менее представляю себе ситуацию с теориями восприятия.

Меня здесь больше всего интересовал момент непосредственности/опосредованности. Ведь это и было основной проблемой буддийской философии: воспринимаем ли мы мир непосредственно, как фотографический аппарат (профессор Александр Берзин не совсем точно назвал это «зеркалом», но потом поправился и сказал: «самега») или всё конструируем? Эта проблема была поставлена буддистами и с их подачи обсуждалась всеми остальными индийскими школами философии. Кто-то принимал деление восприятия на непосредственное и опосредованное, кто-то, наоборот, его отвергал. Вайшешик Прашастапада, которым я занималась много лет, воспринял эту проблематику у буддиста Дигнаги, родоначальника индийской эпистемологии. Воспринял он её совершенно некритично, в той же форме, в какой она была дана у Дигнаги. Впрочем, был нюанс, который заключался в том, что, с точки зрения буддистов инструменты достоверного познания или праманы различаются по своему объекту (эта теория называется «прамана-вьявасха»). А объектов всего два: во-первых, абсолютно конкретное, которое буддисты называют «свалакшана» – буквально, характеризующее самоё себя, не имеющее ничего общего ни с чем другим. Во-вторых, общие характеристики, универсалии. Инструменты познания различаются, потому, что имеют дело с разными объектами. С точки зрения вайшешики (а впоследствии эту теорию развивали представители ньяи) существует взаимопомощь *праман* – познавательных инструментов: мы воспринимаем тот же самый объект, только двумя разными способами. Первый способ – непосредственное восприятие этого объекта, второй – опосредованное восприятие того же самого объекта. В этом и состоит различие между Прашастападой и Дигнагой, но в самом тексте Прашастапады никакой полемики с буддистами нет. Poleмика начинается в VII в. у такого автора, как Уддьотакара, но в полную силу разворачивается только у Вачаспатимишры.

Итак, в брахманистской философии деление восприятия на непосредственное и опосредованное появляется у жившего в VI в. Прашастапады (на него повлиял Дигнага, который, судя по всему, жил в конце V – начале VI вв.), его воспринимают ньяики IX–X вв. Обычно считается, что теоретические разработки в этой области принадлежат ньяе, я тоже очень долго разделяла веру в этот миф, пока не стала глубоко изучать вайшешику и не поняла, что первым логиком и гносеологом был именно Прашастапада. Живший до него комментатор «Ньяя-сутр» Ватьяяна развивал куда более примитивную логику; он был знаком с буддистами, но другого направления, а не эпистемологической школы Дигнаги. Какая-то полемика с буддизмом у него есть, но не по вопросу о восприятии. Теория восприятия оказалась пробным камнем для многих индийских школ. Возник целый диапазон мнений: на одном полюсе стояли грамматикки, считавшие, что всё познание пронизано словом, а непосредственного восприятия не бывает – это близко к нашей современной точке зрения. На другом полюсе располагались буддисты, полагавшие, что непосредственное восприятие более истинно, чем опосредованное.

Но возникает вопрос: что имели в виду буддисты? Здесь всё не так просто, ведь буддизм эволюционировал, точки зрения сменяли друг друга. Если взять Абхидхарму (науку исследования дхарм – элементов потока существования) и основывающиеся на ней философские школы – прежде всего, вайбхашнику и саутрантику – мы обнаружим, если можно так выразиться, реалистическую теорию восприятия: внешний объект

существует, а наши органы чувств отражают его. В буддийской теории дхарм есть деление на базы и элементы – дхату и аятаны. Существует восемнадцать дхату, которые подразделяются на пять рубрик – вернее, шесть, потому что считается ещё манас – соответственно чувственным способностям – индриям. Первые пять соответствуют известным нам органам чувств, а шестая – манас – это внутреннее чувство.

**А.В. Дьяков:** Это ум?

**В.Г. Лысенко:** Ни в коем случае! Переводить «манас» как «ум» – большая ошибка. Здесь необходим контекстуальный перевод, потому что «манас» не везде имеет одинаковое значение.

Итак, шесть рубрик, шесть органов чувств, которым соответствуют шесть объектов. Объекты как раз и определяются по органам чувств. Для слуха это слышимое, для вкуса – вкушаемое и т.п. Манас в буддийской теории дхарм является той дхармой, тем явлением сознания, которое возникает после чувственного. К двенадцати аятанам добавляется шесть виджнян. Слово «виджняна» часто переводят как «осознание» – осознание вкуса, осознание звука и т.д. Но термин «сознание», «чувственное сознание», в этом контексте выглядит странновато. Поэтому очень многие буддологи, начиная с Щербатского, предлагают переводить «виджняну» как «ощущение». Но мне кажется, что в данном случае виджняна – это распознавание, анализатор. В английском языке есть очень хороший термин – *discernment*, «распознающая способность». Таким образом, мы имеем дело с классификацией распознающих способностей по объекту и по органу чувств. Это вполне реалистическая, можно даже сказать, наивная теория восприятия, утверждающая, что для того, чтобы акт восприятия состоялся, нужны эти три фактора. Если какого-то фактора недостаёт, восприятие не состоится.

Впоследствии эта теория начала эволюционировать. У вайбхашиков всё усложнилось: здесь появляются так называемые пратья – условия восприятия – и ставится вопрос о том, что в восприятии является причиной, а что следствием. Другими словами, применяется причинно-следственная схема восприятия. Но в это время уже развивается и утверждается в качестве парадигмы кшаникавада – учение о мгновении дхарм. Согласно кшаникаваде, дхарма существует одно мгновение, а потом исчезает. Это создаёт огромнейшие трудности для теории восприятия: первый момент – это момент существования объекта, второй – восприятие объекта индрией, но объекта-то уже нет, когда возникает второй момент, первый уже прошёл. Получается, что мы воспринимаем несуществующий объект, а это недопустимо.

**А.В. Дьяков:** Почему недопустимо? Западная феноменология это вполне допускает. Гуссерль говорит, что галлюцинаторный феномен – это самый настоящий феномен, просто у него нет референта в реальности.

**В.Г. Лысенко:** Галлюцинация и иллюзия – это совсем другая сфера, она не касается механизмов непосредственного восприятия. Вайбхашики проводили различие между перцептивными иллюзиями и ошибками предикации. Перцептивные иллюзии связываются с дефектами органов чувств. А если у нас нормальные органы чувств, восприятия несуществующего объекта быть не может.

**А.В. Дьяков:** Совершенно картезианская постановка вопроса...

**В.Г. Лысенко:** Но наряду с этой теорией последовательного причинения (сначала причина, потом следствие) существовала и симультанная теория, согласно которой все эти процессы многосложны, т.е. одновременно существует множество факторов. Но тогда возникает другая проблема: если всё существует одновременно, то на каком основании можно говорить, что одно вызывается другим. И нельзя сказать, что есть отношение предшествования и следования между этими факторами. Таким образом, уже в рамках Абхидхармы возникает две основные теории: реалистическая и репрезентативная, которую развивают саутрантики. Саутрантики говорят, что мы никогда не имеем дело с реальным внешним объектом, а познаём только его репрезентацию. Мы познаём мир через наши чувственные способности, а эти последние так или иначе препарируют объект; мы видим его не таким, каков он в реальности, а только таким, каким его могут представить наши чувственные способности.

**А.В. Дьяков:** Априорные формы созерцания. Своего рода, конечно.

**В.Г. Лысенко:** В общем-то, да.

**Е.Н. Аникеева:** Я бы указала на Беркли. В буддизме есть понятие сахопаламбханияма – совместность восприятия и воспринимаемой реальности, очень близкое к философии Беркли. Хотя я, конечно, не хочу назвать буддистов берклианцами.

**В.Г. Лысенко:** Нет, не Беркли. Локк. С Беркли всё обстоит гораздо сложнее. Ведь он в конце концов вместо того, чтобы решить проблему, апеллировал к Богу. А буддисты такого никогда не делали, потому что было бы недостойно философов, особенно в полемике, ссылаться на потусторонние силы. Они решали проблемы рациональными средствами.

**Е.Н. Аникеева:** Быть может, уместнее вспомнить Юма, который, несмотря на весь свой скептицизм, верил в существование универсальной духовной субстанции и склонялся к доктрине о переселении душ. Впрочем, неизвестно, насколько он был знаком с восточными вариантами этой доктрины.

