

Сознание как спасение: сотериологические модели феноменологии и буддизма (эскиз сравнительного анализа)

А.Ю. Недель

В статье делается попытка компаративистского анализа некоторых базовых доктринальных понятий классического буддизма, таких как *дхарма*, *свабхава*, *джняна*, и фундаментальных концептов феноменологии Гуссерля — «чистая сущность» (*reine Wesen*), «сущностное видение» (*Wesensschauung*), *эпохе* (ἐποχή), — развиваемых в первую очередь в «Идеях I» (1913). Основное внимание уделено сравнению эпистемологических приемов и целей Гуссерля и Васубандху. Анализ двух теорий сознания показывает с достаточной определенностью, что Гуссерль, как и индийский мыслитель, сформулировал свою версию сотериологии, напрямую связанную с феноменологической теорией в целом. Кроме того, в статье предложено трехчастное определение дхармы, позволяющее по-новому взглянуть на эту категорию буддийской мысли.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Будда, Васубандху, Дхармакирти, Гуссерль, дхарма, сознание, сущность, сотериология.

НЕДЕЛЬ Аркадий Юрьевич — приглашенный профессор университета Перадения (Шри Ланка), приглашенный преподаватель университета Ка'Фоскари (Италия).

arkady.nedel@yandex.ru

Статья поступила в редакцию 11 марта 2018 г.

Цитирование: *Недель А.Ю.* Сознание как спасение: сотериологические модели феноменологии и буддизма (эскиз сравнительного анализа) // Вопросы философии. 2018. № 7. С. 140–150.

Сознание наполняет все тело.
Чжу Си (1130–1200)

1. Феноменология и буддизм. Общее проблемное поле

Феноменологическая философия Гуссерля и буддийская философия имеют, пожалуй, одно неоспоримое сходство: это две попытки дать детальное описание человеческой психики, которое бы позволило вывести последнюю из чисто субъективной сферы и сделать полноценным объектом знания. Любые психические процессы могут и должны быть описаны, следовательно, поняты и осознаны; никакие зоны сознания, как и оно само в целом, не должны оставаться *авидьей* (*avidyā*), которая мешает достижению главной цели — освобождению от посястороннего существования; в буддизме — выход из круга сансарных (*samsāra*) перерождений, в феноменологии — освобождение от психологической привязанности к внешнему миру. Такое превращение сознания в объект, иначе говоря, *осознание сознания*, было радикальной философской установкой, которая в обоих случаях требовала совершенно нового языка описания. Сложность задачи состояла еще и в том, что этот язык должен быть одновременно инструментом описания, то есть выполнять дескриптивную функцию, и эпистемологическим инструментом, создающим новый предмет познания — психический процесс, не имеющий прямого выхода во внешнюю реальность. Другими словами, для решения поставленной задачи *новый язык должен заменить собой то, что*

он описывает. Этот бифункциональный язык менял статус самого сознания: из состояния субъективной неопределенности, которое во многом характеризует мирское существование и фиксируется эмоциональными, психологическими категориями, сознание превращается в предмет, феноменологическое или буддийское (абхидхармистское) описание которого приводит к его радикальной перестройке. Строго говоря, оно больше не является сознанием эмпирического субъекта, пусть даже в его самых метафизически красивых формах, как, например, у Декарта. Эмпирический субъект картезианского типа перестает существовать.

2. Гносеологическая перестройка *cogito* и атмана

Инновации на уровне философского языка, такие как «эпохе» (ἐποχή), «трансцендентальная редукция» (*transzendente Reduktion*), «сущностная интуиция» (*Wesenserschauung*), «интенциональность» — в феноменологии, или «дхармы» (*dharmā*), «истинное видение реальности» (*yathābhūtam*), «таковость» (*tathatā*), «постоянная изменчивость» (*sarva anityam*), «высшая реальность» (*paramārtha-satyā*), «только-сознание» (*citta-mātra*), «только-осознание» (*vijñapti-mātra*) и многое другое — в буддизме, меняли не только предмет описания, но в первую очередь сознание описывающего: феноменолога или буддийски ориентированного мыслителя. Язык феноменологии в целом разрабатывался одним Гуссерлем; над языком буддийской философии работал целый ряд авторов в разные эпохи¹, в первую очередь Асанга (IV–V в. н.э.)², Васубандху (IV–V в. н.э.)³, Дигнага (V–VI в. н.э.)⁴, Дхармакирти (VI–VII в. н.э.)⁵, общими усилиями которых и возник изощренный концептуальный аппарат⁶. Однако, притом что и Гуссерль, и буддийские авторы видели свою задачу как минимум в детальном описании психических процессов, разработанный в обоих случаях метаязык, или более того — грамматика сознания, меняет привычную (для европейского ума) метафизическую конфигурацию субъект — объект таким образом, что субъект не остается фиксированным носителем знания, опираясь на имплицитный онтологический аргумент *cogito ergo sum*, он не точка, из которой исходит знание *o*; субъект сам становится *состоянием* знания, стремящегося к тотальности, в которую включено прежде всего индивидуальное сознание. Роль этого последнего можно сравнить с козлами во время строительства здания, как только стройка окончена, козлы убирают и о них забывают. Другими словами, индивидуальное сознание — это временное подспорье для достижения высшей формы знания (*reine Bewusstsein, prajñā*), где не только эмпирический субстрат теряет всякое значение, но и происходит нейтрализация имманентного и трансцендентного; «я» и Абсолют схлопываются в субъекте, который более не различим с *осознанием* «я» и Бога. Картезианский *cogito* или атман (*ātman*)⁷, его индийский вариант, в феноменологии и буддизме соответственно утрачивает свое онтологическое измерение. В результате возникает новый тип сотериологического сознания, нацеленного не на слияние с абсолютом, существующим где-то *вне*, с Абсолютом как высшей инстанцией, о котором говорил Фома Аквинский или Шанкара, а на достижение спасения силами сознания как такового, направленного исключительно на самое себя, — *Мёбиус-сознанием*⁸.

Единственной реальностью для такого Мёбиус-сознания являются дхармы, поток дхарм (*dharmā-santāna*), или псевдоиндивидуальная континуальность (*sva-santāna-ratīta*), не имеющая ни изначальной причины, ни конечного пункта назначения. Точка зрения, которой придерживаются некоторые буддологи, что *dharmā-santāna* протекает во времени, верна лишь отчасти⁹, поскольку само время (речь идет не о физическом времени-*kāla*, а о времени сознания (*adhvan*)¹⁰, единственно реальном для буддиста), возникает благодаря действию дхармического потока, вне которого ничто не имеет смысла. При этом необходимо учитывать, что дхармы, хотя их и сравнивают с элементами [Snellgrove 1987, 22; Inada 1970, 7–9], что на первый взгляд справедливо, элементами в строгом смысле слова не являются. Элементы или атомы (*paramāṇu*), какими бы малыми они ни были, по крайней мере, как их понимали греческие или индийские философы (Левкипп, Демокрит, Прашастапада), суть стабильные сущности, из которых строится многообразие реального мира¹¹.

3. Что такое буддийская дхарма?

Сказанное можно обобщить следующим образом: буддийские дхармы не имеют отношения к сущности (*οὐσία*, *tattva*), лежащей — гипотетически имеющей место — за пределами сознания. С абхидхармистской точки зрения такая *лежащая за*, внеположная сущность, являющаяся главным онтологическим аргументом метафизики со времен Аристотеля, которая всегда скоррелирована с познающим ее «я», есть результат гносеологической ошибки, иллюзии или неведения. Эта сущность и «я» оказываются трансцендентными или, точнее, ошибочно трансцендентными самой природе сознания, что и делает их, в глазах буддийского философа, бессмысленными. Весь доктринальный пафос буддизма заключается в том, чтобы это доказать. В этом плане дхармы — это не просто замена «вечной неизменной сущности» на «постоянно меняющийся поток», это еще стратегия, нацеленная на нейтрализацию такой ошибочно трансцендентной реальности.

