

## БОДХИЧИТТА: ИНТЕРПРЕТАЦИЯ

Владимир Коробов

Центр буддийских исследований

*Straipsnyje dėmesys sutelkiamas į vieną iš kertinių mahāyānos budizmo terminų – bodhicitta, kuris interpretuojamas remiantis Tibeto šaltiniais. Analizuojama šio termino semantinio lauko sąveika su kitais budizmo konceptais (prajñā, śūnyatā).*

*Bodhicittos terminas nagrinėjamas šiulaikinės fenomenologijos ir analitinės filosofijos formuojamos intencionalumo sampratos požiūriu. Be to, pasitelkiami tam tikri topologiniai modeliai – siekiant paaiškinti praktinę bodhicittos darbo su sąmonės būsenomis termino reikšmę budistinėms praktikoms.*

Сам термин *бодхичитта* (тиб. *byang 'chub sems pa*, санскр. *bodhicitta*) состоит из двух корней – *bodhi* (*byang 'chub*) – „просветление“ и *citta* (*sems pa*) – „сознание“. Довольно часто используется также термин *byang 'chub sems bskyed* или в сокращенном виде *sems bskyed* (санскр. *bodhicittopada*). *Bskyed* – глагольная форма, которая в различных контекстах может означать „порождение“, „появление“, „рождение“.

Кроме того, следует отметить, что в абхидхармистской классификации элементов *sems pa* относится к разряду *saṃskāra* (*'du byed kyi phung po*) входит в группу из „41 психического фактора“ (*sems las byung pa*) и относится к разряду факторов постоянно сопутствующих всякому психическому акту (*kun 'gro lnga*). В абхидхармистском контексте термин *sems pa* переводят обычно как „намерение“, „интенция“<sup>1</sup>. В терминологическом словаре, составленном переводчиком Каба Палтсегом, термин „*sems pa*“ объясняется следующим образом: „Намерение – это ментальный фактор, который притягивает ум к благим, неблагим или нейтральным [объектам, которые соответственно способствуют возникновению благих, неблагих или нейтральных состояний] сознания. Оно [намерение] действует подобно магниту, заставляющему стальную иглу менять свое положение“<sup>2</sup>.

Как отмечает М. Кожевникова: „...можно сразу отметить парадоксальность задачи перевода слова, обозначающего в иерархической классификации психики, по крайней

<sup>1</sup> Следует заметить, что в первой главе *Ратнагунасанчаягати* при перечислении групп элементов (*phung po*) вместо обычного абхидхармистского термина *saṃskāra* (*'du byed kyi phung po*) используется именно термин *sems pa* (*citta*). См. Rgs, I, 6.

<sup>2</sup> *A Manual of Key Buddhist terms. Categorization of Buddhist terminology with commentary by Lotsawa Kaba Paltseg, LTWA, 1992, Dharamsala, 9.*

мере, три уровня: вся психика (*sems* как синоним санскр.: *jñāna*, тиб.: *shes*), ее первичный уровень (*sems, citta*) и на вторичном уровне „всесопутствующих факторов“<sup>3</sup>: побуждение (мотивация) – тоже *sems pa (cetanā)*<sup>4</sup>.

Цепак Ригдзин в Тибетско-английском словаре буддийской терминологии переводит термин *byang 'chub kyi sems* как „ум просветления“ („*Mind of Enlightenment*“) и поясняет, что это „альтруистический ум просветления, мотивация бодхисаттвы достичь состояния полного просветления ради того, чтобы освободить всех живых существ от страдания“<sup>5</sup>.

Эдвард Конзе в Словаре терминов праджняпарамитской литературы переводит *citta (sems pa)* как „мысль“ (*thought*), „сердце“ (*heart*), „ум“ (*mind*). А термин *бодхичитта* переводит соответственно как „мысль просветления“ (*thought of enlightenment*)<sup>6</sup>.

Тулку Тондуб в своем комментарии к *rNam mkhyen lam bzang* следующим образом определяет значение термина „*бодхичитта*“: „*Бодхичитта* – это мысль об освобождении всех живых существ от страдания и причин страдания, о сопровождении живых существ к пребыванию в свете и счастье до полного их освобождения, до достижения ими высшей просветленности, до состояния полного пробуждения“<sup>7</sup>. Тулку Тондуб делает упор на особом переживании, чувстве, которым должен быть охвачен человек, практикующий порождение бодхичитты.