**А.В. Дьяков:** Но вернёмся к саутрантике.

**В.Г. Лысенко:** Из репрезентативной теории саутрантиков возникла и виджнянавада. Но виджнянавада посчитала внешний объект нерелевантным, а проблему существования внешнего объекта объявила несущественной. Поскольку мы всё равно познаём лишь свои репрезентации, стоит ли задумываться о том, существует внешний мир или не существует? Часто приверженцев этой доктрины называют субъективными идеалистами.

**А.В. Дьяков:** Насколько это можно сопоставить с поздним Гуссерлем, который тем же путём прошёл и к тому же пришёл?

**В.Г. Лысенко:** Конечно, можно сопоставить. Но при сравнении гуссерлианства с буддизмом нужно иметь в виду один момент: возьмём, к примеру, главного авторитета по эпистемологии восприятия Дхармакирти. Почитав его тексты, вы придёте в недоумение, потому что в одном месте он рассуждает так, будто внешний объект существует, а в другом – будто забывает об этом и говорит, что существуют только репрезентации, потом он забывает и об этом и заявляет, что репрезентации стимулируют

ются не внешними объектами, а паттернами, заложенными в наше сознание в прошлых перерождениях. Всякий раз он меняет свою позицию. Джон Дан – молодой буддолог, написавший прекрасную книгу о Дхармакирти, – называет эту тактику скользящей шкалой анализа (sliding scale of analysis) и справедливо объясняет это тем фактом, что Дхармакирти принимает некоторые основоположения теории своих оппонентов. Каждый раз он с кем-то полемизирует, а раз он с кем-то полемизирует, должны быть некие общие основания между спорящими. Чтобы доказать неверность точки зрения оппонента, он должен это сделать не на основании своей точки зрения, а на основании точки зрения самого оппонента. В Индии в такого рода спорах главный вызов заключался в том, чтобы опровергнуть оппонента с позиции его же собственной логики.

**Е.Н. Аникеева:** Усиливая его позицию.

**В.Г. Лысенко:** Совершенно верно, усиливая его позицию. То есть, говоря: «Вы принимаете такие-то и такие-то положения, и с точки зрения этих положений вы неправы».

**А.В. Дьяков:** Своего рода деконструкция. Так же действуют постструктуралисты.

**В.Г. Лысенко:** Возможно. Я не думала на эту тему, поэтому не стану ничего утверждать. Итак, с одной стороны, получается, что Дхармакирти, полемизируя с реалистическими школами, разделяет точку зрения о существовании внешнего объекта. И в то же время доказывает, что они неправы. В своём тексте он постепенно восходит ко всё более и более высокой позиции. Самая высшая точка зрения заключается в том, что деление на инструмент познания, предмет познания и само познание, которое вводят реалистические школы, неверно, потому что разделить их нельзя. Предмет познания создаётся самим познанием. Если мы возьмём всю эпистемологическую традицию в целом, мы можем приблизительно сказать, что все её представители разделялись на эмпириков и конструктивистов. Не рационалистов, а именно конструктивистов. Да и понятие опыта здесь совсем иное: в это понятие включался не только обыденный опыт, но и изменённые состояния сознания, считавшиеся совершенно естественными, поскольку рассматривались как развитие естественных способностей человека. Мы будем неправы, если скажем, что это мистический опыт. Индийские эпистемологии были практиками, они располагали методиками развития изменённых состояний сознания.

**А.В. Дьяков:** Но как они всё-таки трактуют изменённые состояния сознания?

**В.Г. Лысенко:** Как возрастание безобъектности восприятия. По мере того, как мы продвигаемся по ступеням медитации, наше представление всё больше и больше отстраняется от непосредственной реальности и сосредотачивается на самом себе.

**А.В. Дьяков:** Итак, с объектом расправились успешно, а что с субъектом?

**В.Г. Лысенко:** А субъект исчезает, как только исчезает объект.

**А.В. Дьяков:** А вопрос о том, чьё же это сознание подвергается изменённому состоянию, не поднимается вовсе?

**В.Г. Лысенко:** Вы задали классический вопрос.

**А.В. Дьяков:** Декарт поставил бы его именно так: а кто это спятил?..

**В.Г. Лысенко:** Все, кто полемизирует с буддистами, именно так и спрашивают: а кто же в таком случае претерпевает перерождение? Кто познаёт? А Будда на это отвечает: вопрос поставлен некорректно. Вопрос поставлен в терминах субъект-объектных отношений. С точки зрения Будды он должен звучать так: вследствие чего возникает сознание? И здесь у буддистов есть пратитья самутпада – теория взаимозависимого возникновения. Одни дхармы обусловлены другими дхармами. Конечно, Будда прекрасно понимает, что в обыденной речи не избежать местоимений. И сам он употребляет термины «я», «атман», «душа» и т.п., но только на обыденно-эмпирическом уровне. Он говорит: не позволяй языку завлечь себя в дебри ложных концептуализаций! Теория души, Атмана для него ложная концептуальная конструкция, возникшая на основании местоимения «я». Задача буддиста заключается в том, чтобы избавиться от этой эгоцентрированной установки сознания. Конечно, никто не может избавиться от языка, но можно релятивизировать своё отношение к нему, понимая, что язык – всего лишь система условных обозначений. И здесь буддисты радикально отличались от реалистических школ – во втором смысле слова «реализм», признание универсалий. Буддисты были номиналистами. В отличие от реалистических школ, которые считали, что язык отражает реальное существование вещей и что каждому слову соответствует некая вещь, они полагали, что слова – это всего лишь условные знаки, которые сами по себе ничего не значат.

**А.В. Дьяков:** Это номинализм или всё-таки концептуализм?

**В.Г. Лысенко:** Это абсолютный номинализм.

**А.В. Дьяков:** ...Или, может быть, конструктивизм, о котором Вы говорили?.

**В.Г. Лысенко:** Свалакшина – это и есть единичная вещь. Например, вы воспринимаете стаю гусей. Восприятие этой стаи и есть единичный опыт.

**А.В. Дьяков:** Точнее, единичное восприятие, дхарма.

**В.Г. Лысенко:** Одна из дхарм. Дхарма – это чрезвычайно сложный для перевода термин. Я категорически возражаю против его субстанциализации (некоторые индологи переводят его как «частица»). Были школы сарвастивады, которые трактовали дхарму как дравья, но это лишь отдельные школы. Дхарма – это единичное, моментальное явление.

**А.В. Дьяков:** Я хотел бы несколько примитивизировать этот момент. Дело в том, что недавно мои студенты озадачили меня, сказав, что буддизм – это религиозный стёб: с одной стороны, говорят, что кого-то надо избавлять от страдания, а с другой – что нет вообще никого, кто мог бы страдать. Получается совершенная невнятица. Что всё-таки с субъектом?

**В.Г. Лысенко:** Ваши студенты пребывают во власти мифических конструкций «субъект» и «объект».



**А.В. Дьяков:** Согласен. Я всегда им говорю: «Вы – прирождённые дуалисты, хотя и ленитесь читать Декарта».

**В.Г. Лысенко:** Когда Будду спрашивали, кто же агент действия, он отвечал: само действие и есть агент. Само сознание, сам опыт и есть субъект. И кроме него ничего нет. Если так уж необходимо использовать слово «субъект», то можно сказать: сам поток ваших собственных состояний, дхарм, все явления которого взаимосвязаны, и есть то, что вы называете субъектом.

**А.В. Дьяков:** Сантана.

**В.Г. Лысенко:** Именно. Один из недавних выпусков журнала «Time» был посвящён достижениям когнитивных наук. Я прочитала там совершенно поразительные вещи, идеально ложащиеся на буддизм: ощущение «я» в нашем сознании часто возникает *post factum*. Эксперименты показывают, что апроприация действий как «моих» возникает уже после того, как действия были совершены. Другими словами, не я являюсь агентом, решающим, как действовать. «Я» накладывается на действия задним числом. Практически у всех наших действий именно такое «я». Все наши действия дискретны, и у каждого фрагмента есть своё «я» – у зрения, у слуха, у осязания и т.д. И все эти «я» оформляют уже сложившийся опыт. Речь не идёт о всеобщем детерминизме и фатализме; нашими действиями никто не руководит. Но те действия, которые мы переживаем как наши – это результат селективного отбора, который производится на интуитивном, механическом уровне самими нейронами. Мы же получаем результат, который оформляем как элемент нашей картины мира.

