

Буддийская феноменология бессамостности: анализ концептов «Я» и «просто-я» Чже Цонкапы

М.Н. Кожевникова

Статья посвящена осмыслению философского исследования концепта «Я» и бессамостности в школе тибетского буддийского философа Чже Цонкапы (1357–1419) в свете принципов феноменологии Гегеля. Согласно Цонкапе, поскольку в обыденном сознании происходит смешение недостоверного постижения с достоверным, его нельзя считать всецело ошибочным. В качестве пояснения этой концепции автор предлагает собственный феноменологический анализ, подводящий к выводу о значимом различии содержания концепта «Я» и «просто-я» в позициях «субъекта» и «предиката» дискурса. Цонкапа, опровергнув субстанциальный модус субъекта дискурса, признал достоверными его связь с предикатом (мыслительными средствами) и модус самого предиката и тем самым защитил мышление в его праве высказываться о действительности.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: буддийская философия, Цонкапа, феноменология, реальность, бессамостность, прасангика, субъект, предикат.

КОЖЕВНИКОВА Маргарита Николаевна — кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник Санкт-Петербургского филиала Института управления образованием РАН.

mkozhevnikova1@gmail.com

Статья поступила в редакцию 31 января 2018 г.

Цитирование: *Кожевникова М.Н.* Буддийская феноменология бессамостности: анализ концептов «Я» и «просто-я» Чже Цонкапы // Вопросы философии. 2018. № 7. С. 156–165.

Буддийская феноменология

В понимании буддийской концепции бессамостности (*анатман*) важную роль может сыграть трактовка буддийских философских исследований как феноменологических. Речь не о компаративном подходе, обнаруживающем в буддийской проблематике, философских позициях и методах аналогии с феноменологией Гуссерля, Мерло-Понти и др.¹, но о том, что само философское исследование в рамках буддизма Индии и Тибета может определяться как «феноменологическое» в базовом гегелевском смысле.

Начиная с Будды Шакьямуни, буддийские философы занимались не собственно онтологическими или гносеологическими исследованиями, но, строго говоря, пересматривали саму позицию обыденного ума как схватывающего «существующее» (санскр. *бхава*, тиб. *dnagos po*), совершая выход из нее в специальных созерцательных практиках. Обретя новую точку обзора вне потока обыденного сознания, они выявляли в нем отдельные явления, раскладывали их на предельные элементы (санскр. *дхарма*, тиб. *chos*) и затем осмысливали полученное. Так, как мне представляется,

¹Выражаю благодарность профессору Л.М. Томильчику за конструктивное обсуждение проблем, затронутых в данной статье.

©Кускова С.М., 2018 г.

формировались онтологические и гносеологические концепции и развивалась буддийская диалектика.

В данной статье я буду рассматривать феноменологию вне гуссерлианской терминологии (эпохе, феноменологическая, эйдетическая, трансцендентальная редукция и т.д.), опираясь в основном на Гегеля, который не только задал «измерение» феноменологии как таковое, утвердив ее философские основания, но и произвел в этом «измерении» всеобъемлющее исследование сферы постигаемого и видов постижения. Цель феноменологического исследования, по Гегелю, это «становление науки вообще или знания» (здесь «наука», конечно, в рамках гегелевской диалектики, то есть знание, преодолевшее уровень *схемы* и *рассудка* и достигшее уровня *понятия* и *разума*), а применительно к индивиду его цель — «...вывести его из необразованной точки зрения и привести его к знанию» [Гегель 1992, 23].

Цель исследования в буддизме — обретение знания (санскр. *джняна*, тиб. *ye shes*), постигающего природу вещей в высшем и в относительном смыслах, а для индивида, обращающегося к «Учению», преподанному «Учителем», в качестве «ученика» — это искоренение неведения (санскр. *авидья*, тиб. *ta rig pa*) и постижение реальности как она есть. По Гегелю, в процессе образования «...нетерпение требует невозможного, а именно достижения цели без обращения к средствам...», но «...надо выдержать длину этого пути, ибо каждый момент необходим...», причем «...на каждом из них надо задержаться» [Там же]. Так, феноменологическую работу возможно понимать, по сути, как замедление, остановку (и далее — поворот) привычного хода мыслительной деятельности.

