

КОЧЕВНИКИ ВО ВРЕМЕНИ: БУДДИЙСКАЯ НОМАДОЛОГИЯ

Статья посвящена проблеме интерпретации делезовской номадологии в контексте буддийской философии. Вводится концепт кочевника во времени, который определяется как перерожденец, перемещающийся в пространстве сознания. Вопрос о кочевнике во времени обсуждается с использованием делезовского концепта синтезов времени, применяемого к анализу эмпирического материала, описывающего лечебную практику калмыцких народных целителей.

Ключевые слова: буддизм, номадология, реинкарнация, тулку, время, сознание, кочевник.

Как известно, одним из важных институтов буддизма является реинкарнация. В тибетском буддизме выделяют два типа реинкарнации – для обычных существ (речь идет обо всех живых существах, а не только людях) и для просветленных существ – бодхисатв. Если говорить о реинкарнации обычных существ, то, как объясняется в буддийских источниках, она осуществляется как неконтролируемый самим воплощающимся существом процесс [1, с. 59–62]. Второй тип реинкарнации – для просветленных существ, которые способны осознанно осуществлять этот процесс. Их называют *тулку* – перерожденцы.

Цель статьи – опираясь на буддийское учение о взаимозависимом происхождении, обосновать идею *о кочевниках во времени*, развивая тем самым *номадологию* Ж. Делеза. Объектом рассмотрения являются феномены, связанные с реинкарнацией, а именно лечебная практика *бё* (*медлчи* – *знающие* люди), использующих свои сиддхи (сверхъестественные способности, такие как ясновидение, яснослышание) для лечения людей, предсказания будущего и т. д.

И феномен эстраординарных способностей, и реинкарнация являются популярными сюжетами в современной культуре. Однако те смыслы, которые они обретают в ней, отличаются от буддийских, что объясняется несоответствием языков описания. Полагаю, что выражение смыслов указанных феноменов в терминах, адекватных европейскому пониманию, позволило бы снять эту проблему. Использование делезовской концепции времени при объяснении феноменов буддийской культуры позволит, с одной стороны, развить его понятие номада, с другой – способствовать адекватному пониманию европейцами феномена реинкарнации.

Но для начала необходимо уточнить понимание пространства и времени в буддизме. Как известно, в буддийской философии нет «времени вообще», оно обретает разные смыслы в разных контекстах. В буддийской космологии время имеет одни значения, в буддийской феноменологии – другие.

В буддийских космологических текстах мы в обилии найдем самые разные термины времени, характеризующие его: «кальпы», «циклы», «эпохи», «время солнеч-

* © Четырова Л.Б., 2012

Четырова Любовь Борисовна (cheturova@gmail.com), кафедра философии гуманитарных факультетов Самарского государственного университета, 443011, Российская Федерация, г. Самара, ул. Акад. Павлова, 1.

ного цикла» и «время лунного цикла» и т. д. В разных контекстах время приобретает разные характеристики — цикличность, относительность, субъективность, номинальность.

В буддийской феноменологии при различении прошлого — настоящего — будущего буддийские авторы опираются на идею развертывания картины бытия в зависимости от степени просветленности ума. И чем ниже уровень осознания, тем ближе ум к точке зрения здравого смысла. Тартанг Тулку раскрывает вопрос о времени, рассматривая три стадии его понимания. На первой стадии осознания время понимается в обычном смысле как характеристика существования. Благодаря такому пониманию времени мы можем «измерять, предсказывать, открывать, контролировать и коммуницировать». На второй стадии время понимается как *манифестирование и преподнесение*. Как он пишет, «это можно назвать «овремениванием», в отличие от пережитка, оставшегося от понятий нашего первого уровня, состоящего в том, что вещи происходят и должны быть чем-то *сделаны* последовательно» [2]. И наконец, на третьей стадии осознания оно понимается как *Большое время*, которое «не делает, не несет и не выражает “вещи” и является неотделимым партнером Большого Пространства» [2].

Что касается пространства, то в буддийской философии оно понимается в двух аспектах — относительном и абсолютном. В относительном значении пространство представляет собой потенциал возможностей и в этом смысле не состоит ни из чего. «Пространство в этом аспекте, — пишет А. Пятигорский, — может быть сферой, областью или местом прошлых и будущих рождений, а также условным “местом” настоящих или прошлых состояний сознания, особенно тех, которые достигаются посредством трансцендентального созерцания или сосредоточения сознания» [3, с. 118].

В абсолютном значении пространство ничем не обусловлено: ни мыслью, ни сознанием, ни наличием, ни отсутствием чего-либо. Такое пустое, несотворенное, необусловленное пространство подобно нирване. В этом аспекте, в отличие от первого относительного, пространство никак не соотносится со временем.