**А.В. Дьяков:** И тем не менее, кто производит селекцию?

**В.Г. Лысенко:** Этот отбор носит естественный характер: самый сильный импульс заслоняет слабейшие...

**А.В. Дьяков:** Но если все дхармы пусты, как среди них могут быть сильные и слабые?

**В.Г. Лысенко:** Но я сейчас говорю о современной теории восприятия. Так что речь не о дхармах, а об импульсах, а они могут быть сильными или слабыми. А потом, Вы знаете, в каком смысле дхармы пусты?

**А.В. Дьяков:** Боюсь, что нет.

**В.Г. Лысенко:** Дхармы пусты в том смысле, что зависят друг от друга. Нагарджуна говорит что, если дхармы друг друга обуславливают, это значит, что ни одна из них не обладает собственной сущностью. Сущность каждой дхармы зависит от сущности других дхарм. А это значит, что ни одна из них не может существовать независимо от других. У нас очень примитивно понимают пустоту.

**А.В. Дьяков:** Я всегда понимал это в том смысле, что дхарма лишена референ-та; это чистая репрезентация, за которой не стоит никакой сущности. У дхармы нет никакой глубины, она всецело поверхностна и в этом отношении пуста.

**В.Г. Лысенко:** Да, это так. В ранней Абхидхарме есть расчёты того, какова кшана (момент) для дхарм материального мира и для дхарм сознания. Кшаны матери-

ального мира длятся дольше, чем кшаны сознания. Здесь ведь опять-таки существует огромное разнообразие теорий. О пустых дхармах говорит только мадхьямика, а это далеко не весь буддизм. В сарвастиваде, в вайбхашике и даже в виджнянаваде на этом особого акцента не делается. Более того, виджнянавада возникла как реакция на мадхьямику с её скептицизмом.

**А.В. Дьяков:** Я хотел бы вернуться к некоторым опорным моментам. По дороге в Элисту мы с Анатолием Сергеевичем как раз говорили о том, почему исследователи буддизма обращаются в буддизм.

**А.С. Колесников:** В своё время при нашем споре с Евгением Алексеевичем Торчиновым (это было в 1998 году, когда мы тоже ехали в Элисту) мы пытались решить этот вопрос. Валерий Исаевич Рудой тогда сказал: «Я не стал буддистом, хотя некоторые вещи невозможно понять, не встав на буддийскую точку зрения. Я пытаюсь понять всё, что связано с Абхидхармакошей. Но простая транскрипция не даёт понимания. А пандита рядом со мной нет. Поэтому в некотором отношении приходится стать буддистом». Торчинов говорил, что без этого невозможно понять изменённые состояния сознания. А для религии, как он считал, особенно важен именно этот момент. Одни говорят о мгновенном сознании, другие о точечном. Возможна, каждая из интерпретаций и даёт возможность для осознания, но целостной картины не возникает. Осознанность, о которой идёт речь в буддизме, просто ускользает от потока сознания. Осознанность – это точка, а сознание – поток.

**В.Г. Лысенко:** А поток состоит из точек.

**А.С. Колесников:** Да, если говорить о чисто физической структуризации. Так вот, исходя из этого можно сказать, что, как только вы всерьёз пытаетесь стать буддологом, вы в чём-то должны стать буддистом. Обычное толкование – это всего лишь толкование, и таких толкований может быть бесконечно много. А истина где-то посредине.

**Е.Н. Анисеева:** Буддизм – это целостное мировоззрение, но не мировоззрение о целостности. Это целостное мировоззрение о бессубстанциальности, о бессущности, целостное дхармическое мировоззрение. Если у человека нет целостного мировоззрения, а занимается он интеллектуальной деятельностью, целостность буддийского мировоззрения его поражает: всё объяснено, всё внутренне логично. Поэтому многие буддологии, испытывая влечение к целостности, становятся буддистами.

**А.В. Дьяков:** Давайте вернёмся к буддийскому понятийному аппарату. Прежде всего, очень сложное понятие пустоты.

**Е.Н. Анисеева:** Мне вспоминается математическая проблема. Откуда появился ноль? Античное исчисление ноля не предполагает, здесь действует максима «из ничего ничто не возникает». Так называемые «арабские» цифры пришли из Индии. Бонгард-Левин предполагает, что идея ноля пришла из индийской математики...

**В.Г. Лысенко:** Из грамматики, в которой существовало представление о пустой позиции, пустой валентности в грамматической структуре. Оттуда оно перекочевало в другие сферы, в том числе в математику.

**Е.Н. Аникеева:** Так вот, в индийской нумерологии всё начинается с нуля. Мне кажется, эта позиция могла повлиять и на появление идеи пустоты у Нагарджуны и в мадхьямике. Через арабскую культуру десятичное исчисление с нулём перекочевало в средневековую Европу и сегодня является определяющим для нашей математической цивилизации, основанной на оппозиции 0/1. Поэтому, задавая вопрос о пустоте, мы, как правило, даже не помним о том, сколь важное место занимает это понятие в нашей культуре. Это то, как мы живём и мыслим.

**В.Г. Лысенко:** Понятие шуньяты выражает относительность. Именно так у Нагарджуны: взаимозависимость – значит относительность. Шунья как эпитет лучше всего переводить как «относительное», «свободное от чего-то». От конкретного атрибута. Речь не «пустом» в каком-то абсолютном смысле.

**Е.Н. Аникеева:** Я бы ещё вспомнила об идее креативного вакуума. Современная физика понимает вакуум не как ничто, а как некую возможность, потенциальность. В этом вакууме появляются и исчезают виртуальные частицы, поля, миры и т.д. Конечно, это не то же самое, что философская категория шуньи.

**А.С. Колесников:** Наш друг Мингиян Петрович Биткеев пытается найти аналоги этого термина в немецкой классике. Любопытно было бы расспросить его. Я же скажу лишь, что пустота – это незаполненность. Конечно, мы можем рассуждать о вакууме и тому подобном, но буддисту это покажется непрофессиональным. Есть некая форма, в которую нечто вливается и из которой нечто исходит. Когда формы нет – это незаполненность. Сознание человека всегда чем-то заполнено, быть может, даже до его рождения. Буддисты же предпринимают категориальную попытку рассмотреть, с чего всё начинается и куда всё обращается. Ведь и нирвану можно толковать как незаполненность, хотя это и не совсем точно.

**В.Г. Лысенко:** Незаполненность – очень хорошее слово, оно помогает мне провести различие между малхьямакой (именно мадхьямакой: мадхьямики – это последователи мадхьямаки) и виджнянавадой. Мадхьямака делает акцент на незаполненности, а виджнянавада акцентирует то, что незаполнено, т.е. сознание. Сознание, с точки зрения виджнянавады, не заполнено чем-то внешним, отличным от него самого. Заполненность – одна из форм сознания, причём, она может быть самой разной. Алая-виджняна – сокровищница сознания – заполнена семенами будущих явлений, которые содержатся здесь в латентном состоянии. Акцент делается не на чистом сознании, как в адвайта-веданте, где есть понятия атмана и брахмана, а на незаполненном сознании, которое может заполняться.

**Е.Н. Аникеева:** Мне кажется, здесь как раз и работает аналогия креативного вакуума. Креативный вакуум – это и есть то ничто, из которого возникает всё. В рамках аристотелевских категорий «потенциальное сознание» – это нонсенс, ведь сознание здесь может быть только актуальным.

**А.В. Дьяков:** Мне бы хотелось продолжить аналогию Елены Николаевны, которая говорит о пустоте как о нуле. Быть может, здесь нужно взять не арабский ноль, а ноль, представляющий собою пустое множество в математике Николая Бурбаки.

**А.С. Колесников:** В этом отношении очень важна компаративистика. Ведь существует множество школ и направлений буддизма, которые порой далеки от основы, но они существуют и не умирают. Невозможно говорить о каком-то единственно верном буддийском учении. Это связано с разными культурами, с разными традициями, которые по-разному ассимилируют и воспринимают буддийское учение.

**Е.Н. Анисеева:** Наверное, этот плюрализм заложен в человеческой природе. Но струя Абхидхармы в буддизме очень сильна. Хотя сам Будда отвергал метафизические вопросы (может быть, их лучше было бы называть онтологическими), философскую рефлексию нельзя остановить. Сразу после смерти Будды образовалось восемнадцать разных школ...

**А.С. Колесников:** Но ведь главный перерожденец первоначально был лишь один. Но где же истина? Неужели все перерождаются? Любой лама может стать перерожденцем. А раз так, существует много будд?

