

Институт философии РАН
Центр тибетской культуры и информации

Первая международная конференция «Буддизм и феноменология»

7–8 ноября 2016 года
Институт философии РАН, Москва



При финансовой поддержке:

➤ Фонда содействия сохранению культурных и философских традиций тибетского буддизма «СОХРАНИМ ТИБЕТ»



Аркадий Недель

Университет Париж 1, Университет Перадения
(Шри Ланка)

Буддизм и феноменология как сотериологические проекты (Тезисы)

Преподаватель философии университета Париж 1, приглашенный профессор университета Перадения (Шри Ланка), приглашенный преподаватель университета Ка'Фоскари (Италия). Сфера научных интересов: феноменология, индийская философия, философская компаративистика, философия языка. Свои статьи и книги пишет на русском, английском, французском, немецком, итальянском и иврите.

Основная цель буддийской философии и феноменологии – постичь сущность сознания. Сделать это означает найти путь к высшей стадии существования: в буддизме она называется по-разному, *архат*¹, бодхисаттва, *тамхагата* (*tathāgata*), просветленный; в феноменологии – чистое «я», трансцендентальный субъект. Не случайно, что обе доктрины сфокусированы на изучении сознания, так как именно оно, и ничто больше, ведет к освобождению от эмпирического мира. Последний является лишь отправной точкой, мир иллюзорных истин, онтология которого должна быть устранена самим сознанием, когда оно достигает более высоких уровней. Несмотря на концептуальные, инструментальные и другие различия между буддийской философией и феноменологией, обе обладают по крайней мере одним общим философским свойством: для обеих гносеология есть сотериология.

То есть: знание сущности предмета означает быть свободным от него. Такая свобода, по сути обновленная версия знания *что это*, сводит на нет онтологию мира, аристотелевское *τὸ τί ἦν εἶναι* (сущность/чтойность вещи), в буддизме это обозначается понятием *таммва* (*tattva*), и таким образом оставляет сознание как единственного значимого агента процесса познания. Иначе говоря, внешний мир, его существование или несуществование не имеет особого значения не потому, что буддизм, особенно абхидхармистская философия (Асанга, Васубандху) или феноменология являются солипсистскими доктринами в смысле Беркли или Шуберт-Зольдерна, а потому, что знание этого мира *eo ipso* не имеет отношения к поставленным задачам. Именно поэтому буддийская теория сознания, как и феноменологическая, нацелена не на изучение познающего (картезианского) субъекта, чье знание укоренено в онтологии (*ergo sum*), но на такого субъекта, который подвергает сомнению даже собственную субъективность.

«Все благородные, – сообщает Абхидхарма-коша, – непременно считают, что все есть дхармы, не атман!» (1:39). Если попробовать в одном слове указать на отличительную черту буддийской эпистемологии, то можно сказать следующее: буддизм отрицает не столько субъект, находящийся в процессе познания, сколько атмана как фигуру статичного знания. *Буддизм, как и феноменология, являются в первую очередь гносеологическими революциями.*

Подвергнуть субъективность сомнению не означает, однако, уничтожение субъекта, но радикальный пересмотр его природы. Конечной целью субъекта

¹ Архат – это носитель чистого сознания, то есть без примесей и аффектов. Иначе говоря, кто реализовал глубинное, сущностное понимание благородных истин буддийской доктрины.

оказывается не познать мир в его целостности, а проникнуть в свое собственное сознание, схватить последнее как поток сменяющих друг друга мгновенных состояний, ведущих в конечном счете к познанию высшей реальности. Известная идея Гуссерля «к самим вещам» (*zu den Sachen selbst*) оказывается созвучной понятию дхарма: вещи не таковые, каковыми они явлены в нашем эмпирическом мире, рассредоточены в привычном пространстве обыденной жизни. Их сущность можно схватить только феноменологически, и будучи схвачены таким образом, они являют себя, дают себя увидеть такими, каковы они есть. В известном смысле, схватывание сущности вещи и есть сущность вещи.

Будучи схваченными феноменологически, визуализированы в ментальном мире субъекта, вещи, подобно буддийским дхармам, превращаются в гносеологические элементы – моменты, – конституирующие трансцендентальный субъект. Очевидно, что последний не есть расширенная версия эмпирического субъекта, но сущностно и концептуально отличная инстанция знания. Трансцендентальный субъект не познает вещи так, *как* они появляются здесь и сейчас, данных именно таким образом, но превращает вещи в инструменты (моменты) самого процесса познания. Через эти моменты он познает собственное познание. С феноменологической точки зрения, вещи есть только внутренние временные конституты сознания.

Таким образом, если все есть поток (*santāna*) дхарм или моментных конститутов, это подразумевает бесконечное сознание, то есть потенциально бесконечный класс дхармических конститутов, исключающих существование индивидуального «я». На вопрос «что есть дхармы?» можно теперь ответить следующим образом: дхармы – это индивидуальный опыт не просто знания, а *непосредственно-мгновенного* знания. Иначе говоря, в дхармическом потоке или опыте время и знание суть одно и то же. Идеальная ситуация, то есть ситуация просветленного такова: не существует просто времени или просто знания, скажем так – знания, повисшего на объекте (не важно доступном мне сейчас или нет); знание – это только знание моего дхармического осознания, то есть: времени дхарм. Поэтому не существует просто времени, или еще точнее, такое время находится за пределами моего осознания. Время в буддистской философии *дхармически* значимо, оно – не время, *за которое* происходит некие ментальные события (мысли, воспоминания и т.п.), это не время, *в котором* вмещаются эти события, а сам способ этого непосредственно-мгновенного осознания.