Сансара, с вращением которой стремится покончить буддизм, есть по сути именно такая реальность, только данная нам в «перцептивном многообразии»¹², в пяти *скандхах* (*paccakandhī*)¹³, ответственных за воспроизведение одних и тех же ошибок в сфере восприятия и понимания как окружающего мира, так и собственного «я», личной сущности (*puḍgala*). Поэтому дхармы чистого сознания, не различающие субъектно-объектных комплексов, которые приводят к нирваническому состоянию, к просветлению (*bodhi*), в строгом эпистемологическом смысле слова лишены того, что в индийской философии называется *свабхава* (*svabhāva*)¹⁴ и *свалакшана* (*svalakṣaṇa*)¹⁵. Здесь необходимо сделать важное пояснение. Дхармы лишены *свабхавы* и *свалакшны* постольку, поскольку они не являются их носителями. Другими словами, не существует «дхармы-субстрата», «дхармы-экзистента», который содержал бы *в себе* такую-то *свабхаву* или *свалакшину*. Это радикально отличает буддийскую эпистемологию от аристотелевской, где *οὐσία* как раз содержится *в* самой вещи, характеризует ее внутреннюю неизменную природу. Так, если у Аристотеля и вслед за ним во всей европейской метафизике сущность, самобытие вещи запечатано внутри своего онтологического носителя — *μὲν γὰρ οὐσία ἐκάστου ἢ ἴδιος ἐκάστῳ*¹⁶ — то у Васубандху, следующего семантике глагола *√dhr* — «поддерживать, отстаивать», самобытие дхармы выводится наружу, идентифицируется с самим актом мысли: *svalakṣaṇadhāraṇāḍ dharmah*¹⁷.

И вот еще одна дхармическая тонкость: утверждение Будды о том, что все *есть* дхармы (*sarvam dharmam*) не означает, что все *состоит* из дхарм. В сутрах жанра *тамхагата*, например, в «*Ангулималия-сутре*» (*Aṅgulimāliya-sūtra*), говорится, что сущность всех дхарм заключается в их *тамхагатагарбхе*. Это интересный поворот, поскольку в нем содержится явное доктринальное нарушение главного буддийского принципа несущности (*anātman*) всего познаваемого и, следовательно, радикального, нирванического освобождения. Если подходить к этой идее строго с исторической точки зрения, то совсем не сложно отследить в этом утверждении влияние философии Упанишад, учитывая еще и то обстоятельство, что та же «*Ангулималия-сутра*» (примерно II в. н.э.) начала распространяться на юге Индии, то есть на территории современного Тамилнада, севера Кералы и Карнатаки, где ведантистские идеи были особенно сильны. Причину очевидной отсылки к концепции *атмадхаты* (*ātmadhātu*, 我界 *wǒ jiū*) следует искать, по-видимому, в ее «южном» происхождении [King 1995]. Но важнее другое: кажущийся доктринальный сбой, *тамхагатагарбха*, не противоречит эпистемологическо-сотериологической программе буддизма на более глубоком уровне ее понимания. Если все наделено природой (*garbha*) Бхагавана и содержит ее — и это то, что остается неизменным, — то осознание последней ведет к спасению. Когда мы здесь говорим об осознании, то речь, как и в феноменологии, идет не об осознании этой природы или элемента как наиболее фундаментального объекта реальности, не об открытии некоего «буддийского бозона Хиггса», а именно о дхармической перестройке сознания, о такой его установке, при которой неизменный *garbha* или *dhātu* становится способом видения подлинных смыслов (*yathābhūtam*) — «самих вещей», как сказал бы Гуссерль (существование «самих вещей» допускали многие буддийские школы, например, вайбхашики). Другими словами, природа Будды, ка-

ким бы конкретно термином ее ни описывать, не попадает под категорию «объект» вне зависимости от его именованья в европейской метафизике, начиная с Аристотеля: οὐσία, πρῶται οὐσίαι (первичная сущность), τὸ τί ἦν εἶναι (чтойность), *haecceitas* (этость) и т.д. Поэтому, когда мы имеем дело с этой малодоступной природой, то эпистемологически необходимо отбросить саму идею объекта, предмета, вынесенного за пределы сознания. Йогачарский термин *citta-mātra*, который встречается уже в «Ланкаватара-сутре» (*Laṅkāvatāra sūtra*) [Ruegg 1969, 32], одном из первых философских текстов буддизма, означает как раз такое отбрасывание объекта любого вида и его замещение дхармическим умозрением.

Буддовая природа самих дхарм (*buddhadhātu*), по крайней мере, в понимании раннего буддизма [Lamotte 1988, 600–602], как, впрочем, и дальнейшее развитие этого квазиконцепта, например, у прасангики (Чандракирти и его последователей) или йогачаринов, не дает основания рассматривать дхармы как строительный материал, пусть даже в качестве бессущностных или виртуальных элементов (*niḥsvabhāvam*). Некоторые абхидхармики смотрели на дхармы, с одной стороны, как на то, что обладает некоей внутренней особенностью (*svabhāva*), и, с другой стороны, как на своего рода «кванты действия» (*kāritra*), способные (*sāmarthya*) возбуждать тот или иной эффект при тех или иных обстоятельствах. Но, так или иначе, из дхарм реальность не строится, а *возмущается* ими до такой степени, чтобы в конце концов она проявила себя в качестве иллюзии (*anitya*), то есть того, что лишено всякой основы и имеет исключительно спонтанно (*ākasmika*) возникающую-исчезающую природу (*vināśitvānumāna*). Если использовать близкую нам метафору, то можно сказать так: дхармический поток переформатирует реальность из сущности данной здесь и сейчас в постоянно меняющуюся *здесь и сейчас*. Следовательно, дхармы – не минимальные онтологические единицы, строительные блоки бытия (*bhava*) всех вещей¹⁸ – в этом случае они мало бы чем отличались от атомов вайшешиков или греческих атомистов, – а моментные состояния сознания (*kṣaṇika*) или, говоря феноменологически, нозетические импульсы, благодаря которым сознание способно *увидеть* подлинную природу всего¹⁹.

Рискну предложить следующее трехчастное определение дхарм:

1) доктринально, *дхармы – это минимальные единицы, или нозетики психического процесса с конечным действием в мнимом времени-adhvan*; согласно каноническому делению, дхармы могут объединяться в группы (*skandha*), базы восприятия (*āyatana*) и классы элементов (*dhātu*) для описания определенных состояний;

2) прагматически, *дхармы – это возмущения, которые конфигурируют любую реальность, включая пространство-время, как и реальность самого сознания*. Все, что имеет действие, действует дхармически.

3) схоластически, *дхармы – это операторы метаязыка, описывающие ими же создаваемые возмущения и связности между ними*; если помнить об основной задаче буддийского учения, остановке страдания (*duḥkha*), достижении состояния *джняны* (*jñāna*), на чем делал акцент Васубандху, и выхода в нирвану, то этот выход происходит как раз через такие дхармы-операторы, дающие метаописание психических процессов и таким образом нейтрализующие их ошибочную активность.

Общий вывод: дхармы, как и феномены сознания, нельзя описать с точки зрения внешнего наблюдателя (субъекта, атмана, дхармина и т.п.) – «дхармоносителя», потому что такой *точки зрения* не может существовать.

4. Феноменология – европейский ответ буддизму

Работу над феноменологическим проектом Эдмунд Гуссерль начал задолго до написания своего основного труда «Идеи I» (1913 г.). Еще будучи профессиональным математиком, учеником Карла Вейерштрасса, Рихарда Кронекера и другом Георга Кантора, работая над вариационным исчислением, Гуссерль занялся философским осмыслением понятия числа, о чем и написал свою первую книгу «Философия арифметики» (1891 г.). Тема была выбрана отнюдь не случайно, математика переживала затянувшийся кризис, который начался как минимум с эпохи Бернарда Больца-

но и Огюстена Луи Коши и еще продолжался в тот момент, когда Гуссерль делал первые шаги в философии. В научной литературе этот интеллектуальный период принято называть большим «кризисом оснований» [Nedel 2013], суть которого сводится к тому, что даже самые базовые математические концепты, такие как число, оказались далеко неоднозначными и поэтому не отвечали строгим принципам математической науки. Их приходилось осмысливать и формулировать заново. Отвечая по-своему на кризис оснований, Гуссерль, испытавший в ту пору влияние своего преподавателя философии Франца Brentano, в «Философии арифметики» ставит вопрос несколько шире, а именно: что такое число с психологической точки зрения? И отвечает на него так: число — это идеальная конструкция, изобретенная сознанием путем абстрагирования от конкретных предметов; другими словами, существуют два явля, но не существует числа «2». Человек, когда он рассуждает о предметном мире, имеет дело не с конкретными предметами, а с собственными идеализациями, математик тем более. Никакой математический объект не существует в реальности, основанной на чувственном опыте, это всегда идеализация, помогающая математику как раз освободиться от этого опыта. Таким образом Гуссерль открывает для себя одну из важнейших тем: идеальность, идеальные объекты и их возникновение в субъективном сознании.