Объясняя стадии этого пути, Гегель заметил, что в мышлении обнаруживается «снятие наличного бытия», при котором «...наличное бытие, возвращенное в субстанцию, благодаря... негации лишь непосредственно перемещено в стихию самости... [и] только перешло в представление. — В то же время и тем самым оно есть нечто известное» [Там же, 24].

Буддийская феноменология в смысле, определенном выше, выявляет содержание мышления, имеющее уровни: представлений (тиб. *don spyi*), «общих (ментальных) образов»; понятий дискурса (тиб. *rtog pa*); наконец, воззрений, (философских) концепций (тиб. *mtsha' ba*, *grub mtsha'*).

Но, согласно Гегелю, представление как «...известное вообще — от того, что оно известно, еще не познано...», и требуется «...снять форму его известности. Разложить какое-нибудь представление на его первоначальные элементы — значит вернуться к его моментам, которые по меньшей мере не имеют формы представления». Это «...работа [которая] состоит теперь не столько в том, чтобы извлечь индивида из непосредственного чувственного способа и возвести его в мысленную и мыслящую субстанцию, сколько... в противоположном: путем снятия установившихся определенных мыслей претворить всеобщее в действительность и в дух» [Там же, 25].

По Гегелю, метод феноменологической работы, представляющий «отношение науки к являющемуся знанию», требует от мышления преодоления фиксированности и самополагания (чистого конкретного «я»), противопоставленного различаемому содержанию, и «того, что различено», — и в итоге достижения «текучести». Это позволяет отбросить «наши выдумки и мысли» и рассматривать «суть дела так, как она есть в себе самой и для себя самой». При этом и понятие, и предмет «входят в само исследуемое знание», а философу «...остается лишь простое наблюдение, поскольку сознание проверяет само себя» [Там же].

Именно такого рода наблюдение традиционно составляет культивируемый в медитациях способ работы буддийских философов в индо-тибетской традиции. Содержание сознания при этом (если взять трактовку мадхьямаки прасангики в тибетской школе Чже Цонкапы — Гелуг-па) рассматривается в трех модусах: «объект рассмотрения» (тиб. *dmigs yul*), «являющийся объект» (тиб. *snang yul*) и «полагаемый объект» (тиб.: *zhen yul*). Усматриваемое в созерцании содержание сознания берется в чистом виде как «опыт-переживание» (тиб. *mtnyong*). Это возможно благодаря отказу от фик-

сированности как самого «Я», так и содержания сознания. Чистый «опыт-переживание» раскладывается в анализе на элементы — дхармы.

Как именно может «сознание проверять само себя»? В результате буддийской феноменологической работы сознание переходит к проверке представшего содержания единственно возможными средствами: с помощью понятийного аппарата и схем (логических моделей) обыденного ума (рассудка, по Гегелю). Конечно, эта стадия принципиально различается в исследовании Гегеля и у буддийских философов. Для последних точнее будет сказать, что «сознание проверяет само себя», обращаясь к объектам обыденного мышления («естественной установке», по Гуссерлю, или представлениям рассудка, по Гегелю) с позиции чистого «опыта-переживания». При этом сознание обнаруживает противоречия обыденного мышления с помощью его же (обыденного мышления) схем и логических моделей и затем их преодолевает.

По Гегелю, на последней стадии «...сознание достигнет пункта, когда оно откажется от иллюзии, будто оно обременено чем-то чужеродным, которое есть только для него и в качестве некоторого иного, т.е. достигнет пункта, где явление становится равным сущности... и, наконец, само постигнув эту свою сущность, сознание выразит природу самого абсолютного знания» [Там же, 50]. В буддийской традиции обретаемое благодаря философской работе постижение на последней стадии также описывается в терминах недвойственности и «высшего (“абсолютного” — тиб. *don dam*) знания», отличающегося неконцептуальностью. Достигается же последняя стадия путем отрицания в буддийской «негативной диалектике».