**А.В. Дьяков:** Будд бесконечное множество.

**В.Г. Лысенко:** Конечно, может быть бесконечно много перерожденцев, будд и Бодхисаттв. Это круговая бесконечность.

**А.В. Дьяков:** На мой взгляд, буддизм – это не религия. Он не имеет основания в религиозном чувстве.

**А.С. Колесников:** Единого определения религии нет. Определение Энгельса – лишь одно из многих. Каждый мыслитель стремится дать своё определение, особенно преуспели в этом русские. Полистайте хотя бы Элиаде. Так что с точки зрения какого-то определения буддизм оказывается религией, с точки зрения другого – нет. Следует помнить об одной важной особенности восточного мышления – о неразрывности философствования и религиозности (если говорить в европейских терминах). Кроме того, очень важна индивидуальная работа сознания. Вспомните анекдот о том, как йогин наставлял ученика в физических упражнениях, а тот потом не смог самостоятельно распутать свои конечности. Для того, чтобы что-то сделать, нужно сперва пройти этот путь в сознании.

**В.Г. Лысенко:** А я хотела бы задать вопрос Вам: на каком основании можно причислить буддизм к религиям?

**А.В. Дьяков:** Вообще-то я как раз против такого причисления. Но причисляют на основании того, что в этой традиции присутствует религиозный культ. Спасением может заниматься и философия.

**В.Г. Лысенко:** Но религиозное почитание было присуще и марксизму-ленинизму.

**А.В. Дьяков:** В этой мере это тоже религия.

**В.Г. Лысенко:** И культ личности – это религия?

**А.В. Дьяков:** Ну да. Мы же недавно наблюдали культ личности Далай-ламы XIV.

**В.Г. Лысенко:** При таком основании мы слишком расширим определение религии. Под него подпадает слишком много вещей, обычно относимых к общественной и культурной жизни. В индийской логике это называется атипранга – слишком расширительное толкование. Я считаю, что Вы не ответили на мой вопрос.

**А.В. Дьяков:** Я бы сказал: Вы считаете, что я ответил на него неправильно. В том смысле, что я не решил школьную задачу, имеющую лишь один ответ.

**В.Г. Лысенко:** Но у неё действительно один ответ. Все известные определения религии для буддизма не годятся. Они либо толкуют буддизм слишком широко, либо не учитывают его специфику. Возьмём хотя бы веру в сверхъестественное. Да, буддизм признаёт богов, но боги для него – не сверхъестественные явления. Для буддизма боги включены в механизм сансары. Даже мир не-форм – это сансарный мир. Религиозный опыт – тоже не критерий. Ведь религиозный опыт в смысле воссоединения с каким-то высшим началом возможен и вне религии.

**А.В. Дьяков:** Как вне религии?

**В.Г. Лысенко:** Скажем, тот, что переживают художники.

**А.В. Дьяков:** Это опыт, получаемый вне организованной религии. Но он носит религиозный характер.

**В.Г. Лысенко:** Не обязательно. Это может быть опыт слияния с космосом.

**А.В. Дьяков:** Тогда речь о мистическом опыте.

**В.Г. Лысенко:** Тот критерий определения религии, который я предлагаю, – не моё изобретение. Он не основывается на определении христианства, когда-то служившего образцом понимания религии вообще. Это вера в спасение, или, если использовать технический термин, сотериология. Именно этим буддизм отличается от просто этических или моралистических учений, к которым его часто причисляют. Послание Будды заключается в том, что он обещает всем людям освобождение от страданий – то, что в христианской традиции называется спасением. Буддисты называют это освобождением, но суть от этого не меняется. Это преодоление всех тягот человеческого существования. В этом отношении буддизм, конечно же, является религией.

**А.В. Дьяков:** А разве не существует не-религиозная сотериология? Вспомним хотя бы греков...

**В.Г. Лысенко:** Сотериология может быть и не-религиозной – когда это касается только вас самих. Но когда кто-то, обращаясь к другим людям, делает заявление о том, что он может их спасти, это уже религия.

**А.В. Дьяков:** Мне кажется, Ваш критерий ничем не лучше моего. Разве врач не обещает спасения пациентам?

**В.Г. Лысенко:** Медицина не обещает спасти от всех отрицательных аспектов человеческого существования. Она обещает спасти от проблем, связанных со здоровьем – физическим и психическим. Та же Аюрведа говорит о психических причи-

нах болезней. Но медицина не обещает спасти вас от дуализма жизни и смерти, от дуализма перерождения.

**А.В. Дьяков:** Медицина может обещать спасти человека как такового, медицинское знание, как и фигура врача, может сакрализоваться. Вспомним хотя бы рассуждение Юма: почему человек делает гимнастические упражнения? Потому что хочет быть здоровым. Почему он хочет быть здоровым? Потому что здоровье лучше болезни. Почему лучше? Потому, что болезнь – это страдание. Почему он не хочет страдать? А вот здесь, говорит Юм, всякое рассуждение заканчивается, это абсолютная точка. Здесь речь как раз и идёт о спасении, но спасении не религиозном.

**В.Г. Лысенко:** Это не спасение. Это просто избавление от одних аспектов существования при сохранении каких-то других. Будда преодолевает двойственность, а в понятие страдания включается даже то, что мы называем радостью и счастьем, то есть приятные аспекты существования. Это основной критерий. Скажем так, строгий критерий. Ваш критерий – культ – для буддизма весьма относителен. В раннем буддизме никакого культа не было, и Будда предостерегал от культа. Он говорил: не подносите мне цветов, не обращайтесь со мной как с идолом.

**А.В. Дьяков:** Вот поэтому я и говорю, что буддизм – не религия.

**В.Г. Лысенко:** Но впоследствии возникает культ.

**А.В. Дьяков:** Впоследствии – да. Но рождается буддизм не как религия.

**В.Г. Лысенко:** Буддизм рождается как религия, именно потому, что Будда обещает всем людям открыть путь к спасению, к освобождению от тягот человеческого существования, от тягот сансары. Он говорил: «Я бью в барабан бессмертия». Он называет это бессмертием, потому что нирвана – это преодоление смерти. Для пиара, следуя принципу «искусных средств».

**А.В. Дьяков:** Мне кажется, то же самое обещает общество потребления: ваша сансара станет настолько приятной, что вы превратитесь в асуров, так что и спастись станет незачем, а это и есть спасение.

**В.Г. Лысенко:** Наверное, с точки зрения асуров это и будет спасением. Но Будда не обещал ничего приятного. Если вы внимательно прочтёте любой текст, в котором описываются четыре дхьяны (стадии медитации), вы заметите, что удовольствие присуще лишь первым двум из них, а потом оно преодолевается. На четвёртой дхьяне достигается состояние уравновешенности, где нет ни радости, ни страдания.

**Е.Н. Анисеева:** Вы задали очень интересный вопрос. Я бы сказала, что ядро любой религии – это доктрина спасения или путь спасения. Спасение и освобождение – понятия взаимозаменяемые. Есть религии, в которых ключевую роль играет личность спасителя. Есть же религии «спасения от». Такова сотериология буддизма. Сотериология возможна, когда существует разделение на неподлинное бытие и то, что ему противостоит, будь то нирвана или Царство Небесное. Другими словами, есть физический и метафизический уровень, и неважно, идёт ли речь о буддийской нирване, которая бессущностна и неонтологична, или о личностном Боге, выступающем спасителем. Медицина и общество потребления предлагают спасение на уровне физиче-

ской реальности, религия же – на уровне метафизическом. Понятие «метафизика» я использую здесь условно – не как учение о первых принципах и началах, а как учение о сверхъестественном. В традиционном определении «религия – это вера в сверхъестественное» акцент делается на вере, но, на мой взгляд, важнее устремление к сверхъестественному как сотериологическому идеалу. Так что когда мы в определении религии допускаем понятие «сверхъестественное», – это просто продолжение определения сотериологии как устремления к сверхъестественному, как бы оно ни понималось. Это вектор устремлённости к сверхъестественному или к метафизическому состоянию – состоянию нирваны, состоянию буддовости, состоянию слияния с личным Богом и т.п.

**В.Г. Лысенко:** Мне показалось, что Вы связываете с религией учение о двух реальностях...

**А.В. Дьяков:** Другими словами, критерием религии оказывается этический дуализм...

**В.Г. Лысенко:** Сотериология вовсе не обязательно предполагает дуальную структуру мира. Я хочу напомнить знаменитое аристотелевское понятие «*bios theoretikos*» и «мир идей» Платона, «трансцендентное» Канта и т.п. Любой духовный поиск, любое ощущение человеком того, что он является не только физическим телом, уже связаны с постулированием некоего не-физического плана существования.