Эта тема получит развитие в знаменитых «Логических исследованиях» (1900–1901 гг.), где набрасывается первый вариант теории феноменологии. Там же Гуссерль вводит и разрабатывает целый ряд ключевых для новой науки понятий, таких как «интенциональность» (*Intentionalität*), «акт сознания» (*Bewusstseinsakt*), «знак» (*Zeichen*), «очевидность» (*Evidenz*), «акт идеации» (*Akte der Ideation*), «смысл» (*Sinn*) и другие, которые позже, как и в случае с буддизмом, станут не просто дескриптивными единицами, описывающими некоторую, пусть даже абстрактную предметность, но и конституентами самого сознания, элементами его грамматики. «Логические исследования» важны еще и как окончательный разрыв Гуссерля с психологическими концепциями сознания, которые доминировали в науке того времени. Brentano, главный философский учитель Гуссерля, их вполне разделял. В психологии Гуссерля не устраивало то же, что Васубандху не устраивало у реалистов²⁰ и «я-истов», защитников самой идеи существования некоего психофизического субстрата (*pudgala*), — привязанность сознания к эмпирическому «я» и, соответственно, его зависимость от внешнего мира. Хорошо известен спор Васубандху с пудгалавадинами об отсутствии атмана (*ātmavādapraṭiṣedha*)²¹ (AKbh, IX); пудгалавадины, по мнению буддийского мыслителя, считают атман настолько же реальным, насколько реальны сами элементы или агрегаты, еще точнее, последние выводят необходимость существования атмана из тех элементов, которые его составляют, подобно молоку, состоящему из целого ряда веществ (AKbh, IX: 2.1.1–3). Иначе говоря, для пудгалавадинов элементы оказываются тождественными их носителю, последний играет роль субстратного идентификатора, в котором эти элементы или агрегаты сконфигурированы тем или иным образом. Однако, используя термин, который встречается у Васубандху, можно сказать, что пудгала — это ложная *акара* (*ākāra*)²² или, по Гуссерлю, ложная ноэма, то есть ошибочно воспринятое феноменальное содержание ментального акта. Отсюда же и неверное, с точки зрения буддиста, восприятие времени. Если, следуя пудгалавадинам, допустить существование психофизического субстрата, то нужно допустить и наличие трехфазовой временной структуры прошлое — настоящее — будущее, которая покрывается пудгалой. Подобное положение Васубандху не устраивает, и он в споре в качестве контраргумента выдвигает идею континуальной дхармической связности прошлого и будущего действия. Васубандху приводит аналогию с зерном, из которого возникает плод²³. Зерно, как и любое другое состояние *в прошлом*, есть не более чем причина — *arthakriyā*, как позже скажет Дхармакирти, — плода *в будущем*. Он же будет настаивать на мысли, что связь между дхармами всегда строится по причинно-следственному принципу (*svabhāvavratibandha*) и что никакое следствие не может не иметь причины (*avinābhāvaniyama*); см.: *Pramāṇavārttika-kārikā* (I.34–47). Это в равной степени касается и чисто ментальных состояний, которые в большей степе-

ни будут интересовать йогачаринов с их главной целью достижения архатства и нирванического освобождения; о ментальных состояниях следует говорить только в терминах такой дхармической каузальности, и поэтому здесь нет и не может быть места для пудгалы.

Гуссерль, который в «Идеях I» выведет эмпирический субъект из сферы чистого «я» при помощи *эпохе* (ἐποχή), придет к похожему выводу, поставив к тому же под сомнение адекватность линейного времени для сознания феноменолога. Прошлое и будущее имеет смысл, если мы анализируем знания, получаемые от внешнего мира, однако при ноэтической фиксации феноменов сознания — или в случае осознания собственных воспоминаний (то, что в буддизме и йоге называется воспоминание-*smṛti*²⁴) — такая временная иерархия теряет значение. Феноменологическое осознание воспоминаний, как и *смрити*, строится таким образом, что все три временных параметра — прошлое, настоящее, будущее — могут сосуществовать квазисовременно. Воспоминание-*действие* и воспоминание-*содержание* становятся неразличимыми, они формируют особую зону смысла, которая замкнута в ноэтическом *всегда-настоящем* и называется у Гуссерля «внутренним переживанием» (*Erlebniszusammenhang*)²⁵, что соответствует буддийскому понятию *пратьятмаведья* — то, что должно быть познано в себе самом (*pratyātmavedya, rang rig*)²⁶.

5. Пространство внутреннего времени

Проблеме памяти Гуссерль посвятит занятия в зимнем семестре 1904–1905 гг. в Гёттингене, где он долгое время преподавал, которые позже получают название «Лекции о внутреннем времени сознания» (*Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*). Эти лекции окажутся крайне важным этапом на пути к построению теории чистого сознания, так как именно в них Гуссерль впервые выскажет (хотя еще с неокончательными формулировками) фундаментальную для новой науки идею: время не параметр, измеряющий акты сознания, подобно часам, измеряющим физические события; время, точнее, ментальное время — это производная работы самого сознания, или по-другому: ноэтический эпифеномен.

Память, конституируемая актами воспоминания, являет собой хороший пример такого эпифеноменального времени, которое никогда не сходит с оси настоящего. Каким бы давним в линейном, историческом времени ни было вспомненное событие, каким бы смутным или, наоборот, отчетливым оно ни казалось, будучи однажды схваченным в памяти, оно феномен сознания. Именно этот феномен и создает время настоящего, которое невозможно отделить от самого акта *вспоминания*. С феноменологической точки зрения память не есть ментальный архив, в котором хранятся события и образы прошлого, но мир идеальностей, которые сознание схватывает непосредственно, как то, что присутствует здесь и теперь. В своей феноменологии памяти Гуссерль предлагает известное решение проблемы времени в непосредственном восприятии (*sākṣād gatih*) и концептуальном познании (*kalpanā*), которую решал Дхармакирти²⁷. Так, в «*Парамана-винишчае*» буддийский мыслитель говорит, что непосредственное или чувственное познание (*pratyakṣa*) принципиально зависит от настоящего момента (*kāla*) и места (*deśa*), поскольку позволяет соприкоснуться с предметом «очно»²⁸. Это его отличает от любых форм концептуализации (*anumāna*), чье феноменальное содержание (*pratibhāsa*) всегда выражается дискурсивным способом; эти формы непременно опираются на память (*smṛti, dran pa*)²⁹, давая тем самым искривленное (*bhṛānti*) знание о предмете. Различие между непосредственным и концептуальным знанием у Дхармакирти, где у каждого знания сохраняется его специфический временной модус, феноменолог устраняет путем выведения содержания памяти, пережитых событий, в ноэтическую сферу, в область ретенционных потоков или того, что Гуссерль называет «онастоящим переживанием» (*Vergegenwärtigung des Wahrnehmens*). Оказавшись внутри этой сферы, воспоминание больше не является прошлым, оно вообще перестает принадлежать времени и становится идеальным объектом³⁰, наподобие геометрической точки или линии, с которым сознание входит в прямой контакт. Превращение памяти в феноменологическую ленту Мёбиуса, где

потенциально любое воспоминание может оказаться идентично моментному ноэтическому действию, снимает вопрос о различии двух типов знания. С этой точки зрения объект памяти настолько же реален, насколько реален любой иной объект познания.

Для Гуссерля работа над концепцией внутреннего времени оказалась важным этапом его творчества еще и потому, что, пожалуй, именно в этот период (согласно нашей реконструкции [Nedel 2018]) происходит поворот к его собственному трансцендентальному методу, имеющему немало буддийских параллелей; сам философ к своему удивлению выяснил это уже после написания основных сочинений. Признание того, что у сознания нет ничего, кроме него самого, и что всякое познаваемое (как об этом писал тот же Дхармакирти, соглашаясь по этому поводу со своим предшественником Дигнагой и с йогачарой в целом) может быть только внутренним (*antarjneyavāda*), приведет Гуссерля к радикальному для европейской метафизики шагу: нейтрализации субъекта и объекта (*grāhaka* и *grāhya* в терминах индийской философии), имманентного и трансцендентного и в конечном счете к выходу на уровень сознания, где возможно постижение чистых сущностей, вещей как таковых (*Sachen selbst*). Опять же, в этих чистых сущностях (*reine Wesen*) — многие интерпретаторы склонны их сравнивать с платоновскими эйдосами, — которые станут одной из основных тем «Идей I», как, впрочем, и всей поздней философии Гуссерля, нельзя видеть объекты или вещи, лежащие за пределами сознания. Их смысл отнюдь не тот, что у οὐσία Аристотеля, *essentia* у Фомы Аквинского или *bāhyārtha* (внешний объект), о котором критически писали не только буддийские авторы, но, например, и кашмирский логик Шанкаранандана (X в. н.э.)³¹, который уже на излете буддийского влияния в Индии сделал попытку изложить основные эпистемологические результаты буддизма.