Тулку — сознательно перерождающиеся просветленные существа, перемещаются в пространстве как чистой потенциальности, то есть в пространстве, понимаемом в первом значении. И здесь «когда» буддийского созерцания могут превращаться в «где». Тартанг Тулку применяет к такому пространству термин *Большое Пространство*, которому присущ динамизм. Поскольку пространство и время неразрывно связаны на относительном уровне, взаимопревращаемы, это дает нам право называть тулку кочевниками, поскольку они осознанно перемещаются в пространстве рождений, и кочевниками во времени, так как время является динамическим аспектом пространства.

Перерождения обычных непросветленных существ вряд ли можно назвать кочеванием, так как их перерождения происходят неосознанно. Перемещаться, по словам Тартанга Тулку, могут и продвинутые практикующие буддисты. В этом случае перемещение осуществляется как созерцание [2].

Таким образом, иное понимание пространства и времени в буддизме, рассмотрение их в единстве и взаимозависимости позволяет иначе определить номада-кочевника. Кочевание происходит под воздействием взаимозависимого существования и кармы, и для тулку-номада является *вечным возвращением*.

Номадология Делеза заставила философов, да и не только, распрощаться с прежним, колониальным значением слова «кочевник», а его концепция времени еще больше подорвала классическую парадигму линейного времени. Оригинальность трак-

товки Делезом времени заключается в том, как он устанавливает связь времен, выделяя три совершенно разных синтеза времени — живого настоящего, в которое впресованы прошлое и будущее; чистого прошлого, которое синтезируется благодаря памяти; и пустой формы времени, относящейся к будущему [4, с. 44]. Делез пишет, что настоящее, прошлое, будущее, выступая повторением в этих трех синтезах времени, раскрываются как повторение по-разному: «Настоящее — это повторяющееся прошлое, прошлое — самоповторение, а будущее — это повторяемое... Настоящее и прошлое являются, в свою очередь, только измерениями будущего: прошлое — как условие, настоящее — как агент действия» [5, с. 123]. Будущее является «вечным возвращением», которое касается только нового, не возвращает ни условия, ни агента действия, отрицает их и учреждает автономию произведенного, независимость производства» [5, с. 119].

Попытаемся описать реинкарнацию в делезовских терминах времени, используя понятие пассивного синтеза времени, учреждающего *живое настоящее*, в котором разворачивается время; активного синтеза времени, осуществляемого памятью, учреждающей бытие прошлого и делающей настоящее преходящим. Используя данные термины, рассмотрим феномен *бё*, людей, обладающих сиддхами. В калмыцкой культуре издавна существовали так называемые *знающие* люди — *медлечи*. Институт *медлечи*, *знающих людей*, возник в ходе буддийской аккультурации калмыков, в ходе которой шаманизм был инкорпорирован в буддийскую культуру. *Медлечи* исполняют функции, сходные с шаманскими — лечение, предсказание, устранение препятствий. В прежние времена мужчин-шаманов называли *бё*, а женщин — *удгун*. Сегодня же всех их именуют одним словом — «*бё*». Феномен *бё* удобен для описания реинкарнации как перемещения во времени существ с особыми свойствами.

Способности *бё* обнаруживаются у тех людей, в роду которых были предки с подобными сиддхами¹. В своих видениях *бё* общаются с ними, получая от них помощь в лечении людей. Буддийский священнослужитель, которого я попросила объяснить спонтанно появившееся знание буддийских молитв *знающими*, считает, что в этих людях воплотились те ламы, которые в своих практиках продвинулись достаточно далеко, но не достигли стадии осознанного воплощения. *Бё* являются не просто медиаторами между разными реальностями, как это происходит в случае с шаманами, которые разыскивают там, к примеру, души людей. В шаманизме душа определяется как двойник человека, отдельная самостоятельная единица.

В буддизме нет концепта души как отдельной субстанции, а есть концепт непрерывного потока сознания. Каждое из состояний сознания непосредственно зависит от предшествующих условий и порождает последующие состояния. Поэтому новое рождение — не переселение души, а возникновение последующей жизни, вызванной предыдущими жизнями. Александр Берзин, объясняя суть буддийской реинкарнации, приводит такое сравнение: «Перерождение не похоже на то, как если бы статуэтка, сидящая на конвейерной ленте, двигалась из одной жизни в другую. Скорее оно похоже на фильм, то есть на что-то постоянно меняющееся... Подобным же образом поток сознания представляет собой последовательность вечно сменяющих друг друга моментов осознания возникающих феноменов» [6, с. 127].