Ученик Цонкапы Гьелцаб Дарма Ринчен (XV в.) в работе *Phar phyin nam bshad snying po rgyan* („Драгоценное объяснение сути Праджняпарамиты“) дает следующее определение *бодхичитты*: „Это особенное сознание (*citta, sems*), обладающее сходством с устремлением (*'dup pa*), направленным как к цели к истинному совершенному Просветлению на благо других“<sup>8</sup>. Здесь Гьелцаб Дарма Ринчен ссылается на высказывание другого тибетского ученого Лобсанг Занпо, который поясняет, что „для того, чтобы породить его („особое сознание“, *бодхичитту*), нужно знать способы развития целеустремленности на благо других и мысли, нацеленной на [достижение] Просветления“<sup>9</sup>.

Еще одно определение *бодхичитты*, непосредственно связанное с классификацией различных уровней сознания в соответствии с абхидхармистской традицией, дает Панчен Сонам Дагпа в своем комментарии на Абхисамаяаламкару: „Проявление *бодхичитты* – это совершенное ведение (*nam rig*) первичного уровня сознания (*gzod*

<sup>3</sup> Имеется в виду пять факторов постоянно сопутствующих любому психическому акту (*kuṅ gro lnga*): 1) контакт (*reg pa*), 2) вовлеченность ума (*yid la byed pa*), 3) ощущение (*chor ba*), 4) узнавание, распознавание (*'du shes*) и 5) намерение (*sems pa*).

<sup>4</sup> М. Кожевникова, „К вопросу о переводе термина БОДХИЧИТТА“, *Буддизм России*, № 27, 1997, 45.

<sup>5</sup> Tsepak Rigzin, *Tibetan-English Dictionary of Buddhist Terminology*, LTWA, 1986.

<sup>6</sup> Edward Conze, *Materials for a Dictionary of the Prajñāpāramitā Literature*, Suzuki Research Foundation, Tokyo, 1967. Заметим, что в своем полном грамматическом варианте тибетский термин *byang 'chub kyi sems* выражает связь между *bodhi* и *citta* через притяжательный падеж (частица *kyi*), т. е. „мысль, помысел, намерение“, принадлежащее просветлению.

<sup>7</sup> *Preliminary practice of the Innermost Essence*. Klong chen snying thig ngon 'gro by 'jigs med gling pa, LTWA, 1982, 49.

<sup>8</sup> *Rgyal tshab dar ma rin chen*. *Phar phyin nam bshad snying po rgyan*. Waa na mtho slob dge ldan spyi las khang nas, 1989, 89.

<sup>9</sup> Там же.

uid), которое является входной дверью на путь Великой колесницы и совпадает с сопровождающим его желанием, представленным (*dmigs*) как достижение полного Просветления для блага других<sup>10</sup>.

В данном случае порождение (проявление) *бодхичитты* определяется через два других термина: *rig pa (vidya)* – ведение, причем особое совершенное, полное и *uid (manas, citta)* – ум, ментальные способности<sup>11</sup>. Использование этого термина в контексте абхидхармы прослеживается прежде всего в связи с *tanovijñāna* – ментальным сознанием. Как замечает В. И. Рудой „Ментальное сознание (*tanovijñāna*) и разум (*manas*) имеют в качестве своей сферы функционирования совокупные данные органов чувств (*viśaja*) как объект ментального опыта. Процесс смыслообразования передается в тексте автокомментария посредством логико-семантической переменной *grahana* („схватывание“). „Схватывание“ здесь есть постижение целостного смысла, и именно поэтому переменная *grahana* может интерпретироваться как смыслообразование“<sup>12</sup>.

В соответствии с абхидхармистской традицией сознание первичного уровня суть „сознавание только самотождественности объекта, в то время как „производные сознания“ – это осознание, которое на базе рассмотрения объекта подходит к нему с точки зрения других качеств, таких как функция и т. д.“<sup>13</sup>. И опять-таки, как об этом говорится в Мадхьянтавибхаге (I, 8): „Видение предмета относится к сознанию. Видение его особых характеристик относится к производным сознания“<sup>14</sup>.