Чистые сущности, возвращение к «самим вещам» (*zu den Sachen selbst*) означают только одно: феноменологическую работу сознания, освобожденного от какой бы то ни было эмпирической реальности, всегда воспринимаемой и описываемой, как считал Гуссерль, психологически. Именно такое освобожденное сознание создает новый тип субъекта — трансцендентальный; в данном случае термин «трансцендентальный» нужно понимать иначе, чем у Канта, не как противоположность или, точнее, носитель априорных условий, дающих эмпирическому субъекту саму возможность быть, а как чистое «я», которому уже имманентна любая эмпирическая и трансцендентная реальность, включая инстанцию Бога³². Сразу оговорюсь: не стоит в этом приеме искать каких-то атеистических мотивов, ибо создатель феноменологии был далек от одномерного материализма не в меньшей степени, чем Васубандху или Дхармакирти; Гуссерль не отменяет и не отрицает Бога, он его имманентизирует путем редукции к самой *идее* божественного, оставляя в стороне, как сказано в тексте «Идей I» (§§ 58–59), именно теологические принципы знания о Боге [Husserl 1976, 125]. (Не исключено, что здесь есть имплицитная ссылка на Фому Аквинского, который уже в начале *Summa theologiae* ясно различал теологическое и философское познание высшей инстанции.) Любопытно: еще в 1906–1907 гг., в переходный для Гуссерля период, работая над теорией познания (*Erkenntnistheorie*), он писал, что оставляя такие категории, как «...Бог, природа, душа, наукам с их сомнениями и поисками объективностей, я воспринимаю все как феномены. В этом мире феноменов я свободен настолько, что могу непосредственно воспринимать смысл и содержание этих последних» [Husserl 1984, 199]. Речь здесь фактически идет о знании второй степени или метазнании; Бог, природа, душа редуцируются до феноменов, которые превращаются в акты сознания чистого или трансцендентального «я», то есть познаются не сами предметы, а знание о них. Сознание выводится из онтологии, из сферы заданных установок, на которых зиждется наука и та же теология, и становится метасознанием, способным контролировать свои процессы. Так, в отличие, например, от христианства, феноменология, жертвуя онтологическим субъектом, спасает реальность сознания как такового, способного видеть сущности сами по себе.

6. Феноменологическое архатство

Аксиологически чистое «я» у Гуссерля схоже с абхидхармистской идеей *архата* — того, кто вступил на путь освобождения (*vimuktimārga*, *nam-par grol-ba'i lam*) и видит вещи такими, какие они есть сами по себе; архат уже имеет мало общего с тем эмпирическим субъектом, чье сознание направлено на объекты внешнего мира, как и с картезианским *cogito*, который мыслит себя существующим; архат способен дхармически различать и регулировать потоки своего сознания, отсеивая нежелательные, обусловленные (*samskṛta*) дхармы, выводя себя таким образом на уровень чисто ноэтической, абсолютной реальности, или буддовости. Герберт Гюнтер замечает по этому поводу, что «...квинтэссенция буддовости есть не что иное, как ментализм, потому что ноэтическое в своей самоозаренности (*self-illuminingness*) не отрицается, поскольку является источником сансары и нирваны» [Guenther 1972]. В процессе выхода в реальность чистого сознания (*reine Bewusstseins*, *reine Ichbewusstsein* в терминах Гуссерля), архат включает необусловленную дхарму «остановки посредством знания» (*pratisamkhyā-nirodha*)³³ — что можно сравнить с феноменологическим *эпохе* — благодаря чему достигается особенное, высшее прозрение (*prajñā-viśeṣa*); на абхидхармистском жаргоне: *anāsravā* или *anāsravā-prajcā*³⁴ — незамутненное, неаффектированное, чистое знание.

Как и многие оригинальные мыслители, основатели йогачары изобретали собственные термины для передачи доктринальных смыслов. Одним из таких изобретений был термин *приштха-лабдха-джняна* (*prṣṭhalabdha-jñāna*)³⁵, означающий апостериорное знание, возникшее после необходимых дхармических процедур, как это, например, описывается в «*Абхидхарма-коше*» (карики I.5–6): обладая таким знанием, сознание адепта полностью освобождается от изначальных базовых установок, напрямую связанных с миром и зависимых от мира, от того, что Гуссерль еще в эпоху «Логических исследований» называл «мирскими условиями» (*mundanen Voraussetzungen*) или, иначе, психологизмом. С сознанием адепта происходит фундаментальная трансформация (*āśraya-parāvṛtta*), в результате чего различие между интенциональным актом, направленным на предмет, и самим предметом, его сущностью, исчезает. Сознание находится в области чистых дхарм, где более не существует дистанции между субъектом и объектом. Состояние *приштха-лабдха-джняны* находит параллель с тем, что в «Идеях I» называется «сущностным видением» (*Wesenserschauung*) или также «сущностным сознанием» (*Wesensbewusstsein*), которое, по Гуссерлю, «тождественно сущности как таковой»³⁶. Эта неразличимость сущности и сознания о ней означает следующее: во-первых, переоценку картезианского аргумента *cogito ergo sum* с его недвусмысленным разделением этих двух вещей; во-вторых, радикальное преодоление мира как сферы каждодневного опыта и онтологии как ошибочного состояния сознания, о чем размышлял и Васубандху, когда последнее оказывается привязанным к побочным, не имеющим к нему прямого отношения явлениям. При этом необходимо подчеркнуть: ни средневековый философ-йогачарин, ни основатель феноменологии никогда не отрицали, в отличие, скажем, от солипсиста Рихарда Шуберт-Сольдерна, реальность внешнего мира во всем его многообразии, но они оба, в отличие от тех же вайбхашиков, категорически отвергли возможность познания этой реальности адекватным, конформным ей способом. Интенциональное по своей природе сознание направлено только на само себя, оно не может познавать ничего другого, кроме собственных феноменов. Парадокс сознания, открытый и описанный Гуссерлем в «Идеях I» и Васубандху в «*Абхидхарма-коше*», заключается в том, что оно не может выйти за собственные границы, существуя в замкнутой бесконечности, напоминающей канторовское множество [Nedel 2013]. И самое главное — сознание *есть* то, что оно *осознает* в этом феноменологическом или дхармическом процессе. Никакое другое «есть», никакая иная, внешняя онтология, исходящая от мира или любого *вне*феноменального источника, не имеет смысла.

Заключение

Основная цель буддийской философии и феноменологии — постичь сущность сознания. Сделать это — означает найти путь к высшей стадии существования: в буддизме она называется *архат*, бодхисаттва, *татхагата*, просветленный; в феноменологии — чистое «я», трансцендентальный субъект. 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, для обеих *гносеология есть сотериология*.

Подвергнуть субъективность сомнению не означает, однако, уничтожения субъекта; речь идет о революционном пересмотре его природы. Конечная цель субъекта — не познать мир в его целостности, а проникнуть в собственное сознание, схватить последнее как поток сменяющих друг друга мгновенных состояний, ведущих в конечном счете к познанию высшей реальности. Призыв Гуссерля «к самим вещам» (*zu den Sachen selbst*) оказывается созвучным «дхармическому перевороту» в буддизме: вещи не таковые, каковыми они явлены в нашем эмпирическом мире, рассредоточены в привычном пространстве обыденной жизни. Их сущность можно выявить только феноменологически, и, будучи выявленной таким образом, она дает себя увидеть такой, какова она есть на самом деле. Для феноменолога схватывание сущности вещи и есть сущность вещи.

Будучи схваченными феноменологически, визуализированными 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 *hic et nunc*, но превращает эти вещи в моменты самого процесса познания. Подобно пути, по которому пошел Будда, этот процесс, и только он один, дает шанс на спасение. Если Васубандху создал первую всеобъемлющую сотериологическую программу, известную на Востоке, то Гуссерль создал последнюю на Западе.

Примечания

¹В данной статье не рассматривается концептуальный аппарат палийской Абхидхармы.

²Асанга (Asaṅga) написал целый ряд сочинений, таких как «Йогачара-бхуми-шаstra» (*Yogācāra-bhūmi-śāstra*) и «Махаяна-самграха» (*Mahāyāna-saṃgraha*), которые заложили основы школы буддизма йогачары (*Yogācāra*) (авторство некоторых работ Асанги, приписываемых ему традицией, оспаривается в специальной литературе).

³Васубандху (Vasubandhu), также йогачарин-основатель, известен главным образом своим фундаментальным трудом «Абхидхарма-коша-карिका» (*Abhidharma-kośa-kārikā*), где дается детальный анализ человеческой психики. По сути, трактат Васубандху — первая не только в индийской, но и в мировой философии всеобъемлющая теория сознания с эксплицитной сотериологической составляющей. Техническая цель Васубандху, если попытаться ее кратко сформулировать, заключалась в том, чтобы создать своего рода идеальную «грамматику сознания» наподобие той, которую создал Панини (VI в. до н.э.) для языка в сочинении «Аштадхьяи» (*Aṣṭādhyāyī*). Не исключено, что именно грамматика Панини, возможно вместе с «Махабхашей» (*Mahābhāṣya*) — «Большим комментарием» к ней Патанджали (II в. до н.э.), — явилась для Васубандху образцом для написания его труда. См.: [Недель 2016; Chatterjee 1980; Sharma 1993; Kochumuttom 1982].