**Е.Н. Аникеева:** Скорее, речь о сотериологическом дуализме – противопоставлении состояния спасения и того состояния, от которого необходимо спастись. Это представление о существовании двух состояний – подлинного и неподлинного.

**А.В. Дьяков:** В Элисте Вы развивали очень интересную мысль о том, что буддизм лежит между монотеизмом и политеизмом. К чему же Вы его всё-таки относите?

**Е.Н. Аникеева:** Поскольку в буддизме существуют ярусы богов, населённые больше, чем земной мир, по формальному признаку буддизм надо отнести к политеистическим религиям. Хотя в политеистической религиозности уровень множества богов не всегда описывается сотериологически.

**В.Г. Лысенко:** Но в буддизме боги не являются сверхъестественными существами!

**Е.Н. Аникеева:** В том-то и отличие буддизма от монотеистических религий.

**А.В. Дьяков:** В Калмыкии мы с Еленой Николаевной много спорили о том, можно ли считать божеством Зелёную Тару. На мой взгляд – никоим образом.

**В.Г. Лысенко:** Конечно, нет. Дело в том, что буддизм может пониматься на разных уровнях. На самом низком уровне, предназначенном для простого люда, всё это боги, и поклоняются им как богам. Но в буддизме для интеллектуалов и для тех, кто занимается духовным поиском, всё это формы сознания. И дхьяни-будды, и подобные им существа – это манифестации сознания. Даже в ранних буддийских текстах определённо и однозначно выражена та идея, что все уровни космоса являются

уровнями психо-космоса. А у Васубандху говорится о том, что мир претов (голодных духов) и подобные ему миры – это кармические миры, созданные сознанием людей по принципу «подобное создает подобное». Васубандху приводит такой пример: боги видят реку как русло, по которому течёт нектар бессмертия, люди – как воду, а преты – как поток гноя. В зависимости от своей кармы каждый видит то, что заслуживает видеть. Все воспринимаемые нами миры – это миры нашего сознания. То обстоятельство, что мы с Вами сейчас видим одну и ту же картинку, Васубандху объясняет синхронизацией наших карм: наши кармические потоки в какой-то точке совпали.

**А.В. Дьяков:** Коллективная кармическая иллюзия.

**В.Г. Лысенко:** Нет, это не иллюзия. Мы сами создаём свою реальность своими кармическими потоками. Это не коллективная галлюцинация.

**Е.Н. Анисеева:** Виктория Георгиевна сказала, что буддизм – не религия, потому что там нет богов, относящихся к сверхъестественной реальности; боги подчинены действию кармы, и даже высшие существа, пребывающие в рупа-локе (мире чистых форм), этого действия не избегают. Правда, они живут очень долго...

**В.Г. Лысенко:** Самое главное в том, что боги не могут достичь освобождения, – это возможно только в человеческом состоянии. И для того, чтобы достичь освобождения, боги должны переродиться людьми, стать на путь освобождения и т.п. Они вовсе не привилегированные существа. Привилегированная точка – это человеческое состояние, но оно значимо лишь потому, что его можно и нужно преодолеть. В общем, называть буддизм политеистической религией – это большая ошибка.

**А.В. Дьяков:** Вы бы его назвали атеистической религией.

**В.Г. Лысенко:** Да.

**Е.Н. Анисеева:** Но как быть с бодхисатвами? Ведь они уже изъяты из этого круговорота... Бодхисатвы – тоже люди. Они дают обет бодхисатвы, пребывают в особых состояниях, но сути это не меняет.

**А.В. Дьяков:** Поддерживаю вопрос Елены Николаевны. Например, бодхисатва Авалокитешвара, который есть аватара Будды Амитабхи и, таким образом, человеком не является. Распространяется ли на него необходимость перерождаться человеком для спасения?

**В.Г. Лысенко:** Обет бодхисатвы состоит в том, чтобы отложить своё собственное освобождение от сансары ради помощи другим существам. Пока не освободились все существа, бодхисатва продолжает существовать. Они существуют в сознании и помогают тем, кто так или иначе ориентирует своё сознание на них. В материальной же форме бодхисатва не существует. Существуют образы, символика бодхисатвы, его атрибуты, жесты – в общем, коды. Но фундаментальный факт в том, что это не боги, как их понимают в христианстве или в исламе.

**Е.Н. Анисеева:** В связи с этой дискуссией я бы разделила понятия «сверхъестественный» и «потусторонний». В буддизме пять миров, лишь один из которых – мир людей. Обитатели ада и мира богов потусторонни по отношению к миру людей, но не сверхъестественны. Они тоже включены в круг сансары. В буддизме так назы-



ваемые боги, или образы почитания, не относятся к сверхъестественному бытию. Можно попытаться сравнить эту ситуацию с древнегреческим политеизмом в его философской трактовке. Плотин трактует олимпийских богов как умы, т.е. образы богов – это эйдосы. Как говорит Платон, в разряд богов не дано войти никому, кто не занимался философией. Таким образом, боги здесь тоже понимаются созерцательно, а философия оказывается сотериологическим путём.

**В.Г. Лысенко:** Но ведь античные боги воплощают в себе не столько добродетели, сколько сверхъестественные способности и силы, которые позволяют им быть ещё более порочными, чем земные люди. Интриганство, зависть и прочие человеческие пороки в мире богов многократно усиливаются. (Кстати, аналогичные сюжеты можно найти и в буддийской мифологии, хотя здесь за богами не закрепляются какие-либо конкретные функции.) Таким образом, это отражение человеческого мира на некоем экране, существующем вне этого мира, хотя Олимп – это реальная гора, имеющая конкретную географическую локализацию. И тем не менее, это не трансцендентный мир, в котором преодолеваются все земные представления.

**А.В. Дьяков:** Кроме того, греческие боги ещё и телесны. Хотя, конечно, телесны и эйдосы.

**В.Г. Лысенко:** Это уже философская трактовка.

**А.В. Дьяков:** Елена Николаевна, мне кажется, что Вы принимаете скорее трактовку Оригена, нежели Плотина. Ведь не все платоновские боги – это бывшие души или умы. На Зевса, например, это никак не распространяется. Вот у Оригена Иисус действительно возвышается как воспарившая душа.

**Е.Н. Анисеева:** В «Эннеадах» тоже говорится, что богов нужно понимать как умы.

**В.Г. Лысенко:** Кажется, у Эмпедокла есть мысль о том, что боги – это особые атомы.

**Е.Н. Анисеева:** Есть разница между философским и популярным представлениями о богах. Популярные представления в политеистических религиях довольно схожи. Но есть, конечно, и различия. Буддизм – вообще уникальная религия, которая значительно отличается даже от других индийских религий. Вопрос в том, где провести грань и какую терминологию выбрать. Для этого и нужна религиоведческая компаративистика.

**А.В. Дьяков:** Отлично, вот и давайте займёмся компаративистскими вопросами. Мне представляется, что нельзя анализировать конкретную религию при помощи тех средств, которые для её исследования совершенно не годятся. В частности, невозможно понять буддизм с точки зрения небуддийских религий, пытаться подменить тернарную логику буддизма логикой бинарной, на которой стоит античная философия и христианство. Как вообще можно понять буддизм?

**В.Г. Лысенко:** На разных уровнях его можно понимать по-разному. Буддизм – настолько многообразное явление, что прежде всего нужно определить, что именно Вы хотите понять.

**А.В. Дьяков:** Я уточню: возможна ли герменевтика буддизма, поиск изначальной интенции?

**В.Г. Лысенко:** В самом буддизме есть прекрасно развитая герменевтика. Она возникла если не изначально, то, во всяком случае, довольно рано. Буддизм всегда хотел понимать других, другие его очень интересовали, но не ради них самих, не из чисто научных побуждений. Другие интересовали буддистов чтобы лучше понимать, как им эффективнее помочь встать на буддийский путь. Ведь для этого нужно оперировать системой понятий тех, кому проповедуешь. *Другой* буддизма – это не аноним, в которого нужно просто впихивать какие-то догмы. Нагорная проповедь для Будды – совершенно невозможная вещь. Он всегда обращается к конкретным людям с их конкретными проблемами, избегая общих категорических суждений. Он отвергал общие вопросы, ответ на которые может быть категорическим. Он требовал анализировать каждый вопрос.