Таким образом, порождение *бодхичитты* имеет непосредственное отношение к сознанию первичного уровня, на котором объект задан в своей самотождественности. Кроме того, все приведенные выше тексты свидетельствуют о том, что *бодхичитта* является направленным, интенциональным состоянием, которое не присуще, не является свойственным обычному сознанию, но которое следует сформировать.

<sup>10</sup> Pan chen gyi yig cha'i rjes 'jug legs bshad blo gsal dga' sdon. (Rigs las sgro brgya 'byed pa'i 'phul gyi lde mig gsum nga), 1985, 202.

<sup>11</sup> В традиции *Blo rig* существует классификация четырех видов непосредственного познания. Одним из видов такого познания является „непосредственное восприятие умом“ (*uid kyi mngon sum*), которое в свою очередь подразделяется на две разновидности: 1) „как завершающее звено чувственного восприятия, включая концептуальную часть – имя“ и 2) ясновидение особая пронизательность (*mngon shes*). См. *Mind in Tibetan Buddhism*, Oral Commentary on Ge-shay Jam-bel-sam-pal's "Presentation of Awareness and Knowledge Composite of All the Important Points Opener of the Eye of New Intelligence" by Lati Rinbochay, tr., edit. By Elizabeth Napper, Gabriel, Snow Lion, Valois, N. Y., 1980.

<sup>12</sup> Васубандху, *Энциклопедия Абхидхармы или Абхидхармакоша*, Раздел I. Дхатунирдеша или Учение о классах элементов. Раздел II. Индриянирдеша или учение о факторах доминирования в психике, Москва, 1998, 168. Кроме того, следует отметить, что „схватить“ можно лишь то, на что направлены определенные акты сознания. „Схватывание“ необходимым образом включает в себя элемент направленности и, таким образом, процесс смыслообразования по сути своей является процессом интенциональным.

<sup>13</sup> J. Hopkins, *Meditation on Emptiness*, Wisdom Publications, L., 1983, 236. Здесь говорится о разнице, которая существует между категорией *uid (manas)* и категорией *uid la byed ba (manasikāra)*, которая входит в состав факторов *kun 'gro*, сопровождающих всякий акт сознания вообще. В этом контексте термин *uid la byed ba (manasikāra)* означает вовлеченность ума в рассмотрение качеств определенного предмета. Здесь уже скорее ум схвачен предметом, нежели предмет умом.

<sup>14</sup> *Mind in Buddhist Psychology*, A translation of Ye-shes Rgyal-myshan's „The Necklace of Clear Understanding“ by Herbert V. Guenther, Dharma Publishing, 1975, 9.

Прежде всего о самоидентичности. В соответствии с абхидхармистскими представлениями, самоидентичность есть нечто сконструированное благодаря и прежде всего действию группы формирующих факторов (*samskarā skandha*), которые обеспечивают „длительность“ и относительную неизменность предмета (потока элементов)<sup>15</sup> в процессе его видения („схватывания“), поскольку в противном случае никакого „схватывания“ произойти не могло бы. Понятно, что речь здесь идет о причинно-обусловленных (*samskrta*) элементах. А поскольку эти элементы лишены собственной сущности (*svabhāva, ngo bo nyid*) вне их связи с другими элементами, то это позволяет Асанге, а потом и Цонкапе говорить о двух видах пустоты: 1) о пустоте внешних предметов (*phyi rol don gyis stong pa, bahyarthaśūnya*) и о 2) пустоте приписываемых значений или о пустоте означающего (*kun b <r> tags kyis stong pa, pankalpitaśūnya*)<sup>16</sup>. Первый вид пустоты называют также *bzung 'dzin rdzas tha dad kyis stong pa (grahyagrāhaka dravyabhedaśūnya)*, т. е. „пустота воспринимаемого („схватываемого“) объекта и воспринимающего („схватывающего“) субъекта, существующих как различные субстанциональные сущности (*rdzas tha dad*)“.