Косвенным доказательством этой гипотезы может служить тот факт, что в период работы над «Абхидхарма-кошей» Васубандху тесно общался с видным грамматистом той эпохи Васуратой, зятем царя Баладитьи, он же, вероятно, Нарасимхагупта (годы правления 467–473), который пригласил философа прибыть в Айодхью, где тот находился под царским патронажем. Учеником Васураты был крупнейший индийский лингвист Бхартрихари, автор трактата «Вакьяпадия».

⁴ Дигнага (*Dignāga*), ученик Васубандху, логик и семиотик, автор трактата «*Прама-самучая*» (*Pramāṇa-samuccaya*), в котором рассматриваются такие важные понятия, как «вывод для себя» (*svārthānumāna*) и «вывод для другого» (*parārthānumāna*). Дигнага признает только два типа достоверного знания: «непосредственное или чувственное восприятие» (*pratyakṣa*) и «умозаключение» (*anumāna*).

⁵ Дхармакирти (*Dharmakīrti*) – автор фундаментального трактата «*Прама-вартика*» (*Pramāṇa-vārtika*), написанного как комментарий на «*Прама-самучая*», где дается детальный анализ различных типов знания. Как у Васубандху и Гуссерля, у Дхармакирти эпистемология имеет сотериологическую цель – освобождение от страдания, вызванного убеждением в существовании *атмана* (*satkāyadrṣṭi*), главного признака авидьи. Интересный вопрос: вписывал ли Дхармакирти свою теорию сознания в общую сотериологическую доктрину по «цеховым» соображениям или же, как полагает Данн [Dunne 2004, 60], сотериология была его главной задачей? См.: [Dunne 2004, 147; Chünchore 1988].

⁶ Дэн Люстхаус считает, что концептуальный «...словарь йогачары на самом деле гораздо более богатый и отточенный (*intricate*), чем его гуссерлианская версия» [Lusthaus 2002, vii]. Это утверждение можно принять с большими оговорками, по крайней мере, по двум причинам: во-первых, феноменология и йогачара не совпадают на уровне прагматики, что влечет за собой расхождение в концептуальном инвентаре; во-вторых, семантика многих феноменологических концептов покрывает ряд буддийских терминов, часть из которых носит чисто технический характер.

⁷ Параллель между *cogito* и *атманом* кажется оправданной по той причине, что оба термина указывают на ментальный субстрат, который в рамках Декартовой и упанишадийской (ведантйской) доктрины остается неизменным. Уже в раннем буддизме «атман» оказался в центре внимания и получил различные толкования сторонников Будды Шакьямуни; некоторые из них склонялись к сближению этого термина с понятием *дживы* (*jīva*) – «духовной сущности», «жизненной силы» и т.п. – от санскритского √ *jīv*- «жить, дышать». Сам Будда в известном разговоре со странствующим аскетом Ваччхаготой на его вопрос «Существует или не существует атман?», ответил молчанием. Позже, объясняя это молчание своему ученику Ананде, Будда признал, что ни один из ответов не был бы удовлетворительным. Сказать: «атман существует» – означает встать на сторону брахманов; сказать: «атман не существует» – значит занять позицию радикальных нигилистов. Оба ответа, по мысли Будды, увели бы Ваччхаготу от понимания того, что все есть дхармы (SN, 44.10).

Указание на дхармы в этом контексте крайне важно, так как именно в них прежде всего заключается эпистемологическая революция буддизма. Не только физический субстрат, но и ментальный или духовный, не имеет смысла, поскольку он не более чем иллюзия, которая ни к чему не относится. Декартово *cogito* – европейский дубликат «атмана», понятие, которым описывается онтологически целостный мыслящий субъект. См.: [Inoue 2006; Hecker 1980; Nedel 2018].

⁸ Аналогия с «лентой Мёбиуса», топологическим объектом, направленным на себя самого. В технических терминах, лента Мёбиуса, будучи вложенной в трехмерное евклидово пространство, представляет собой одностороннюю неориентируемую поверхность с краем.

⁹ Это справедливо лишь в отношении обусловленных дхарм (см. ниже).

¹⁰ Этот термин уже встречается в «*Джняна-прастхана-шастрe*» (*Jcānaprasthāna-śāstra*), авторство которой приписывается сарвастивадину Катъяянипутре (*Kātyāyānīputra*, I–II в. до н.э.). В тексте упоминается о том, что *адхван* является психическим временем, подчиненным закону каузальности (*saṃskārāḥ*). Подробнее см.: [Takakusu 1904–1905]. Ф.И. Щербатской переводит это понятие как «transition-time» [Stcherbatsky 1988, 45]. У Патанджали в «*Йога-сутре*», где речь идет о движении времени от прошлого к настоящему, *adhva* трактуется как «путь, пассаж», различающийся по своим качествам или состояниям (дхармам): *añtānāgataṃ svarūpato 'styadhvabhedādḥ dharmānām* (IV, 12). Похожее толкование обусловленных дхарм (возможно, имплицитная ссылка на Патанджали) находим у Васубандху в «*Абхидхарма-коше*»: *te punaḥ saṃskṛtā dharmā rūpādīskandhapaccakam sa evādhvā kathāvastu sañhīsarāḥ savastukāḥ* // «Обусловленные дхармы [подразделены на] пять групп-скандх: материя и т.п. Они же суть во времени, основания речи, способные исчезнуть, укорененные в реальности» (I.7).

Для сравнения: Калидаса в поэме «*Облако-вестник*» (*Meghadūta*) употребляет это слово в смысле преодолеваемого пространства, дистанции: *ye saṃrambhotpatanarabhasāḥ svāṅgabhañgāya tasmīn muktādhvānaṃ sapadī śarabhā lañghayeyur bhavāntam* (58.1).

¹¹ Известную научную параллель дхармам можно найти в квантовой теории поля, оперирующей понятием «виртуальные частицы». В отличие от реальных частиц, считающихся

единицами, из которых состоят квантовые поля, виртуальные частицы рассматриваются теорией как силы, но не частицы, которые можно обнаружить. Поэтому о них говорят как о «виртуальных» частицах, имеющих физический смысл при вычислениях, но лишенных физических параметров, таких как масса и спин. В квантовой теории поля принято считать, что все взаимодействия реальных частиц и их превращения сопровождаются поглощением виртуальных частиц. Кроме того, виртуальные частицы отличаются от реальных тем, что у них нарушается соотношение энергии E и импульса \vec{p} , известное из специальной теории относительности Эйнштейна. Подробнее см.: [Peskin, Schroeder 1995].

¹²Этот термин (*perceptive manifold*) я использую в книге *Consciousness Arises in India. Buddhist and Phenomenological Theories of Ultimate Knowledge* (в печати).

¹³Форма (*rūpa*), ощущение (*vedanā*), восприятие (*saṃjçā*), ментально-духовная активность (*saṃskāra*), разум (*viçcāna*).

¹⁴По-тибетски *rang-bzhin* – «собственное бытие», «подлинная сущность». Этот термин, один из базовых в словаре индийской философии, использовался многими авторами, в том числе Шанкарой и его оппонентом Рамануджей – создателем школы Вишиштадвайты-веданты. Так, например, в «Ведарта-самграхе» (*Vedārtha-saṃgraha*), говоря о природе и качествах Брахмана, Рамануджа отличает свабхаву от сварупы (*svagūpa*), где первая описывает именно его трансцендентный статус. В махаяне ситуация со свабхавой далеко не однозначна. Если те же йогачарины отрицают ее наличие, то еще в индийской версии «Махапаринирвана-сутры» (*Mahāparinirvāṇa sūtra*), одного из фундаментальных сотериологических текстов буддизма, о сущностной природе Будды (*buddhadhātu*, *tathāgatagarbha*) или состоянии «буддовости» говорится как о чем-то нерушимом и неизменном (*svabhāva*). Такой же точки зрения придерживается переводчик сутры на китайский язык, индийский монах Дхармакшема (385–433), рассматривающий подлинную сущность Будды (*fó xìng*) опять же как его *свабхаву* (*zì xìng*). Вряд ли прав Роберт Шэрф, отмечающий, что *tathāgatagarbha* может быть «хорошей аналогией библейской концепции Бога», если учитывать его трансцендентную, невыразимую (*ineffable*) суть. См.: [Sharf 2017; Woo 2001; Lee 2014].