С этой точки зрения основной результат феноменологической работы (и основная функция философии буддизма) — это полное прояснение «объекта отрицания». Этим прояснением буддийские философы Нагарджуна (I–II в.), Арьядева (II–III в.), Чандракирти (VIII в.), Чже Цонкапа пытались развеять сомнения, выражаемые в вопросах: «Все ли отрицается?» и «Являются ли вещи иллюзией?»

Позиция Чже Цонкапы

Концепция Чже Цонкапы относительно теории «не-Я», бессамости (санскр. *анатман*, тиб. *bdag med*) дает ответы на эти вопросы, и мой последующий опыт феноменологического анализа нацелен на их дальнейшее прояснение. Цонкапа причислял себя к школе прасангики («Школе вывода»), отмежевываясь, прежде всего, в «Ламрим ченмо» [Цонкапа 2010] от других буддийских школ, начиная с реалистов (вайбхашики, саутрантики). Реалисты утверждали бессамость (отсутствие независимого, субстанционального, объективного существования) «Я», или самости индивида (*пудгала-найратмья*), но не феноменов (*дхарм*). Они считали, что «Я» ошибочно проецируется на реально существующие, сгруппированные в пять так называемых «совокупностей» (санскр. *скандха*) психофизические элементы, начиная с «формы» (санскр. *рупа*, чувственное содержание психики). Будда объяснял: «Необученный проstack... принимает форму за “Я” или считает, что “Я” обладает формой, или форму как пребывающую в “Я” или “Я” как пребывающее в форме. Он принимает ощущения за “Я”... различение за “Я”... формирующие факторы за “Я”... первичное сознание за “Я”... Обученный благородный ученик... не принимает форму за “Я”...» (Majjhima Nikaya 44, Culavedalla Sutta)².

К линии Нагарджуны, Арьядевы, Чандракирти (т.е. прасангики) стали относить себя все традиции тибетского буддизма, но позиция Чже Цонкапы стоит особняком. Он оригинально трактует тип и объект отрицания, а в связи с этим — то, что следует считать достоверным, исходя из своей интерпретации буддийской теории двух истин: высшей и относительной. С этими отличиями связана и специфичная для Цонкапы концепция о смешении достоверного и недостоверного в обыденном сознании.

В традиции Цонкапы коренное ложное воззрение, «воззрение на преходящий конгломерат» (тиб. *jig tshogs la lta ba*) пяти психофизических совокупностей (*скандх*) как на самосущее «Я», не должно считаться воззрением обыденного ума, в буквальном виде отнесенным к этим пяти. В «Ламрим ченмо» Цонкапа ссылается на утверждение Чандракирти во «Вхождении [в срединность]» (6.133), что объектом ложного

воззрения не являются совокупности, и на его же заявление в комментарии к «Четырем сотням строф» Арьядевы, что объектом ложного воззрения является [естественно] приписываемое «Я». Цонкапа приходит к выводу, что «...совокупности является [лишь] основой для обозначения “Я”, и воспринимаются не совокупности, а “просто личность”, — та личность, которая служит основой для зарождения мысли о “Я”» [Цонкапа 2010, 1064]. Формулировка «просто-я» значит: это иной объект — «я», который, в отличие от «Я», не наделен концепцией самосущего бытия. Так, по Цонкапе, на врожденном (а не сконструированном теорией) уровне ложного воззрения объектом рассмотрения сознания является «просто личность», «просто-я», но в силу своей ложности такое сознание принимает «просто я» за самосущее. На уровне относительной истины Цонкапа признавал личность, причем, по Цонкапе, прасангики, в отличие от сватантриков, понимают «ментальное первосознание», тиб. *yid kyi rnam shes*, не как личность, но как основу ее обозначения [Hopkins 1987, 211]; личность для него — «просто-я».