Первая „пустота“ объясняется в том смысле, что форма „схватываемого“ предмета представляется отличной, как бы „отрезанной“ (*rgyang chad du snang ba*) от самого „схватывающего“ сознания (в данном случае от зрительного сознания), что „схватывающее“ сознание и то, что оно „схватывает“ суть различные сущности. Но это не так. Существует сознание и существует то, что оно схватывает, но и первое и второе лишено определенного качества, а именно: качества отличаться друг от друга. Это одна и та же пустота.

Вторая „пустота“ объясняется в том смысле, что предмет не является каким бы то ни было основанием для референции ни в языке (как имя – *rang zhes rjod pa'i sgras jug pa'i jug gzhir rang gi mtshan nyid kyis ma grub pa*) ни в сознании (как мысль, концепт – *rang 'dzin rtog pa'i zhen gzhir rang gi mtshan nyid kyis ma grub pa*). Предмет со всеми своими характеристиками не существует сам по себе, и само его существование не является референтной основой для приписывания ему (означения) разнообразных характеристик и качеств<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> При этом следует иметь в виду, что то, что видится, тот, кто видит и само видение относятся к одному и тому же потоку элементов.

<sup>16</sup> Эти два вида пустоты непосредственно связаны с абхидхармистскими представлениями о сознании и о производных сознания. Асанга упоминает только первый вид пустоты, тогда как Цонкапа в *Legs bshad snying po* пишет именно об этих двух видах пустоты (см. R. Thurman, *Tsong Khapa's Speech of Gold in the Essence of True Eloquence*, Princeton: Princeton University Press, 1984, 243, etc.).

<sup>17</sup> Как это объясняет ученик Цонкапы Кэлуб в *sTong thun chen mo*: „Поскольку существование [предмета] устанавливается посредством имени (*ming*) и знака (*rda*), которые не существуют сами по себе, постольку все, что приписывается [предмету], лишено своей собственной природы (*ngo bo nyid med*). Поскольку [предметы] возникают в зависимости от других причин и условий, а не по причине своей собственной природы или „я“, постольку всё зависимое является лишенным своей собственной природы в причинном отношении. Поскольку существует безусловное, в котором отсутствуют два вида „я“ [отсутствие „я“ у субъекта и отсутствие „я“ во всех феноменах], постольку реальность безусловно лишена своей собственной природы“. *sTong thun chen mo of mKhas grub dGe legs dpal bzang/Jose Ignacio Cabezon*, Reprint, 1993, 41.

Понятно, что на таком фоне самотождественность предмета и соответствующий этой самотождественности уровень сознания может быть представлен только в качестве условности, за которой нет ничего, или, иными словами, который есть только пустота. Однако, если данную диспозицию рассматривать с точки зрения интенциональности, то выглядит она довольно бессмысленно. Действительно, о какой интенциональности может идти речь, если нет ни предмета, на который направлено внимание, ни субъекта, направляющего внимание, ни самого внимания. Иными словами, не совсем понятно, как пустота может быть направлена к пустоте? Чего пустота может „желать“ от пустоты?

В этой связи необходимо отметить, что традиционно *бодхичитту* подразделяют на два основных типа: 1) безусловная *бодхичитта* (*don dam byang chub kyi sems*) и 2) относительная *бодхичитта* (*kun dzob byang chub kyi sems*). Вторая разновидность *бодхичитты* в свою очередь подразделяется на *smon pa sems* – состояние, в котором человек испытывает желание породить у себя *бодхичитту* и *'jug pa sems* – состояние, в котором адепт уже активно работает со своими психическими состояниями<sup>18</sup>.

Если с „относительной“ бодхичиттой все более или менее ясно – во всяком случае существует специальная практика<sup>19</sup> для порождения этого типа *бодхичитты*, – то в случае с безусловной *бодхичиттой* совершенно непонятно, каким образом интенциональность (а *бодхичитта*, как мы уже показали это ранее, является именно интенциональным состоянием) может соотноситься с пустотой. Каким образом пустота может выступать в качестве интенционального предмета, по отношению к которому реализуется направленность сознания? Для того, чтобы ответить на этот вопрос, нам следует более подробно рассмотреть саму природу интенционального предмета.