¹⁵*Свалакиана* – «партикулярия», в буддийской литературе противопоставлена *саманьялакиане* (*sāmānya-lakṣaṇa*) – общей, универсальной характеристике. Дхармакирти и другие авторы указывали на то, что *свалакиана* является причиной акта восприятия, но не соответствует (по Дхармакирти) ему по содержанию, что дало повод Щербатскому сравнить ее с кантианской ноуменальной сущностью. Кристин Кейт, оспаривая это сравнение Щербатского, предложила понимать *свалакиану* как «агрегат атомов», локализуемый в пространстве и времени, хотя и неизмеримо малых размеров. См.: [Keyt 1980, 198].

В тибетском буддизме *свалакиана* передается термином *rang mtshan* или *rang ki mtshan nid*, который встречается, например, у Цонкапы (1357–1419) и означает «то, что принадлежит конкретному индивиду», «феноменальную индивидуальность», «бытие конкретно сущего». В европейской метафизике *rang mtshan* можно сравнить с аристотелевским неологизмом *tò tí ἢν εἶναι* (бытие в его таковости, чтойность) уже на том основании, что представители школы Гелугпа (*dge-lugs-pa*), последователи Цонкапы (как и сам учитель), с явными отсылками к эпистемологии саутрантиков, понимали этот термин двояко: как объект, возникший благодаря такой своей индивидуальной характеристике, и как объект, который через такую свою характеристику воспринимается сознанием (так понимал *свалакиану* Дигнага). Например, Гендун Друб (1391–1474), признанный после смерти первым Далай Ламой, видит в *rang mtshan* феноменальную индивидуальность, которой не обязательно иметь физическое воплощение. Подробнее см.: [Kay-drup 1897, 21b2f; Arguillie 2007, 49; Dreyfus 1997, 117; Yoshimizu 2004].

Интересно отметить, что смысл *свалакианы* четко отражен в тибетской грамматической категории *ngo-wo-tsam* – «только сущность», означающей абсолютную конструкцию в предложении, когда действие направлено на субъект (при транзитивных глаголах), либо субъект является единственным актантом действия (при нетранзитивных глаголах). Например: *cha thung'* – «Пей чай!», *cha tsha-po tu'* – «Чай горячий». Говоря дхармически, или точнее – абхидхармически, *свалакиана* неотличима от самого акта сознания, потому что не возникает ни до, ни после него. Она сконфигурирована *дхармой-моментом* сознания.

¹⁶ «Сущность вещи принадлежит только ей одной» (Z, XIII: 10) [Aristotle 1924].

¹⁷ <...> *nirvacanaṃ tu svalakṣaṇadhāraṇād dharmāḥ / tad ayaṃ pāramāṛthadharmāṃ vā nirvāṇaṃ dharmalakṣaṇaṃ vā praty abhimukho dharmā ity abhidharmaḥ //* «То, что называют *дхармой*, [сущностно проявлено] ею же самой/ Абхидхарма – это рассмотрение как таких

сущностно проявленных дхарм, так и высших нирванических дхарм» (АК, I.2 ab). Интересно замечание Ноа Ронкин, что в ранних текстах палийской абхидхармы, например, в «*Patīsamābhīdamagga*» (*Patīsamābhīdamagga*), «...термин *sabhava* оказывается взаимозаменяемым с термином *dhamma* в его значении 'природа'» [Ronkin 2005, 93].

¹⁸ Подобной точки зрения придерживались вайбхашики, которые, отрицая существование атмана, рассматривали дхармы как своего рода онтопсихологемы, неизменные минимальные сущности, подчиненные принципу «взаимозависимого происхождения» (*pratītyasamutpāda*), из которых строится любая реальность. Помимо этого вайбхашики утверждали наличие трех необусловленных дхармических сущностей: бесконечное пространство (*ākāśānantyāyatana*), прекращение посредством знания (*pratisaṅkhyā-nirodha*) и прекращение отсутствием объектов познания (*apratīsaṅkhyā-nirodha*). Такое отсутствие эпистемологически значимо, поскольку ведет к освобождению от знания, отличного от состояния нирваны.

Стоит упомянуть, что эта концепция вайбхашиков созвучна идеям махасангики, эквивахариков и локоттаравадина, рассматривавших в качестве реальных дхармы «пустоту (отсутствие) индивидуального» (*puṅgala-sūnyatā*) и «пустоту феноменов» (*dharma-sūnyatā*). Различие и споры между этими школами, как и рядом других школ и подшкол, например, махисасаки, по этому вопросу были скорее количественные: какие дхармы признать необусловленными и какие нет. Махисасаки признавали девять таких дхарм. Подробнее см.: [Raju 1953; Dutt 1978].

¹⁹ В.Г. Лысенко удачно называет эти состояния «“атомами” процесса», напоминая, что «...буддисты не признавали существование универсального времени в виде реальной субстанции...» [Лысенко 2016, 154].

²⁰ В индийской философии в категорию «реалисты» попадают целые школы и отдельные мыслители, чьи убеждения достаточно сильно разнятся: санкхья, чарваки, вайшешики. См.: [Raju 1985, 251–303].

²¹ Буквально: опровержение теории атмана («я»).

²² *Акара* – важный и один из наиболее сложных терминов буддийской эпистемологии, который лишней раз доказывает ее сходство с феноменологической философией. Его семантика более широкая, чем у «ноэмы» Гуссерля. *Акара* означает феноменальное содержание, возникающее в сейчас-акте осознания; у Васубандху это интенциональная модальность восприятия объекта сознанием.

²³ Стоит напомнить, что саутрантик Васубандху придерживался в этом вопросе теории *асаткарьявады* (*asatkāryavāda*) – следствие, которое не содержится в предшествующей причине, – в противоположность *саткарьяваде* (*satkāryavāda*), где следствие содержится в причине. Впрочем, это различие скорее частное, поскольку те же саутрантики, как и махьямики и даже приверженцы Адвайты-веданты, в целом признавая каузальный детерминизм, не смогли ответить на вопрос о том, насколько он соответствует истинной природе реальности.

²⁴ Например, у Патанджали в «*Йога-сутре*» говорится: *anubhūta-viśayāsampramoṣaḥ smṛtiḥ* – «память (вспоминание) есть удержание [образа] пережитых ощущений» (I.11). Здесь *смṛти* выполняет ту же функцию, что и ретенция у Гуссерля. Пользуюсь случаем выразить благодарность профессору Ананде Парандже за живое обсуждение со мной этой темы. См.: [Сох 1992].

²⁵ Дословно: связь переживаний, контекст переживаний.

²⁶ В англоязычной буддологической литературе этот важнейший термин переводят по-разному: «self-awareness, realisation, personal experience, “inwardness”». См.: [Prasad 1993, 94; Candrakīrti 2003, 19; Hookham 1991, 58; Flood 2013, 181]. Некоторые французские исследователи переводят термин *pratyātivedya* как «непосредственная интуиция» (*intuition directe*), что неверно. Для «интуиции» в буддизме есть понятие *abhisamaya*, которое используется применительно к постижению четырех благородных истин; его китайский перевод: 現觀 (*xian guān*) – «непосредственная реализация»; в киотоской школе, основанной Нисида Китаро (1870–1945), испытавшим влияние как Гуссерля, так и его ученика Эмиля Ласка, использовали буддийско-феноменологическое понятие 直觀 (*chokkan*) – «прямая интуиция». У махаянистов *abhisamaya* означает неконцептуальное (*nirvikalpa*) схватывание истины, у йогин, например, последователей Раджа-йоги, *nirvikalpa samadhi* – это наивысшее состояние самадхи, в котором понятие «я», а также разделение на «я» и «не-я» (объект) исчезает.

Если попробовать найти общий феноменологический эквивалент для *pratyātivedya*, то термин можно перевести как «ноэзис» (*Noesis*) или «автоноэзис», учитывая его греческую

семантику, которая и привлекла Гуссерля: глагол $\nu\acute{o}\acute{o}\omega$ (*noūō*) «мысль» и суффикс $-o\acute{i}\varsigma$ (*-sis*) указывает на процесс мышления, действие, происходящее внутри ума. В *pratyātmavedya* полисемантический суффикс $-prati$ означает «движение к»: «в направлении, по пути», а также «движение против», «рефлексивность», например: *kriyū* – «действие», *pratikriyū* – «обратное действие, реакция». *Pratyātmavedya* – знание, направленное вовнутрь. Термин встречается у Чандракирти: *sa hi paramārtho 'parapratyayaḥ śāntaḥ pratyātmavedya āryāṇaṁ sarvaparaccāītaḥ*. См.: [Candrakīrti 1903–1913, 493]. При этом *pratyātmavedya* не является исключительно буддийским термином, его можно также встретить у Абхинавагупты в «Ишвара-прагья-биджня-вимаршину» (*Īśvarapratyabijcāvimarśinī*, 28. 19) [Abhinavagupta 1986, 247].

²⁷ Например, в *Pratānaviniścaya* и *Nyūyabindu*.