¹ Для анализа я беру случай *бё* Л.И. Зургадаевой (1957 г. р.), с. Улан-Хол, Республика Калмыкия. Лечебной практикой занимались ее двоюродный дед, который был буддийским священнослужителем, бабушка, сестра Нина (1954 г. р.). Ее сын Дольган (1991 г. р.), отучившись в буддийском монастыре в Индии, служил в Центральном хуруле в Элисте. В настоящее время он, покинув хурул, практикует на дому.

Согласно буддийскому представлению о человеке, он не обладает самобытием, являясь скоплением пяти скандх (элементов)². Желая подчеркнуть различие буддийского и западноевропейского понимания «я», Кхенпо Цульtrim критикует знаменитый тезис Декарта «я мыслю, следовательно, я существую». По его мнению, «единственная вещь, в которой мы уверены – это переживание мысли», которое можно подразделить на множество видов. Один из видов называется пятью скандхами, что буквально означает пять скоплений (переживаний), возникающих момент за моментом как отдельные безличные события [7]. Ни один из элементов одного существования не переходит в другой, но их новое существование обязано тем причинам, что заложены в прошлом существовании. «Я» есть комплекс сочетаний элементов, и каждый момент его существования определяется числом и характером элементов, составляющих его. Движение скандх не случайно, так как условием каждого нового сочетания является предшествующее существование. То, что мы называем «я» или человеком, есть лишь звено, соединяющее различные состояния. Соединения частиц могут как повторяться, так и различаться, но в любом случае их сочетание зависит от кармы.

Если описать феномен *бё* в терминах Делеза, но с точки зрения буддиста, то этот феномен выражает их способность воспринимать разные состояния сознания как такового, а не какого-то отдельного индивидуального сознания. Существует непрерывный поток сознания, представляющий собой *вечное настоящее*. Тогда и сама *бё*, и ее двоюродный дедушка, приходящий к ней на помощь во время сеансов лечения, и ее бабушка и сестра, и сын – все они имеют отношение к этому *настоящему*. *Живое настоящее*, то есть ее актуальная жизнь и ее практика, учреждается благодаря пассивному (эмпирическому) синтезу времени. В этом случае прошлое и будущее являются не чем иным, как измерениями этого настоящего [5, с. 103].

Тогда как быть с тем, что и дедушка, и бабушка ушли из жизни и более не живут. Первый или пассивный синтез относится к первым двум группам элементов – *рупа и ведана*, то есть к телу и к ощущениям удовольствия, страдания, безразличия. Одни и те же элементы, соединяясь, создают тело с определенными способностями. Каждое мгновение воссоздается тело *бё* Зургадаевой, так же как ранее воссоздавались из тех же скандх тела ее предшественников *бё*. В этом синтезе и разворачивается время. Первый, или пассивный, синтез времени учреждает время и рождает такое настоящее, которое является *проходящим* [5, с. 106]. Этот синтез привычки воспроизводит проходящие настоящие жизни связанных родственными узами людей со способностями *бё*. *Проходящие настоящие* этих людей каждый раз *разыгрывают одну и ту же жизнь*, то есть судьбу. Всегда разыгрывается одна и та же история – лечение людей, но происходит она на разных уровнях. Последовательность *актуальных настоящих* является проявлением способа, которым восстанавливается жизнь, но на ином уровне и в другой степени. Собственно, это и есть действие кармы. На мой взгляд, именно так следует понимать Делеза, когда он говорит, что каждая жизнь, будучи настоящим, которое проходит, может возобновить жизнь на ином уровне. Он связал это с метампсихозом [5, с. 111].

² К ним относятся: во-первых, *рупа*, относящаяся к области чувственно воспринимаемого (материального); во-вторых, *ведана* (ощущение удовольствия, страдания, безразличия); в-третьих, восприятие, которое включает понимание и наименование, а также осознание различий (круглое – квадратное; белое – черное и т. д.); в-четвертых, ментальные конструкции – группа мотивирующих факторов; в-пятых, сознание как таковое (виджняна) [8].

Окончание одной жизни происходит в момент смерти, когда ум (сознание) покидает тело, чтобы, соединившись с другими элементами, дать начало новой истории жизни существа, сохраняющего в памяти отпечатки прошлых жизней.

Здесь нужно уточнить, что понятие кармы в тибетском буддизме не только обозначает влияние прошлой жизни на настоящую, но и обратное влияние *будущего на прошлое*. Говоря о влиянии кармы тибетцев на ход их истории, Далай-лама XIV указал на существование и такого рода зависимости: «Наша карма сейчас и в будущем также влияет на вещи, происходившие в прошлом» [8, с. 205]. Уточняя его слова, Лэрд заключает, что прошлое, настоящее и будущее являются частями одной реальности, которую наши несовершенные чувства не в состоянии уловить [8, с. 205].