Вспомним здесь слова Brentano: „Каждый психический феномен характеризуется посредством того, что схоласты средневековья называли интенциональным (а также, пожалуй, ментальным) существованием в нем некоторого предмета [*intentionale (auch wohl mentale) Inexistenz eines Gegenstandes*], и что мы, хотя и не вполне избегая двусмысленности выражений, назвали бы отношением к содержанию, направленностью на объект (под которым не следует понимать некоторую реальность), или имманентной предметностью. Каждый [психический феномен] содержит в себе объект, хотя и не каждый одинаковым образом. В представлении нечто представляется, в суждении нечто признается или отвергается, в любви – любитя, в ненависти – ненавидится, в желании – желается и т. д.“<sup>20</sup>. Что же представляется в представлении, признается или отвергается в суждении, любитя в любви и ненавидится в ненависти? Т. е. здесь речь

<sup>18</sup> Тулку Тондуб объясняет разницу между *smon pa sems bskyed* и *'jug pa sems bskyed* следующим образом: „бодхичитта желания (*smon pa*) подобна желанию отправиться куда-нибудь, а действительная бодхичитта (*'jug pa*) подобна самому путешествию“. Preliminary practice of the Innermost Essence. *kLong chen snying thig ngon 'gro by 'Jigs med gling pa*, LTWA, 1982, 49.

<sup>19</sup> Т. н. практика „четырёх безмерных“ (*tshad med bzhi*): 1) „безмерная любовь“ (*byams ba tshad med*); 2) „безмерное сострадание“ (*snying rje tshad med*); 3) „безмерная радость“ (*dga' ba tshad med*); 4) „безмерно равностное отношение“ (*btang snyoms tshad med*). В определенном смысле здесь идет речь о культивации вполне определенных этических качеств.

<sup>20</sup> F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Bd. I, Leipzig, 1924, 124–125.

идет не столько о природе интенционального предмета („имманентного объекта“ по Гуссерлю), сколько о том, почему вообще имеет место направленность различных психических актов на некие предметы, вне зависимости, являются ли эти предметы „внутренними“ („имманентными“) предметами или же „внешними“ („трансцендентными“) предметами<sup>21</sup>. Сфера интенциональных предметов (в данном случае неважно, просто ли это предметы или же предметы, как они даны в акте порождающего созерцания) по определению не является безразличной для сознания, а сознание, в свою очередь, по определению всегда „заинтересовано“ сферой интенциональных предметов. Та настойчивость и напряженность, с которой сознание пытается „прорваться“ (Сартр) к тому, что как будто бы не является им самим<sup>22</sup>, заставляет нас предположить наличие в интенциональных отношениях универсального основания, обеспечивающего, с одной стороны, постоянный „интерес“ сознания („приток“ сознания) к своим предметам, а, с другой, – постоянную готовность предметов быть „данными“ (отданными) сознанию. Интенциональные отношения подразумевают различие, как первичный опыт, на котором основано понимание любого предмета, ситуации, любого состояния<sup>23</sup>. Более того, способность различать постоянно поддерживается напряжением (выбор, способность вычленишь, извлечь из индифферентного фона данный, конкретный и неслучайный по определению предмет), которое суть интенциональные отношения, действительность устремленности. Что же именно создает это напряжение?

Жан Бодрийяр пишет: „Есть масса причин, чтобы стремиться открыть то, что ведет в никуда. Есть масса причин, чтобы ни на миг не забывать того, что абсолютно ничего не означает. Все произвольное наделено также характером тотальной необходимости. Предопределение знака-пустышки, процессия пустоты, умопомрачение лишнего смысла обязательства, страсть необходимости“. <...> „За этой дверью пустота“. Случись вам заметить где-нибудь табличку с подобной надписью – смогли бы вы противиться искушению открыть эту дверь?“<sup>24</sup>

<sup>21</sup> Если по Brentano интенциональность – это направленность на содержание сознания, в котором предмет представляется, т. е. в конечном счете на представление, то по Гуссерлю интенциональность – это направленность на предмет, а не на содержание сознания. Таким образом, у Brentano направленность на предмет как бы содержит в себе предмет как часть, тогда как у Гуссерля направленность рассматривается как чистая, беспримесная направленность, которая не может быть отождествлена с внутренним или внешним предметом, материальным или идеальным предметом, вымышленным или действительным предметом.