Объект на разных уровнях сознания

Здесь мы подходим к проблеме, особенно значимой для прасангики Чже Цонкапы, которая, на наш взгляд, демонстрирует феноменологический характер его философской работы. Это проводимая им дифференциация уровней сознания. Цонкапа начинает с того, что вычленяет и «отслаивает» тот уровень, на котором сознание оперирует интеллектуальными конструктами — так называемыми «полностью приписанными» (тиб.: *kun-brtags-kyi 'dzin-pa'i yul*), то есть умозрительно воображаемыми объектами, даже если те и могут в той или иной мере отражать обыденные представления. Цонкапа настаивал на том, что, хотя есть «фантазии, построенные на философских теориях», выявление бессамости не может сводиться к «усердствованию в отрицании лишь воображаемого философами» [Цонкапа 2010, 1061]. Необходимо обратиться к другому уровню — естественных представлений, воззрений, моделей схватывания объектов сознания.

Именно этот осмысленный Цонкапой уровень естественного и неискаженного обыденного сознания и должен составлять, по его мнению, центр интереса буддийских философов [Там же, 1159]. Совершая его «отслаивание», он отличает объект отрицания от того, что под ним понимали другие: от «...существенной природы (*свабхавы*) как обладающей тремя характеристиками: (1) сущностью, не порожденной причинами и условиями (тиб. *ngo bo*); (2) неизменным состоянием (тиб. *gnas skabs*); (3) независимым положением (тиб. *ram 'jog*)...» и тем более от «...постоянного, единого, самодовлеющего “Я” (атмана), как определяют отрицаемую самость личности, или от “неделимых частиц объекта”, “неделимых моментов субъекта” — при отрицании самости явлений» и т.д. Последние Цонкапа называл «схоластическими понятиями философов». Эти понятия используются в логических опровержениях, но поскольку, по убеждению Чже Цонкапы, они «не являются “корнем” пребывания существ в сансаре», то «нельзя пренебречь устранением установки естественного неведения» [Там же, 1038–1039].

В естественном неведении Цонкапа тоже выделял уровни грубого и тонкого «Я»: к грубому он относил самодостаточное, субстанциональное «Я», которое все критикуемые им школы принимали за тонкое «Я» личности. Тонкое «Я» — это «Я» самосущее. Однако выявление грубого «Я» и обнаружение его отсутствия составляет только первую стадию в практике реализации бессамости. За грубое «Я» принимается то сильное чувство «Я», которое проявляет себя при несправедливом оскорблении и т.п.

Исследуя проявления грубого «Я», Цонкапа и его последователи обнаруживали, каким именно образом «Я» предстает как контролирующее пять психофизических совокупностей³. Цонкапа отмечал, что обыденное сознание не проводит анализа, направленного на выяснение тождества или различия «Я» по отношению к совокупностям. Так он феноменологически раскрывает смысл заключения, сделанного Чандракирти во «Вхождении в срединность» («Муламадхьямака-аватара», 6.142): «“Я” не пребывает в совокупностях,/ совокупности не пребывают в “Я”./ Почему? Когда б

различны были./ эта мысль тогда была б возможна./ Но они ведь не отличны, так что / это мысль, фантазия одна»⁴.

Как уже указывалось, в обыденном сознании Цонкапа обнаружил смешение достоверного и ошибочного постижений. К ошибочным относятся все постижения вещей как самостоятельных, субстанциальных, самодовлеющих, объективных, обладающих собственными характеристиками, самоидентичностью, самобытием. О достоверном постижении он пишет так: «Возникновение и прекращение форм и прочего установлены обыденным сознанием. Они существуют, и хотя логика их не устанавливает, не обнаруживает, разве таким образом они опровергаются?!» [Цонкапа 2010, 987]. И еще: «Отрица достоверность познания собственных характеристик, нет нужды отрицать достоверность обыденного познания» [Там же, 1001]. Последователи Чже Цонкапы говорят о «природном правильном познании» [Hopkins 1987, 92].

И на врожденном, природном уровне ложного воззрения о «Я», объектом рассмотрения которого Цонкапа считал «просто-я», буддийское философское исследование выявляет разные уровни. Упомянувшийся «объект рассмотрения (тиб.: *dmigs yul*) врожденного ложного воззрения», сама цель, референтный объект сознания, ошибочно постигающего: «Я самосуще существую», — это, по Цонкапе (как свидетельствовал и Чанкья Ролпэ Дорчже), «просто-я», условно существующая личность. Это феномен — и он существует [Hopkins 1987, 171].