Можно сказать и так: в буддийской (абхидхармистской) философии нет субстанционального (онтологического) «я»/субъекта (*ātman*) уже потому, что нет времени его существования. Проще говоря, *онтологическое, субстанциональное «я» не успевает быть*. Сознание присваивает весь организм целиком, становясь таким образом единственной опорой (*āśraya*) самого себя. В одном месте Васубандху даже говорит, что в переносном смысле сознание есть атман, предикатом которого в обычном, житейском смысле выступает «я».

В «Идеях I» (1913), где феноменологическая теория сознания достигает своего апогея, Гуссерль вводит сотериологическую составляющую, благодаря которой трансцендентальный идеализм выходит на совершенно новый уровень, далеко за пределы стандартной эпистемологической модели, предложенной Кантом, с ее априорным различием между субъектом и объектом. В отличие от Канта, задача Гуссерля не сводится к определению пределов субъективного знания, а к их преодолению. Это в первую очередь означает, что субъект должен перешагнуть за свое (эмпирическое) «я» и войти в мир, который Гуссерль определяет как «имманентную трансцендентность», где любое различие между субъектом и объектом является нерелевантным.

Сотериология здесь заключается в создании субъектом его *собственного-другого сознания*; говоря буддистически, субъект входит в такой поток сознания (*citta-santāna*), где он больше не воспринимает – не может воспринимать – себя как субъект, противостоящий объекту. Он становится *тем, что* он воспринимает, что он мыслит, и это становление не имеет границ.

В «Идеях I» (§§ 14, 49) Гуссерль разделяет идею Аристотеля «*μὲν γὰρ οὐσία ἐκάστου ἢ ἴδιος ἐκάστω*»² (MET Z, XIII: 10). Сущность и «вещность» (другой перевод *τόδε τι*) различаются по своей эпистемической функции, однако у Аристотеля они остаются в одном неразрывном, онтологически детерминированном единстве. Гуссерль замечает эту ловушку. Сознание сущности зависит от того, на что оно направлено, при этом оставаясь неспособным увидеть и понять свою истинную природу: *природу сознания*. Последнее существует только в онтологических проявлениях, привязанных к данной реальности, реальности заблуждений. Это то, что отделяет сознание от «самих вещей» (*Sachen selbst*) или глубинного/высшего, тотального сознания, обозначаемого в буддизме термином *cittamātra*.

² Сущность вещи есть то, что принадлежит только ей самой.

Аристотелевское τὸ ὄν, таким образом, оказывается полем аналитических описаний. Это важно, поскольку именно здесь Гуссерль явно обозначает свое несогласие с классической метафизикой и начинает править Аристотеля, устанавливая примат мысли над бытием. Подобно буддийским авторам, в особенности относящимся к школе Йогачары, Гуссерль лишает онтологию ее статуса единственного носителя истины. Если, например, у Декарта *эго* остается онтологически уникальным источником субстанциональности, и все субстанции происходят в картезианской философии из этого *эго*, то Гуссерль отменяет порождающую силу *эго*, резко меняя перспективу: вместо того, чтобы быть направленной на τὸ ὄν, субъект остается исключительно в пределах своих собственных ментальных актов, он не видит ничего, кроме самого процесса сознания. Такой феноменологический поворот маркирует сознание как единственно возможную, значимую реальность.

Там нет ничего, кроме только-сознания, которое воспринимает себя, переходя на все более высокие (глубинные) уровни своего существования. В этом *процессе-сознании* раскрывается иллюзорный, несубстанциональный или мирской характер всех онтологических истин, которые попросту становятся феноменологически незначимыми. Гуссерль указывал на то, что феноменология не есть онтология (*ist überhaupt keine Ontologie*), ни метафизика, но радикальная наука о бытии в абсолютном смысле.

Опять же, цель буддийского только-сознания (*vijñapti-mātratā, cittamātra*), детально разработанного йогачаринами, состоит в приведении адепта к состоянию просветленности (в идеале – буддовости), полному пробуждению и освобождению от всех замутнений (*kleśa*). В этом состоянии субъект перестает себя воспринимать данным *как* субъект, существующий как некая онтологическая целостность, а только как процесс сознания; из однажды данного он превращается в постоянно возникающего и исчезающего, где время, как мы отметили, есть дхармическая форма связанных между собой эпистемических вспышек-угасаний. Само понятие «субъект» можно заключить в кавычки, поскольку теперь оно оказывается перенесенным из онтологического в дескриптивный план. Иными словами, «субъект» описывает не нечто данное, существующее, а состояние сознания в каждый отдельный эпистемический момент, то есть ситуацию осознанности (*santāna*). Таким образом, если «субъект» – не более, чем дескриптивный концепт, то это на самом деле означает принятие сознанием *максимальной метапозиции* по отношению к себе самому (*anātman*). Именно эта метапозиция и создает

сотериологическое измерение: спасение, освобождение (*mokṣa*)³ приходит не из вне, не от внеположенной трансцендентной инстанции, а от радикально иного взгляда на субъективность.

³ Другие термины (которые, однако, не являются синонимами): *vimokṣa*, *vimukti*, *kaivalya*, *apavarga*, *mukti*, *niḥśreyasa*, *duḥkhanivṛtti*, *nirvana*.