<sup>22</sup> Та же ситуация и в языке: предметность лингвистического невозможно проблематизировать, не прибегая к помощи лингвистических средств, более того, сам статус предметности-объекта оно получает, только попадая в языковой фокус, приобретая очертания той языковой сетки, которую на него набросят. Как безумие приходится рассматривать из перспективы разума, преступление – с позиций дозволенного, повседневное – сквозь теоретический дискурс, так и лингвистическое обнаруживает себя только на экране языка.

<sup>23</sup> Ср. у E. Боринга: „Различение (*discrimination*) это физическая функция организма. Это критерий ума, сознания, знания. Животные, дети и взрослые, демонстрирующие безответственное поведение (*irresponsible adults*), признаются обладающими сознанием только в той степени, в какой они различают, т. е. в той степени, в какой они реагируют дифференцированно (разделяющим образом) на дифференцированную ситуацию“. E. I. Boring, „A psychological function is a relation of successive differentiation in organism“, *Psych. Review*, vol. 44, 1937, 450.

<sup>24</sup> Жан Бодрийяр, *Соблазн. Ad marginem*, Москва, 2000, 140.

То, что притягивает и создает постоянное напряжение, в котором реализует себя способность различать, суть Пустота. Пустота любит в любви, ненавидится в ненависти, желается в желании. Пустота – это то, что соблазняет; это безвременный источник соблазна, лежащий в основании всякого познания вообще. Можно было бы сказать, что мы познаем и способны повторять акты познания лишь постольку, поскольку поддаемся соблазну пустоты. Соблазниться – значит обмануться. Но только благодаря этому обману в мире еще остается тайна, вызов и антагонизм<sup>25</sup>. Не хотим же мы в конце концов, чтобы все в один прекрасный момент стало для нас ясно и понятно. Здесь мы играем сами с собой, и это, по-видимому, единственный способ удержать индивидуальные смыслы, без которых в конечном счете не существует различия между человеческим и не-человеческим.

Однако не следует понимать это так, как если бы пустота чем-то отличалась от вещей и от бытия вообще. Как писал Праджнякармати в комментарии на Бодхичарьяаватару Шантидевы: „...*śūnyatā* не является чем-то отличным от бытия, поскольку само бытие той же природы [что и *śūnyatā*]; с другой стороны, если бы природа *śūnyatā* отличалась бы чем-то от природы бытия, то не было бы возможности говорить о том, что дхармы лишены своей собственной сущности“<sup>26</sup>. Вещи пусты не потому, что в них каким-то образом „содержится“ пустота, не потому, что пустота является трансцендентной „подкладкой“ всех вещей, а потому что они изменяются и познаются только в режиме взаимодействия синтагматических и парадигматических планов, являясь точками пересечения этих феноменальных разверток. Вещь, которую нельзя сравнить ни с одной из существующих вещей, нами никак не выделялась бы в качестве наличного; попросту говоря, она для нас просто не существовала бы. С

<sup>25</sup> См. у Бодрийяра: „Но соблазн никогда не вписывается в природный или энергетический строй – он всегда относится к строю искусственности, строю знака и ритуала. Вот почему все крупнейшие системы производства и толкования неизменно исключали его из своего концептуального поля – к счастью для соблазна, поскольку именно извне, из этой глубокой заброшенности он продолжает их преследовать, угрожая низвергнуть. Соблазн всегда подстерегает случай разрушить божественный строй, пусть даже и трансформированный в строй производства и желания. Для всех ортодоксий соблазн продолжает быть пагубным ухищрением, черной магией соращения и порчи всех истин, закланием и экзальтацией знаков в злокозненном их употреблении. Всякому дискурсу угрожает эта внезапная обратимость или поглощение в собственных знаках, не оставляющее и следа смысла. Вот почему все дисциплины, в качестве аксиомы полагающие связность и целесообразность своих дискурсов, могут лишь гнать и заклинать соблазн. Вот где сходятся соблазн и женственность, вот где они всегда смешивались. Потому что любую мужественность всегда преследовала эта угроза внезапной обратимости в женственное. Соблазн и женственность неизбежны – ведь это оборотная сторона пола, смысла, власти“. Жан Бодрийяр, *Соблазн. Ad marginem*, Москва, 2000, 26–27. В этой связи особое внимание обращает на себя обращает на себя дихотомия мужского и женского в буддийских тантрах. Одного лишь метода (*upāya*, мужские божества) недостаточно. Необходима еще и действительная устремленность, мудрость (*prajñā*, женские божества). На наш взгляд, тема соблазна является одной из основных тем буддийских тантр в целом.