**А.В. Дьяков:** Вы имеете в виду антиномии Будды?

**В.Г. Лысенко:** Да, Будда не отвечал на вопросы о том, конечен или бесконечен мир, смертна или бессмертна душа и т.п. Эти вопросы он считал неразрешимыми в рамках своей доктрины и опыта. Он трактует только те сюжеты, которые могут быть *кушала*, т.е. благоприятными для спасения конкретного человека в его конкретной ситуации. Всё остальное – это *акушала*. Само по себе это может быть интересно, но данному человеку это знать незачем. Человеку, раненому стрелой, совершенно незачем знать, из чего эта стрела сделана, кем она пущена, с какого расстояния и т.п.

**А.В. Дьяков:** Какое разительное отличие от греков: Сократа, например, очень интересовало, из чего и как приготовлен яд, который ему предстояло выпить.

**В.Г. Лысенко:** А вот Будда сравнивает такого человека с человеком, который вместо того, чтобы позвать врача, будет рассуждать о стреле и её свойствах. Да и те вопросы, которые мы сейчас обсуждаем, с точки зрения Будды, нерелевантны, и их решением он заниматься не станет. Его занимают совершенно другие проблемы, которые ставят перед ним люди. Кроме того, в буддизме существует герменевтика текстов, призванная решить вопрос о том, что Будда говорил и чего он не говорил, но подразумевал.

**А.В. Дьяков:** Вечная проблема апокрифов.

**В.Г. Лысенко:** В буддизме были сформулированы некоторые правила, касающиеся того, что считать словом Будды, а что – словом его последователей. В общем, герменевтика в буддизме есть, и весьма развитая. Ведь буддизм ищет ключ к каждому человеку, стремясь помочь ему прийти к другому пониманию жизни и себя самого. Если это простой человек, используется утилитаристская логика. Если интеллектуал или йог – используются более тонкие средства.

**Е.Н. Аникеева:** Мне представляется, что был бы весьма полезен диалог между представителями разных религий – например, между христианскими богословами и ламами. Когда в Калмыкии я беседовала с ламой, он сказал, что не принимает разделения между популярным пониманием буддизма и философским. Он считает, что буддизм – это целостное мировоззрение. В христианстве есть аналог тех «искусных

средств», о которых говорила Виктория Георгиевна, – пастырское применение. Оно опирается на Библию, где апостол Павел говорит: с эллинами я был эллином, с иудеями – иудеем и т.п.

**А.В. Дьяков:** Но здесь возникает проблема семантического порядка. Когда спрашиваешь ламу: «Дхарма – это репрезентация?», он согласно кивает: да, репрезентация. «А Сантана – это субъект?». Конечно, субъект. Его цель заключается в том, чтобы мы приняли буддийское учение как своё собственное. Но ведь мы-то под субъектом понимаем нечто совсем иное.

**Е.Н. Аникеева:** Наверное, надо выбирать наиболее продвинутых лам. Или таких практиков и теоретиков, как наш друг профессор Александр Берзин.

**В.Г. Лысенко:** Конечно, простой лама таких тонкостей просто не понимает. Нужно внимательно выбирать собеседника.

**А.В. Дьяков:** Кажется, мы пришли к тому, что буддологи знают буддизм лучше, чем буддисты.

**В.Г. Лысенко:** Смотря что. Эту сторону – да. Мы знаем буддизм в широком контексте, а потому понимаем, о чём задаётся вопрос. Тогда как буддист, живущий только внутри собственной традиции, этого вопроса не поймёт.

**А.В. Дьяков:** А как быть с проблемой перевода?

**В.Г. Лысенко:** Больше читать и больше знать.

**А.В. Дьяков:** А как переводить?

**В.Г. Лысенко:** Этот вопрос решается только на практике. Имея дело с текстами, каждый человек приходит к своим собственным приёмам перевода. Например, раньше я переводила брахманистские тексты, а теперь перешла к буддистским, и я вижу существенные различия между ними. Существует много терминов, означающих одно и то же и использующихся как взаимозаменяемые. Но каждый из них несёт свою собственную метафорику. Возникает вопрос: то ли переводить их одним термином, то ли учитывать метафоричность каждого отдельного термина. В первом случае мы достигаем большей ясности, но утрачиваем метафорическую сторону языка, которая тоже о чём-то говорит. С другой стороны, если учитывать метафорику, то всё это будет восприниматься как разные термины, а тот факт, что речь идёт об одном и том же, окажется скрыт. Некоторые переводчики говорят: переводить надо всё, и если какой-то термин оказался не переведён, это поражение переводчика. На мой взгляд, это крайность.

**А.В. Дьяков:** Я перевожу с французского, и я знаю, что иногда лучше не переводить, чем переводить.

**В.Г. Лысенко:** Совершенно с Вами согласна. Переводить всё даже вредно, поскольку это создаёт иллюзию совершенной прозрачности чужой культуры. Всё как на ладони, мы всё понимаем, всё как у нас... У многих людей это вызывает недоверие. Другая стратегия перевода состоит в том, что многие термины не переводятся. Это опять-таки крайность, и это тоже вызывает недоверие. Ведь такой текст трудно по-

нять: слишком много терминов, которые неизвестно как надо читать. Пару раз наткнувшись на непонятное тебе слово, ты просто отложишь текст и не станешь его читать. Мой «срединный путь» заключается в том, чтобы постепенно внедрять в научный оборот буддийскую терминологию. Не переводя, но разъясняя. Буддология и индология идёт именно по этому пути, так что многие слова уже не нуждаются в переводе: карма, сансара, нирвана, дхарма...

**А.В. Дьяков:** Причём, большинство людей понимает их превратно, на индустский манер.

**В.Г. Лысенко:** И тем не менее, слова уже известны. Если же человек интересуется этой проблематикой и начинает читать тексты, постепенно он познакомится со всей этой терминологией. Я считаю, что такие термины, как *прамана*, *пратьяхкиа*, *анумана*, обозначающие инструменты познания, переводить не стоит. Но их необходимо объяснять, причём не однажды, когда слово впервые появляется в тексте, а всякий раз. Если употребляешь термин, даёшь в скобках перевод, и наоборот; это приучает читателя к терминам. Повторенье – мать ученья.

Некоторые переводчики считают, что один и тот же термин надо всегда переводить одним и тем же словом. Это полный бред.

**А.В. Дьяков:** Это и с европейскими языками не всегда работает.

**В.Г. Лысенко:** Конечно. Можете себе представить, что происходит с санскритом, где один и тот же термин в одном предложении может обозначать разные вещи. Переводить нужно контекстуально. Я уже не говорю о том, что в Индии одни и те же термины в разных системах имеют разное значение. Буддизм заимствовал многие значимые термины из брахманизма и наполнил их собственным содержанием. Буддист называет себя брахманом не в смысле происхождения, но в смысле благородства, ума и т.д. Поэтому здесь не должно быть никаких строгих принципов.

Ещё один принцип: поскольку вся терминология буддизма взята из разговорного языка, мы тоже должны переводить буддийские термины терминами нашего разговорного языка. Но это тоже нереально и ведёт только к каким-то глупым неологизмам.

В общем, перевод текста должен, с одной стороны, сблизать культуру читающего человека с культурой автора текста, а с другой – создавать ощущение, что это текст чужой культуры, и чтобы его понять, необходимо приложить некоторое усилие. Чтобы его понять, нужно читать предисловие, комментарии, другие книги... Щербатской первым сказал, что мы переводим не слова, а понятия и идеи. Но интерпретирующие переводы Щербатского нас тоже не могут удовлетворить: он предлагает интерпретацию, сообразную с его собственными взглядами. В разные периоды он увлекался неокантианством, Бергсоном, Гуссерлем, и всё это как-то влияло на его переводы. Интерпретирующий и буквальный переводы, как мне кажется, должны по возможности совмещаться. Для этого существуют квадратные скобки: в них можно расшифровать сжатые, эллиптические формулы буддийских текстов. Эти тексты носят такой сжатый характер потому, что служили для лучшего запоминания и усвоения. Но в традиции для передачи знания существовали ещё и комментарии к этим текстам: формула – это всего лишь ключ для расшифровки учения. Буддист из традиционной

среды может эти формулы расшифровать. Мы же этого не можем. Поэтому нужно читать комментарии и комментарии к комментариям – до бесконечности. При переводе текста опущенные в нём связки можно вставить из комментария, так что мысль окажется полной, а текст можно будет читать. Кроме того, существуют примечания, в которых переводчик может обозначить все свои ассоциации – это поможет западному читателю вписать текст в свою собственную культуру.

**Е.Н. Аникеева:** Конечно, когда мы имеем дело с религией, мы не можем ограничиться только филологическим переводом. Так что герменевтика здесь необходима, как и феноменология религии.