«Объект рассмотрения» по-разному понимается разными авторами и самим Чже Цонкапой в разные периоды его жизни. В ранний период (в работе «*Легшэ серт-ренгэ*») он придерживался взгляда, согласно которому на стадии йогического «равновесия» при осознании отсутствия самобытия объекта йогинном, достигшим недискурсивного прямого постижения, «объект рассмотрения» имеет свое явление (тиб. *mnyam bzhas snang bcas*). В поздний период Цонкапа считал, что объект не имеет явления (тиб. *mnyam bzhas snang med*) [Hopkins 2008].

Другой уровень — «являющийся объект» (тиб.: *snang yul*) [Цонкапа 2010, 1125, 1393], это ментальный образ, который возникает в воспринимающем сознании, и в нашем случае это образ «самосущего Я». Согласно цонкапинской традиции, само сознание (например, зрительное), воспринимающее объект, может быть безошибочным относительно основного объекта (воспринимая белое как белое), однако из-за «являющегося объекта» его результат становится ошибочным. Ошибочный ментальный образ «самосущего Я», этот «являющийся объект», продолжает появляться у практикующих постижение вплоть до последней стадии перед достижением состояния Будды, этот образ и составляет самую трудную для устранения «препону» («завесу»), препятствующую Всеведению [Там же, 1054].

Наконец, третий уровень — «полагаемый объект» (тиб. *zhen yul*) ошибочного сознания (создаваемый на основе хранящегося в сознании представления, тиб. *don-spyi*), и это самосущее Я. Цонкапа, апеллируя к комментарию Чандракирти на «Четыре сотни строф» Арьядевы, отмечает, что такой объект оказывается уже не только объектом заблуждения, но и основой приятных, неприятных и иных свойств, составляющих предмет «омрачений» (страсти, гнева и т.д.). Этот объект не существует даже условно [Там же, 1022].

Буддийское понимание «Я» в его модусах существующего и несуществующего в наше время, войдя в общее концептуальное поле современной философии (по М. Сидеритсу, направление *fusion philosophy* — «философии сплава» [Siderits 2016, xi]) и встречаясь на этом поле с аналитической философией, показало свой потенциал источника идей для решения самых актуальных вопросов, поднятых последними достижениями нейрофизиологии и когнитивистики. Примечательно, что буддийская аргументация в пользу теории бессамостности помогает отстаивать безличностные позиции Парфита, не отвергающего и не предполагающего существования личности, но принимающего это существование за существование мозга, тела и серии событий, например, в дискуссии сторонников слабого редукционизма с оппонировавшими ему сторонниками элиминативизма и сильного редукционизма [Siderits 2016].

Если же обобщить выводы Чже Цонкапы и его школы об онтологическом статусе объектов разных уровней, то бессамость — это «неутверждающее» отрицание (тиб. *ma yin dgag*), которое характеризует существующее. Имеется «просто-я»/«просто-личность» — относительно достоверный объект референции. Также существует и «являющийся объект» — ошибочный ментальный образ «самосущего Я» в сознании, возникновение и существование которого объясняют психологически: привычкой ума.

«Я» как субъект и как предикат

Поскольку в философии Чже Цонкапы «Я» на уровне *относительной реальности* предстает в двух модусах — как ошибочное самосущее «Я» и как достоверное «просто-я» — важно понять: когда и каким образом для сознания появляется первое и второе? Логическая структура высказывания в буддийской традиции (равно как и в западной) включает субъект и предикат. Это выражается в парах следующих категорий: характеризуемое — объект (санскр. *лакшья*, тиб. *mtshan gzhi*), «характеристика» (санскр. *лакшана*, тиб. *mtshan*); субъект, или «наделенный свойством, атрибутом» (санскр.: *дхармин*, тиб.: *chos can*) и предикат (в этом контексте санскр. *дхарма* — свойство, атрибут, тиб. *chos*).