²⁸ В.Г. Лысенко переводит термин *прагьякша* как «очное» восприятие [Дхармакирти 2015, 81].

²⁹ Джордж Дрейфус отмечает, что для Дхармакирти, как и для большинства индийских школ философии, «...память не является значимым источником знания на том основании, что это не более чем повторение прошлого знания без какой-либо демонстративной силы и связи с реальностью» [Dreyfus 1997, 290].

³⁰ В этой связи любопытно параллель с идеей «обезвременного времени», развиваемая в тибетском буддизме Карма Кагью (*ka rma bka' brgyud*). Имя первого Кармапы (*rgyal ba karma pa*), держателя традиции, который учился у легендарного Гампопы, было Дюсум Кхьенпа (*dus gsum mkhyen pa*, 1110–1193), что означает «преодолевший или знающий три времени» (прошлое, настоящее и будущее). Речь идет о том, что для просветленного сознания реальность не существует или не дается по частям, оно видит ее целиком; такое видение по-тибетски называется *rigpa* (*rig-pa*) – «полное, абсолютное знание». Так же считается, что Кармапы могут безошибочно предсказывать свои будущие перерождения. Кроме того, Кармапы школы Кагью, многие из которых проживают в области Кхам, способны достигать состояния так называемого «радужного тела» (*ja' lus, sambhogakāya*), когда после смерти физическое тело растворяется, превращаясь в энергию, либо «радужного тела великого переноса» (*ja' lus 'pho ba chen*), когда это происходит еще при жизни. Одним из тибетских йогов прошлого века, достигших этого состояния, был Шардза Таши Гялцен (1859–1935), также известный мастер религии Бон.

³¹ В сочинении «*Аньяпоха-сиддхи-карика*» (*Anyapohasiddhikarika*), посвященном реинтерпретации логико-лингвистической теории *apoxa* – исключению иного. По сути, речь идет о теории значения, развитой в работах Дигнаги, Дхармакирти, Дхармотгары и других. Насколько мне известно, «*Аньяпоха-сиддхи-карика*» никогда не переводилась и не издавалась на европейских языках.

³² Эта сложная проблема специально рассматривается в § 58 «Идей I».

³³ У этой дхармы есть пара: (*apratīsamkhyā-nirodha*), означающая глубокую концентрацию ума на каком-нибудь одном объекте, когда интеллектуальная деятельность приостанавливается.

³⁴ Например: *anāsravā mārgasatyam trividham cāpyasamskṛtam/ ākāśam dvau nirodhau ca tatrākāśamanvṛtiḥ//無漏謂道諦 及三種無為 謂虛空二滅 此中空無礙 (wú lòu wèi dào dì jí sān zhōng wú wéi wèi xū kōng èr miè cǐ zhōng kōng wú ài) // «Незамутненная истина пути и три необусловленные [дхармы] в чистом виде/ Психическое пространство [акаша] и две аннигиляции. Акаша – беспрепятственно» (AK I.5).*

³⁵ Тибетский и китайский эквивалент соответственно: *rjes thob ye shes*, 後得智 (*hòu de zhì*). Слово *prṣṭha-labdha* буквально означает «состояние после медитации», когда иллюзорность мира, будучи проявленной дхармическим возбуждением, видна адепту полностью. В «*Махаяна-сангратхе*» (*Mahāyāna-saṅgraha*) Асанги, *приштха-лабдха-джняна* описывается как способ идеации, которым абхидхармист видит вещи вне их эмпирической связности, по ту сторону каузальности (3.7–3.9, 3.13). В «Идеях I» Гуссерль посвятит немало страниц понятию «идеация» (*Ideation*), чей генезис нужно искать в его математическом прошлом, с которым он, по существу, никогда не расставался. Под идеацией следует понимать такое феноменологическое умозрение, которое выводит любой конкретный предмет на уровень внеэмпирической предметности.

³⁶ *Identifikation zwischen Wesensbewusstsein und Wesen selbst* [Husserl 1976, 50]. Японский ученик Гуссерля Танабэ Хадзимэ (1885–1962) в статье, опубликованной в 1924 г. в журнале *思想 (Shisō)* и озаглавленной «Новый поворот феноменологии» *現象学に於ける新しき転向 (Genshogaku ni okeru atarashiki tenko)*, писал об этой идее как о наиболее фундаментальном

достижении новой теории: «Сознание развертывает свою сущность посредством ее феноменологического схватывания, что очень похоже на принцип буддийской медитации» [Tanabe 1963, 24].

Источники и переводы – Primary Sources and Translations

Дхармакирти 2015 – *Дхармакирти*. Прамана-винишчая («Удостоверение инструментов достоверного познания») Глава 1. Пратьякша (Восприятие). Карики 1–25. Предисловие, перевод, примечания В.Г. Лысенко // История философии. Том 20. № 2 (2015). С. 79–106 (Dharmakīrti, *Pratīyāvinīścaya*, Russian Translation).

Abhinavagupta (1986) *Īśvarapratyabhijcāvimarsinī*, ed. and trans. R.C. Dwiwedi, K.C. Pandey, and K.A. Subramania Iyer as Bhāskari, 3vols, Motilal Banarsidass, Delhi.

AK(Bh) – Vasubandhu's *Abhidharmakośabhāṣya*, Ed. by P. Pradhan. 2nd ed., rev. by A. Halder, K.P. Jayaswal Research Institute, Patna (Tibetan Sanskrit Works 8, 1975).

AKBh IX – Vasubandhu's *Abhidharmakośabhāṣya*, Chapter IX: *Ātmavādapratīśedha*, Jong Cheol Lee (ed.), Sankibo Press, Tokyo (Bibliotheca Indologica Buddhologica 11, 2005).

Candrakīrti (1903–1913) *Prasannapadā Madhyamakavṛttiḥ* of Candrakīrti, ed. together with the MMK by L. de La Vallée Poussin, Bibliotheca Buddhica IV, St. Petersburg.

Candrakīrti (2003) *Four Illusions: Candrakīrti's Advice for Travelers on the Bodhisattva Path*, transl. K.C. Lang, Oxford University Press, Oxford.

Chatterjee K.N. (1980) Vasubandhu's *Vijcāptimātratāsiddhi*, Kishor Vidhya Niketan, Varanasi.

Dharmakīrti (1967) *Pratīyāvinīścaya*, Chapters 1 and 2, E. Steinkellner(ed.), China Tibetology publishing House, Austrian Academy of Sciences Press, Beijing & Vienna.

Husserl, Edmund (1976) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Hrsg. K. Schuhmann, Martinus Nijhoff, Den Haag (Husserliana III/1, Erstes Buch).

Husserl, Edmund (1984) *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*, Vorlesungen 1906/07, Hrsg. U. Melle, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, London (Husserliana XXIV).

Kay-drup – *Kay-drup tshad ma sde bdun gyi rgyan yid kyi mun sel* [Ornament of the Seven Treatises Clearing Mental Obscurity], Collected Works, vol. 10, Zhol, Lhasa (New print: New Delhi: Guru Deva, 1982 in Tibetan).

Pramāṇavārttika-kārikā (I.34–47), Sanskrit and Tibetan Texts, Miyasaka Yūsho (ed.), *Acta Indologica*, Vol. 72, № 2 (1971), pp. 1–206.

Sharma T.R. (1993) [Vasubandhu's] *Vijcāptimātrasiddhi*, Eastern Book Linkers, Delhi.

SN – Saṃyutta Nikāya (Ānanda Sutta, 44.10).

Ссылки – References in Russian

Лысенко 2016 – *Лысенко В.Г.* Атомистический подход в школах буддийской абхидхармы: дармы и атомы // Вопросы философии. 2016. № 8. С. 150–165.

Недель 2016 – *Недель А.Ю.* Как язык научился думать? Первоэлементы в языке и мышлении древних цивилизаций (на материале китайского, египетского и армянского языков) // Вопросы философии. 2016. № 8. С. 176–188.

Voprosy Filosofii. 2018. Vol. 7. P. 140–155

Consciousness as Liberation. Soteriological Patterns of Phenomenology and Buddhism (a Comparative Sketch)

Arkady Yu. Nedel

The present paper offers a comparative analysis of some basic doctrinal notions of classical Buddhism, such as *dharma*, *svabhāva*, *jeāna*, and some fundamental concepts of Husserl's phenomenology: pure essence (*reine Wesen*), essential insight (*Wesensschauung*), *epochē* primarily developed in his *Ideen I* (1913). Special emphasis was laid on a comparison of Husserl's and Vasubandhu's epistemological strategies and goals. Our analysis of the latter shows with certainty that, like the Indian thinker, Husserl formulates his own version of soteriology based on the phenomenological theory as a whole. Besides, the paper proposes a ternary definition of dharma allowing to look at this concept anew.