**А.С. Колесников:** Мне представляется, что нужно всё-таки различать перевод сакральных и светских текстов. Но дело даже не в этом. Важнее то, что язык несёт с собой всю метафизику бытия – традиции, и этические ценности, и т.д., и т.п. Перевод невозможен. Всякий *пере-вод* – это только одна из возможных интерпретаций. Интерпретация может быть хорошей или плохой, но это именно интерпретация. Все мыслители, писавшие на двух языках (например, Ориген) испытывали трудности при передаче материала. И это естественно: жить сразу в двух метафизиках невозможно. Дуализм встречается только в философии, в реальности его нет.

**А.В. Дьяков:** Давайте теперь обратимся к современному состоянию буддизма. Почему в современном мире буддизм ассоциируется с Тибетом? В Калмыкии, которую мы только что покинули, влияние тибетского буддизма чрезвычайно сильно, и эта ситуация далеко не всем нравится. Традиционно калмыцкие буддисты подчинялись Шаджин-ламе, теперь же мы наблюдаем здесь культ Далай-ламы, который никогда не был главой всех буддистов без исключения. Не стоит ли за этим какая-то политическая игра?

**В.Г. Лысенко:** Так уж вышло, что тибетский буддизм вышел на авансцену. Причин тому много. И разбираться с внутрирелигиозными дразгами – это, как мне кажется, совсем не то, чем должны заниматься учёные.

**Е.Н. Аникеева:** Известно, что нынешний Шаджин-лама – выходец из США. Но дело не в этом. Калмыки исповедуют буддизм тибетской традиции...

**В.Г. Лысенко:** Пришедший к ним через Монголию...

**Е.Н. Аникеева:** Так что связи с Тибетом совершенно органичны. Что же касается калмыцкого буддизма – неизвестно, что лучше: остаться ему самобытным или слиться с тибетским вариантом. Ведь в калмыцком буддизме много архаичных элементов, не позволяющих ему выйти на международную арену.

**А.В. Дьяков:** Я хотел бы коснуться политического аспекта распространения по всему миру тибетского буддизма. На этот счёт существуют полярные мнения: сам я долгое время придерживался той точки зрения, что тибетцы – угнетённый народ, в отношении которого китайцы проводят довольно жёсткую политику. Противоположная точка зрения утверждает, что тибетцы просто используют свою репутацию пострадавшего от геноцида этноса, чтобы распространить своё влияние по всему миру. Побывав в Калмыкии, я обнаружил, что вторая точка зрения содержит в себе значительный элемент истины. Елена Петровна Островская, с которой мы беседовали в

прошлом году, говорила о существовании международной сети тибетского буддизма, которую известно кто дёргает за ниточки.

**А.С. Колесников:** Кто платит, тот и дёргает за ниточки. Обычное дело.

**В.Г. Лысенко:** Но разве тибетцев не преследовали или не уничтожали? Эти люди не могут жить в своей стране, они там фактически под запретом. Разговор об «агентах влияния» – это какая-то шпиономания. Как серьёзную точку зрения я это не воспринимаю.

**А.В. Дьяков:** В Калмыкии мне пришлось слышать и такую точку зрения: от тибетцев нет прохода, повсеместно насаждается культ личности далай-ламы, а калмыцкий буддизм оттесняется. Я для себя ещё не сделал окончательного вывода. С одной стороны, я много читал о том, что тибетцев вытесняют с их земли, что Тибет заполняется китайскими поселенцами, получающими дотации от правительства. Но на это можно взглянуть и иначе: правительство КНР строит в Тибете школы и больницы, а получает ли кто-то дотации и по какому принципу – мы толком не знаем.

**В.Г. Лысенко:** Я не специалист по Тибету, и судить могу только со стороны. В этом году я побывала там, где далай-лама давал своё учение. Там было очень много тибетцев, но из Тибета послушать его никто не может приехать. Это подневольные люди, которым запрещено выезжать. Те же, кого изгнали, скитаются по Индии, причём индийцы не очень хорошо к ним относятся. Прежде всего, потому, что индийское правительство выделяет большие деньги на содержание далай-ламы и многочисленных тибетцев. Вообще, в Индии буддизм существует только в тибетском варианте.

Но у этого вопроса есть и другая сторона. Берзин сказал мне, что присутствие тибетцев привлекает людей с Запада, которые вкладывают свои деньги. Действительно, многие тибетские монастыри в Индии спонсируются западными буддийскими обществами. Я сама встречала много американцев, живущих там, где есть эти монастыри. Так что представлять тибетцев паразитами, которые сидят на теле индийского народа, тоже нельзя. Хотя, в отличие от наших монахов, монахи тибетские никакой хозяйственной деятельностью не занимались и не занимаются. Благотворительностью они тоже не занимаются. Но надо отдать им должное: они занимаются образованием. А это тоже очень важно.

Кстати, к вопросу о нищенстве: я категорически против отождествления жалости к нищим с нравственными чувствами. В Индии как раз на этом и спекулируют: самодельных нищих там крайне мало. В Индии это профессия. Там существует мафия нищих, которой руководят какие-то «отцы». Они воруют детей, калечат их; кланы нищих соревнуются между собой в производстве уродов: кто лучше сумеет вызвать жалость. Искалеченные нищие могут быть вполне довольны своей судьбой. Они чувствуют себя обеспеченными и защищёнными от конкурентов. А туристы, которые подают нищим, поддерживают нищету. Люди, живущие на улицах, – не всегда нищие. Те, кто приезжает из разорившихся деревень, никогда не будут нищенствовать – они будут искать работу, подметать улицы и т.п. Нищенствуют только особые касты, или мафиозные группировки. Конечно, чувство жалости всем нам присуще, но его нельзя так долго и настойчиво эксплуатировать – через какое-то время просто перестаёшь воспринимать все эти уродства, которые тебе назойливо демонстрируют. Я и в Москве перестала замечать нищих. Возможно, это такая же мафия. Я видела, как

те калеки, которых я часто встречала в метро, собрались на «Павелецкой» и, видимо, делили доходы. Было понятно, что они организованы. На человеческих чувствах кто-то очень неплохо зарабатывает. Надо понимать, что чувство жалости – чувство эгоистическое: подающий ублажает чувство собственного достоинства, поднимается в собственных глазах.

**А.С. Колесников:** В России такой мафии в чистом виде, может быть, и нет. Бывает, что люди просто случайно попали на улицу. Бомжи просто вынуждены объединяться, чтобы выжить. Конечно, есть профессиональные нищие, которые зарабатывают лучше, чем те, кто им подаёт. Но есть и те, кто просто не может добыть себе кусок хлеба.

**В.Г. Лысенко:** Есть такая удивительная женщина в Москве – её называют доктор Лиза. Я познакомилась с ней случайно. Её муж живёт в Америке, а она помогает бомжам в Москве. По образованию она врач. Она ездит по Москве на машине со своими помощниками. Они подбирают несчастных, моют их, лечат, кормят, дают чистую одежду и отпускают обратно на улицу. А на следующий день те снова впадают в прежнее состояние.

**А.С. Колесников:** Когда Гитлер пришёл к власти, он решил уничтожить всех умалишённых и попрошаек. Но через год их количество оказалось прежним. Это постоянная характеристика здоровья нации, и с этим трудно что-либо поделать. Но мы-то говорим о социальной проблеме. Я столкнулся с этим ещё в 1975-м году, когда ещё не было домофонов, и к двери подходить не боялись. Однажды утром, когда я собирался на работу, позвонили в дверь. Я открываю дверь: стоит грязный мужичонка и просит кусочек хлеба. Я дал ему бутербродов и чаю. Потом стал расспрашивать его. Он объясняет: так получилось, я пил, а сейчас бросил, но вернуться уже не могу. Я дал ему одежду, а он попросил денег на баню. Я дал ему денег и велел прийти вечером и рассказать, что он сделал. Вечером он пришёл и рассказал, что встретился с женой и детьми. «Но остаться я там не могу». Это личный выбор. Но это единичный случай. Я часто вспоминаю Колина Уилсона, который в 1957-м г. выпустил книгу, рассказывающую о том, как становятся аутсайдерами. Он говорит, что аутсайдерами становятся те, кто протестует против общества. Эти люди хотят жить в одиночку. Когда в Осаке проходила Олимпиада, на всю Осаку был один бомж, которого кормили в ресторанах, чтобы он не околачивался у дверей и не портил общую картину благополучия. Правительство предложило ему квартиру и пенсион, чтобы он не позорил город. А он отвечал: «Я не знаю, как так можно жить». Он чувствует себя человеком только на улице.