В диалектике прасангики субъект и предикат понимаются как возникающие только во взаимозависимости. Попробуем феноменологически исследовать формирование суждения, по совету Гегеля, намеренно замедляя и расчленяя этот процесс. Прежде всего, замедлению подлежит появление объекта, которое, как кажется, происходит мгновенно — много быстрее, чем мы способны осознать. Лишь иногда ситуация позволяет следить за появлением объекта, как при взгляде на россыпь камней и ракушек на берегу или на узор обоев. В этом взгляде не моментально, но постепенно выявляется объект — это определенная ракушка, камень, который мы будем рассматривать, или некий рисунок, образ, о котором мы будем грезить.

Согласно теории дхарм в буддизме, известной как абхидхарма, нечто становится для нас «предметом рассмотрения», когда предстает перед воспринимающим базовым сознанием (санскр. *चितта*, тиб. *sems*), способным к восприятию лишь в самом общем виде, и сопровождается детализирующими восприятие «производными факторами сознания» (санскр. *чайтма*, тиб. *sems byung*). Пять из них (в традиции вайбхашиков, саутрантиков) составляют свиту из так называемых «вездесущих» факторов (тиб. *kun 'gro*), которые постоянно сопровождают базовое сознание: намерение, или, согласно объяснениям, карма как направляющий импульс (санскр. *четана*), внимание, или «включенность ума» (санскр. *манасикара*), контакт (санскр. *спарша*), различение (санскр. *самджня*), ощущение (санскр. *ведана*). Получается, что импульс кармы, транслирующий влияние наших прошлых действий на наши же собственные дальнейшие переживания и действия, задает направленность ума. В этом импульсе сосредоточена история нашего опыта, тяготеющего к продолжению в потоке психики и закрепленного в привычках, установках — «отпечатках» (санскр. *васана*).

Следующим шагом будет «включение ума» в объект, затем возникновение контакта, различения и ощущения, могущего быть положительным, отрицательным или нейтральным. Таким образом, объект выбирается из всего поля возможного под влиянием преемственности наших действий (кармы), а эти действия, в свою очередь, направляются желаниями. Сознание (базовое сознание, воспринимающее объект в целом, вместе с оформляющими его ментальными факторами) выделяет объект, совершая выбор, и так появляется «объект рассмотрения». Сознание признает объект как сущее, и в качестве сущего он предстает тождественным выделенному, то есть как бы «самому себе»: в буддийской философии это выражается в понятии «самобытие», санскр. *свабхава*, тиб. *rang bzhin*, буквально — «подобный себе». Когда объект предстает таким, каким был выделен, сознание не осознает его выделения и не видит его как выделяемое, поскольку не регистрирует свой первый шаг. Об этом объекте следует говорить как об «объекте являющемся». Именно поэтому прасангики, согласно пониманию Цонкапы, интересовал образ «являющегося объекта», сохраняющий природу двойственности (субъект-объектного различения), который остается в

сознании до тех пор, пока оно не будет окончательно преобразовано в просветленное «исконное знание» (санскр. *джняна*, тиб. *ye shes*) при достижении состояния Будды. Поскольку Будда не действует под влиянием кармы, в его сознании отсутствует механизм выделения объекта, который был описан выше.

В момент, когда сознание опознает объект таковым, каким он был выделен на неосознаваемом уровне, этот объект «дооформляется» различием и ощущением, то есть обретает «черты» (длинного или короткого, белого или черного, шершавого или гладкого, благородного или подлого и т.д.) и эмоционально окрашивается (как приятное, неприятное, нейтральное). Однако такой объект еще не стал предметом мышления, не запустил дальнейшего развертывания действия (кармы). Он становится таковым, если с ним связывается желание. Как только это происходит, объект превращается в объект желания/нежелания и тем самым задействует ментальный уровень. Это действие и надо обозначить как «субъект», которому ум определяет предикат.