Для того чтобы объяснить, как происходят контакты *бё* с предшественниками, обратимся к другому понятию Делеза — «активный синтез времени». Он утверждает, что бытие прошлого учреждается активным синтезом — памятью. Прошлое является не *прошедшим настоящим*, а нацеленным на него элементом прошлого. Прошедшее настоящее не представлено в актуальном, если само актуальное не представлено в этом представлении. Прошедшее и актуальное настоящее не подобны двум последовательным мгновениям на линии времени, но актуальное обязательно содержит дополнительное измерение, благодаря которому оно репрезентирует прошедшее, в котором также репрезентируется [5, с. 107].

Умерший родственник, помогающий *бё*, являясь ему в его актуальном настоящем, приходит не из того прошлого, которое прошло, а того прошлого, которое формируется при отражении актуального настоящего, то есть лечебной практики *бё*. Помощник приходит к *бё* не из прошедшего настоящего, а из той реальности прошлого, которая формируется в его актуальном настоящем. В этом смысле прошлое всегда впереди. Таким образом, *бё* припоминают и вводят в актуальное настоящее то прошлое, которое нацелено на это настоящее.

Подводя некоторые итоги, следует сказать, что интерпретация реинкарнации существ с особыми свойствами (*бё*) с использованием делезовской концепции времени и синтезов времен позволяет развить его понятие номада и определить перерожденцев как кочевников во времени. Вместе с тем такая интерпретация, осуществляемая в контексте буддийского учения о сознании, позволяет более адекватно и глубоко понять делезовскую концепцию вечного возвращения и связанную с этим концепцию времени.

Кроме того, феномен *бё* дает возможность осмыслить новую познавательную ситуацию, когда философия, наука и религия могли бы описать и познать загадочные явления, казалось бы, находящиеся за пределами компетенции науки. Постнеклассическая наука, оперирующая иными образами или моделями реальности, чем классическая, уж вступила в диалог с буддизмом, позиционирующим себя как философию и религию опыта. На очереди диалог постнеклассической философии и философии буддизма.

Библиографический список

1. Ламрим: Освобождение в наших руках // Пабонгка Ринпоче / изд. тиб. текста Триджанг Ринпоче; пер. с тиб., комм. и прил. И.С.Урбановой. Т. I. Кн. 1. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2008.

2. Тартанг Тулку. Время, пространство и знание. Новое видение реальности. М.: Единство, 1994. URL: <http://openpage.ru/tartang/vveden.html> (дата обращения: 09.03.2011).

3. Пятигорский А.М. Введение в изучение буддийской философии (девятнадцать семинаров). М.: Новое литературное обозрение, 2007.
4. Сериков А.Е. Синтезы времени как бытие-для-себя повторения // Конев В.А. Трансцендентальный эмпиризм Ж. Делеза: Семинары по «Различию и повторению». Самара: Изд-во «Самарский университет», 2001.
5. Делез Ж. Различие и повторение. СПб.: Петрополис, 1998.
6. Берзин А. Избранные труды по буддизму и тибетологии: в 24 ч. Ч. III / пер. с англ.; под ред. А. Мускина, А. Нариньяни. М.: Открытый мир, 2008.
7. Кхенпо Цульtrim Гьямцо Ринпоче. Последовательные стадии медитации на пустотность. URL: http://royallib.ru/read/rinpoche_khenpo/posledovatelnie_stadii_meditatsii_na_pustotnost.html#0 (дата обращения: 07.03.2011).
8. Лэрд Т. История Тибета. Беседы с Далай-ламой / пер. с англ. В.Г. Яковлева. М.: АСТ: Астрель, 2009.

*L.B. Chetyrova**

NOMADS IN TIME: BUDDHIST NOMADODOLOGY

This paper is focused on the interpretation of the Deleuze's nomadology in the context of Buddhist philosophy. The concept of the nomad in time is introduced. The nomad in time is defined as degenerator who is moving in the space of consciousness. The question of the nomad in time is discussed by using of Deleuze's concept of time and the synthesis of the times. There is used the empirical data, which describes the traditional practice of Kalmyk healers.

Key words: Buddhism, nomadology, reincarnation, tulku, time, mind, nomad.

* *Chetyrova Lyubov Borisovna* (chetyrova@gmail.com), the Dept. of Philosophy of the Humanitarian Faculties, Samara State University, Samara, 443011, Russian Federation.