**А.В. Дьяков:** Давайте вернёмся к нашей теме. Превратились ли тибетцы в такого коллективного бомжа? И не взял ли этот бомж за горло весь остальной буддизм?

**В.Г. Лысенко:** Нет. Хотя нищих вокруг них очень много.

Я рассказывала о передаче учения далай-ламой. Маленький городок, в котором жило около пяти тысяч человек, при визите далай-ламы принял двадцать тысяч паломников. Всё вокруг было посыпано дустом. Но тибетцы держатся особняком, ни с кем не смешиваясь.

Когда в Индии кто-то смотрит фильм, в котором, как ему кажется, задеваются его религиозные чувства, он начинает жаловаться, и фильм запрещается. Эти религиозные чувства, по правде говоря, всех уже задушили. Чувство – это вещь приватная, она не должна превращаться в знамя. Далай-лама проводил учение. Он читал два текста, а его слушала толпа, в которой едва ли 10 % понимали, о чём идёт речь. Все остальные были обуреваемы религиозными чувствами, для них это был даршан – лицезрение своего Учителя, и они превратили это мероприятие в религиозное бдение, которое исключало какое-либо общение и взаимодействие. Этот религиозный аспект буддизма показался мне ещё более примитивным, чем в христианстве, потому что буддист может быть абсолютно неграмотным и просто вращать молитвенный барабан. Даже мантру ему знать не обязательно. Но нищенством тибетцы в Индии не занимаются: эта ниша уже занята, и никто им не позволит конкурировать с местными нищими. На личностном уровне у индийцев, как мне показалось, нет особого сострадания к тибетцам. Они считают, что тибетцы – это паразиты, получающие помощь от индийского государства. Некоторые считают, что из-за них Индия портит отношения с Китаем, которые для ее могли быть весьма выгодными.

**Е.Н. Анисеева:** Я двадцать лет назад посещала центр тибетских беженцев в Дарджилинге. Эти люди произвели на меня тяжёлое впечатление своей бедностью и бесправием.

**В.Г. Лысенко:** Я не была в Дарджилинге. А вот в Сарнатхе тибетцы живут очень даже неплохо. Там крупный институт. Мой индийский пандит жаловался, что они набирают своих преподавателей, пусть даже малоквалифицированных, чтобы те преподавали традиционные индийские науки – шастры. А хорошо подготовленных местных пандитов часто не приглашают или приглашают на невыгодных условиях. Рабочие места только для своих. Это тоже не добавляет им популярности среди индийцев.

**Е.Н. Анисеева:** Можно даже сказать, что среди тибетцев в Индии образовался свой средний класс.

**В.Г. Лысенко:** Да, пожалуй. А Дхарамсала – более благополучное и сытое место, чем чисто индийские поселения.

Вернёмся к теме нищенства. Меня больше всего поразили прокажённые. В Индии проказа считается кармической болезнью, не подлежащей лечению. Там вообще все болезни делятся на те, что можно лечить, и на те, которые неизлечимы, поскольку имеют кармическое происхождение. Мать Тереза была первым человеком, попытавшимся улучшить положение прокажённых в Индии. Она принимала и неизлечимых, создавая для них человеческие условия существования. В христианстве личное деяние всегда ставится выше деяний общего характера, тогда как в некоторых буддийских текстах говорится, что человек, накормивший одного нищего, не может сравниться с бодхисатвой, который спасает многих. Как же бодхисаттва спасает? Он помышляет о благе всего человечества, и тем не менее, он ставится выше того, кто накормил одного голодного человека. Монахи тхеравады заботились только о собственном спасении – медитировали, продвигались по разным уровням сознания и т.п. Монахи махаянского направления делают практически всё то же самое, но при этом медитируют не с целью собственного спасения, но с целью помочь спасению других.



Они тоже не делают ничего конкретного, только медитируют. И эта мысль о благе других даёт им повод обвинять сторонников тхеравады в эгоизме. Мне пришла в голову злая мысль: они ведь тоже эгоисты: ведь они работают только над собой, даже если при этом думают о благе других. Но Далай-лама говорит, что медитация может спасти мир. Это удивительный человек, я почувствовала на себе его харизму и поняла: ведь это и есть послание тибетского буддизма миру – спасти мир можно, только изменив себя. Буддисты рассуждают так: если мы кого-то накормим, мир от этого не изменится. Но, если мы научим другого медитировать, мы дадим ему в руки орудие изменения самого себя. И это куда важнее, чем конкретная помощь нищему. Медитация – действительно очень сильная вещь. Там, где люди собираются для медитации, всегда что-то происходит. Там что-то меняется, возникает совершенно другая атмосфера. В таких местах не бывает ни стихийных бедствий, ни насилия. Меняются космические вибрации, это ведь вещь реальная. И, если так рассуждать, это действительно путь к спасению мира.

**А.В. Дьяков:** Звучит несколько странно: вместо тарелки супа бомжу предлагают урок медитации или мантру.

**В.Г. Лысенко:** Бомжам буддисты ничего не предлагают. Они спасают тех, кто сам хочет себя спасти. Пример из другой области. Во Франции проводили такой эксперимент: группе бомжей дали деньги, чтобы они смогли снять квартиру, устроиться на работу и т.п. Такой возможностью воспользовались только 20 %, остальные всё пропили и вернулись на улицу. Процент людей, которые предпочитают не брать на себя никакой ответственности, а просто паразитировать, примерно постоянный.

**А.В. Дьяков:** Мне кажется, мы подошли к противоречию социально-экономического порядка. Вспомним знаменитый спор между кейнсианством и неолиберализмом. Кейнсианцы говорят: прежде, чем помогать человеку, давайте выясним, почему он бомжует – он хороший бедный или плохой бедный? А неолибералы возражают: нет, давайте всех накормим и будем содержать их на всякий случай как резерв рабочей силы; когда нам понадобятся рабочие руки, мы их привлечём.

**В.Г. Лысенко:** Но они не пойдут работать!

**А.В. Дьяков:** Может быть, нет, а может быть, и да.

**В.Г. Лысенко:** Не пойдут. В Индии нищие ходят по монастырям, где их кормят. А рядом с монастырями жуткая грязь. Я как-то говорила с одним брахманом из такого монастыря и спросила его, почему никто не попросит нищих хотя бы собрать мусор возле храма. Он даже растерялся от неожиданности. Никому и в голову не придет занять работой нищих. В индийском разделении труда их дело просить. И таких примеров очень много.

**А.В. Дьяков:** Давайте поставим более общий вопрос: может ли буддизм решать социально-экономические проблемы? Способен ли он выйти за пределы чисто религиозного уровня?

**В.Г. Лысенко:** Думаю, да. Уже существуют основанные на буддизме экономические концепции. И даже концепции политические.

**А.В. Дьяков:** Вроде буддийского социализма в Таиланде...

**В.Г. Лысенко:** Таиланд – особый случай. В традиции Тхеравады всё мужское население проходит обучение в монастыре. Они живут в монастыре несколько лет, а потом идут работать в разные сферы и несут с собой ценности буддизма.

**А.С. Колесников:** Я читал о конфуцианском капитализме, конфуцианском социализме, конфуцианском коммунизме... В Китае конфуцианство и буддизм совмещаются. Думаю, это вполне реально. Буддизм – это не только религия, но и политика.

**Е.Н. Аникеева:** Буддизм – это культуuroобразующая конфессия, несущая определённые духовные ценности. Поэтому буддизм не чуждается социально-экономических сфер жизни.

**А.В. Дьяков:** В связи с этим нельзя не затронуть вопрос о культе личности Далай-ламы XIV.

**Е.Н. Аникеева:** В буддизме нет концепции личности, так что и о культе личности говорить не приходится. Можно говорить о культе человека. Это объект почитания. Когда человек становится объектом почитания, как, например, Тара, – это почитание религиозное. На мой взгляд, это сходно с культом гения императора в Риме.

**А.В. Дьяков:** Но в Риме почитался гений, а не сам император.

**Е.Н. Аникеева:** В буддизме тоже почитается не сущность далай-ламы, а образ.

**А.В. Дьяков:** Конечно, это аватара Авалокитешвары, и тем не менее, его культ принимает вполне политическую окраску. Кстати, говоря о буддизме, мы постоянно говорим о махаяне, не упоминая хинаяну. Уж не потому ли, что махаяна больше похожа на западные религии? Впрочем, давайте оставим этот вопрос на следующий раз. Надеюсь, он наступит.