KEY WORDS: Buddha, Vasubandhu, Dharmakīrti, Husserl, dharma, consciousness, essence, soteriology.

NEDEL Arkady Yu. – guest professor at the University of Peradeniya (Kandy, Sri Lanka), guest lecturer at the University of Ca' Foscari (Venice, Italy).

arkady.nedel@yandex.ru

Received on March 11, 2018.

Citation: Nedel, Arkady Yu. (2018) “Consciousness as Liberation. Soteriological Patterns of Phenomenology and Buddhism (a Comparative Sketch)”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 7 (2018), pp. 140–155.

DOI: 10.31857/S004287440000236-4

References

- Arguillère, Stéphane (2007) *Profusion de la vaste sphère: Klong-chen rab-'byams (Tibet, 1308–1364): Sa vie, son œuvre, sa doctrine*, Peeters Publishers, Leuven, Paris, Dudley.
- Betty, Stafford (2010) “Dvaita, Advaita, and Viśiṣṭādvaita: Contrasting Views of Mokṣa”, *Asian Philosophy: An International Journal of the Philosophical Traditions of the East*, Vol. 20, Issue 2, pp. 215–224.
- Bronkhorst, Johannes (2011) *Language and Reality: On an Episode in Indian Thought*, Brill, Leiden.
- Chinchore, Mangala R. (1988) “Dharmakīrti on the Distinction Between Svārthānumāna and Parārthānumāna”, *Indian Philosophical Quarterly*, Vol. 15, pp. 177–188.
- Cox, Collett (1992) “Mindfulness and memory: the scope of smṛti from early Buddhism to the Sarvāstivādin Abhidharma”, J. Gyatso (ed.), *Mirror of Memory. Reflections on Mindfulness and Remembrance in Indian and Tibetan Buddhism*, Albany, New York, pp. 67–108.
- Dreyfus, Georges B.J. (1997) *Recognizing Reality. Dharmakīrti's Philosophy and Its Tibetan Interpretations*, SUNY Press, New York.
- Dunne, John D. (2004) *Foundations of Dharmakīrti's Philosophy*, Wisdom Publications, Boston.
- Dutt, Nalinaksha (1978) *Buddhist Sects In India*, Motilal Banarsidass, Delhi.
- Flood, Gavin (2013) *The Truth Within: A History of Inwardness in Christianity, Hinduism, and Buddhism*, Oxford University Press, Oxford.
- Gnoli, Raniero (1960) *The Pramāṇavārtikam of Dharmakīrti: The First Chapter with the Autocommentary, Text and Critical Notes*, SOR, Roma.
- Guenther, Herbert (1972) *Buddhist Philosophy in Theory and Practice*, Pelican Books, Berkeley.
- Hecker, Hellmuth (1980) *Ānanda: The Guardian of the Dhamma*, trans. from German by S. Khema, Buddhist Publication Society – Wheel Publication, Kandy.
- Hookham, Susan K. (1991) *The Buddha Within: Tathāgatagarbha Doctrine According to the Shentong Interpretation of the Ratnagotravibhāga*, SUNY Press, New York.
- Inada, Kenneth (1970) *Nāgārjuna*. A Translation of his *Mūlamadhyamakakārikā* with an introductory essay, The Hoku-seido Press, Tokyo.
- Inoue, Hirofumi 井上博文 (2006) “The Excuse Of Ananda”, *Journal of Indian and Buddhist Studies*, Vol. 54 (3), pp. 69–74.
- Keyt, Christine M. (1980) *Dharmakīrti's Concept of Svalakṣaṇa*, University of Washington (PhD), Microfilm.
- King, Richard (1995) ‘Is “Buddha-Nature” Buddhist? Doctrinal tensions in the *Śrīmālā Sūtra*: an early *Tathāgatagarbha* text’, *Numen*, Vol. 42 (1), pp. 1–20.
- Kochumuttom, Thomas A. (1982) *A Buddhist Doctrine of Experience*, Motilal Banarsidas, Delhi.
- Krasser, Helmut (2004) “Are Buddhist Pramāṇavādins Non-Buddhistic? Dignāga and Dharmakīrti on the impact of logic and epistemology on emancipation”, *Hōrin*, Vol. 11 (2004), pp. 129–146.
- Lamotte, Etienne (1988) *History of Indian Buddhism. From the Origins to the Saka Era*, trans. from French S. Webb-Boin, Institute Orientaliste, Louvain-La-Neuve.
- Lee Ji Su 이지수 (2014) *Indo bulgyocheolhag-ui wonjeonjeog yeongu* 인도 불교철학의 원전적 연구 [A Preliminary Study of Indian Buddhist Philosophy], Yeolae, Seoul (in Korean).
- Lusthaus Dan (2002) *A Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch'eng Wei-shih lun*, Routledge, London, New York.
- Lysenko, Victoria (2016) “Atomistic approach in the Buddhist Abhidharma schools: atoms and dharmas”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 8 (2016), pp. 150–165 (in Russian).

Majumdar, Ramesh Chandra, Altekar, Anant Sadashiv (2007) *The Vākātaka-Gupta Age: C. 200–500*, Motilal Banarsidas, Delhi.

Nedel, Arkady (2013) “Husserl, Cantor & Hilbert: La Grande Crise des Fondements Mathématiques du XIX^e Siècle”, <https://arxiv.org/abs/1311.1524>.

Nedel, Arkady Yu. (2016) “How Language Learned to Think? Some Basic Elements in the Language and Thought of Ancient Civilizations (Chinese, Egyptian, and Armenian)”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 8 (2016), pp. 176–188 (in Russian).

Nedel, Arkady (2018) *Donnū a voir. Thūorie de la conscience et problume de l'idūalitū chez Husserl*, L'Harmattan, Paris.

Oetke, Claus (1988) *“Ich” und Das Ich*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart.

Oetke, Claus (1991) “Svabhāvapratibandha and the Types of Reasons in Dharmakīrti's Theory of Inference”, E. Steinkellner (ed.), *Studies in the Buddhist Epistemological Tradition: Proceedings of the Second International Dharmakīrti Conference* (Vienna, June 11–16, 1989), Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Vienna, pp. 243–268.

Peskin, Michael E., Schroeder, Daniel V. (1995) *An Introduction to Quantum Field Theory*, Westview Press, Boulder, Colorado.

Prasad, Hari Shankar (1993) “The Buddhist Doctrine of Karma”, R.K. Sharma (ed.), *Researches in Indian and Buddhist Philosophy: Essays in Honour of Professor Alex Wayman*, Motilal Banarsidas, Delhi, pp. 83–96.

Raju, Poolla Tirupati (1953) *Idealistic Thought of India*, George Allen & Unwin, London.

Raju, Poolla Tirupati (1985) *Structural Depths Of Indian Thought*, South Asian Publishers, Delhi.

Ronkin, Noa (2005) *Early Buddhist Metaphysics. The Making of a Philosophical Tradition*, Routledge, Oxford.

Ruegg, David S. (1969) *La thūorie du tathāgatagarbha et du gotra: Ūtudes sur la sotūriologie et la gosūologie du Bouddhisme*, Ecole Française d'Extrême-Orient, Paris (Publications de l'Ecole Française d'Extrême-Orient 70).

Schmithausen, Lambert (2014) *The genesis of Yogācāra-Vijānavāda: Responses and reflections*, The International Institute for Buddhist Studies, Tokyo.

Sharf, Robert H. (2017) “Buddha-nature, Critical Buddhism, and Early Chan”, *불교학리뷰 (Critical Review for Buddhist Studies)*, Vol. 22, pp. 105–150.

Snellgrove, David (1987) *Indo-Tibetan Buddhism. Indian Sources and Their Tibetan Successors*, Shambala, Boston.

Stcherbatsky, Theodor (1988) *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word “Dharma”*, Motilal Banarsidas, Delhi.

Takakusu, Junjirō (1904–1905) “On the Abhidharma Literature of the Sarvāstivādins”, *Journal of the Pali Text Society*, 1904–1905, pp. 67–146.

Tanabe Hajime 田邊元 (1963) *Zenshū* 全集 [Complete Works], in 15 vols, Chikuma Chobō, Tōkyō, vol. 4 (in Japanese).

Woo, Jeson (2001) “Incompatibility and the Proof of the Buddhist Theory of Momentariness”, *Journal of Indian Philosophy*, Vol. 29 (4), pp. 423–434.

Yoshimizu, Chizuko (2004) “Defining and Redefining *Svalakṣaṇa*: Dharmakīrti's Concept and its Tibetan Modification”, Shoun Hino & Toshihiro Wada (eds.) *Three Mountains and Seven Rivers: Prof. Musashi Tachikawa's Felicitations Volume*. Motilal Banarsidas, New Delhi, pp. 117–133.