<sup>26</sup> Śāntideva, *Bodhicaryāvatāra with Prajñākaramati Bodhicaryāvatāra-pañjikā*, ed. by Louis de la Vallée-Poussin, BI, vol. 983, New Series, 1901, 9. 34, 416. Об этом же неоднократно пишут Нагарджуна и Чандракирти. См. Nāgārjuna, *Mūlamadhyamaka-kārikā (Mādhyamika-sūtra) with Candrakīrti's Mūlamadhyamaka-kārikā-vṛtti*, ed. by Louis de la Vallée-Poussin, Bibliotheca Buddhica, vol. IV, St. Petersburg, 1913, 16.10, 22.16, 29.9 и др.

другой стороны, существование вещи есть ее участие в „учреждающих“ (*stiftenden Akten* у Гуссерля) актах, в которых задаются индивидуальные точки, границы, „вехи“ в континуальности сознания, благодаря чему складывается его структурная фигуративность<sup>27</sup>. При этом фигуры сознания выполняют роль, во-первых, „ориентиров“, к которым всегда можно вернуться, чем, собственно говоря, и обеспечивается возможность повторения опыта (узнавания вообще), и, во-вторых, они являются своеобразными фильтрами, экранирующими и блокирующими любые нелегитимные для данной структуры сингулярные выплески и/или конвертирующими их на основе всегда уже действующей, заданной трансиндивидуальной деформации.

Таким образом, мы всегда имеем дело с всегда уже деформированным пространством присутствия; деформированным постольку, поскольку у нас всегда есть намерения в отношении наличных феноменов. Но если самую эту деформированность и вслед за ней все многообразие вещей в присутствии еще можно объяснить интенциональной событийностью актов сознания, то чем же, спрашивается, объясняется само бытие интенциональности? Какова его природа, или, как об этом спрашивает Хайдеггер: „каков вид бытия сущего, в котором конституируется „мир“?“<sup>28</sup>

Парадоксальным образом получается так, что соблазниться можно только пустотой, которая как и всякая отличная от сознания „вещь“ предполагает прорыв к себе, но в отличие от всех других вещей, она не открывается в этом прорыве, и именно поэтому пустота – единственное, что может соблазнить. И если интенциональность – это „необходимость для сознания существовать как сознание о какой-либо отличной от него самой вещи“<sup>29</sup>, то именно в случае с пустотой сознание начинает существовать как бы в модусе чистого движения, энергии как таковой.

## BODHICITTA: AN INTERPRETATION

Vladimir Korobov

### Summary

One of the principal objectives of the present work is to draw attention to a very extensive and important for understanding of Buddhist philosophy and practice Mahāyāna term – Bodhicitta. The interaction of its semantic field with the semantic fields of other principal Buddhist concepts (*prajñā, śūnyatā*) is examined in sufficient detail.

The term Bodhicitta is discussed in the context of modern conception of intentionality as it is given in phenomenology and contemporary analytic philosophy. Moreover, the author makes an attempt to describe a practical meaning of the term Bodhicitta as an agent in the work with different states of mind using topological models.

<sup>27</sup> Как пишет Гуссерль; „... не будь у нас возможности такого рода, мы не располагали бы никаким устойчивым и неизменным бытием, никаким реальным и идеальным миром. И тот и другой существуют для нас в силу очевидности или в силу предполагаемой возможности ее достижения, а также возможности воспроизведения [повторения] уже обретенной очевидности“. Э. Гуссерль, *Картезианские размышления*, Санкт-Петербург: Наука, 1998, 138.

<sup>28</sup> Цит. по В. И. Молчанов, *Время и сознание. Критика феноменологической философии*: Моногр., Москва, 1998, 125.

<sup>29</sup> J.-P. Sartre, *Situations I*, Paris, 1947, 35.