Чанкья Ролпэ Дордже описывает ситуацию возникновения «Я» на базе «основы обозначения» по аналогии с классическим примером индийской философии с веревкой, принимаемой в темноте за змею и за веревку при свете [Hopkins 1987, 397–368] (для западной философии А. Шюц повторил сходный анализ в XX в. [Шюц 2004, 250]). Поскольку воспринимающий пребывает в темноте и в незащищенном месте, то есть в ситуации возможной опасности, то нечто длинное, тонкое, свитое в кольца и пестро окрашенное, напоминающее известное по прошлому опыту представление, «общий образ» (тиб. *don spyi*) змеи, занимает центральную позицию в сфере сознания как объект отвращения («отрицательного желания»). Этот образ делается предметом умственного действия — отождествления: «Это — змея!», а затем эмоций (страха, отвращения и т.п.) и телесных действий — поисков другого места или орудия защиты. Когда же человек чувствует себя полностью защищенным, этого не происходит: например, в зоопарке, где опасные животные находятся за оградой, и где на одной ветке могут висеть змеи и похожая на них веревка.

В разных ситуациях наши действия, включая ментальные, инициируются и развиваются теми или иными желаниями. Если мы сейчас пребываем внутри действия, это значит, что какое-то желание уже предшествовало текущей ситуации. Но ведь, если разобраться, мы всегда пребываем внутри действия — в жизненных процессах продолжаем начатое раньше. Самое масштабное действие, вбирающее в себя другие, — это жизнь, продвигаемая желанием существования. Буддийский взгляд именно из этого и исходит, что нашло свое отражение в идее «потока существования», «потока сознания» и в теории кармы как действия и его последствий с непрекращающимся влиянием.

Тем не менее, если пытаться определить начало действий, то мы должны проследить, как именно в нашем сознании объект превращается в объект желания. «Являющийся объект» репрезентирует выбор, заданный прошлым, то есть продолжающимся влиянием прежних действий. Но не всякий «объект рассмотрения» становится «объектом желания», запускающим новое действие. Множество «объектов рассмотрения», как товары на полках супермаркета, конкурируют друг с другом за позицию моего «объекта желания». И я, деятель, репрезентирую собой ситуацию настоящего момента — как таковая я укоренена в настоящем: я признаю, как выражающее «меня» именно то побуждение, которое обусловлено настоящим моментом. И, имея в себе «являющиеся объекты», я реагирую на них с позиций нынешней ситуации, совершая таким образом выбор настоящего момента: это «объект желания», с которым я начинаю «взаимодействовать».

Объект, ставший предметом желания, соответствует уровню «полагаемого объекта», причем, конечно, не случайно в буддийской терминологии «полагание» (тиб. *'dod pa, zhen pa*) понимается как однородное «желанию», так что «полагаемый объект» (тиб. *zhen yul*) — это буквально «объект желания». Если принять это во внимание, то понятно, почему Чанкья Ролпэ Дордже распространил бессамость личности и на предметы, рассматриваемые с позиции «пользователя», согласно его клас-

сификации, подразделяющей все феномены на «наслаждающихся/использующих» и «предметы наслаждения/использования» [Hopkins 1987, 63–64].

Как я «взаимодействую» с «объектом желания»? Первое действие, которое я произвожу относительно него, мыслительное: возникает дискурсивное построение, в котором полагаемый объект оказывается в позиции субъекта дискурса. А то, что ум берет со своей стороны для обработки полагемого объекта, подготавливая его к дальнейшим действиям, — это мыслительные средства, составляющие предикат.

Что же означает появление «Я» в позициях субъекта и предиката? В структуре мыслительного действия субъект («субъект дискурса») представляет «объект желания», а предикат — средство для его освоения мышлением. Позиция субъекта — это позиция субстанциальности, самодостаточная, центральная позиция предмета: субстанция, как определял Аристотель, в своей самостоятельности «не составляет никакого сказуемого: ведь она не сказывается ни о каком подлежащем» [Аристотель web, 5]. И это позиция предмета, высвеченного желанием (однако желание, со своей стороны, как бы зависит от него). Так, обращаясь к себе (от себя же) как к «объекту желания», мы ставим «Я» в позицию «субъекта дискурса». И в произведенном обращении (некой «петле» рефлексии) мы доотождествляем и доутверждаем «Я» как самосущее, наделенное самобытием.

В ситуации же, когда «я» появляется в позиции предиката, мысль «я» не наполнена утверждением собственного, достоверного существования. Предикат «я» может сопровождать волнующие нас объекты желания, например, страдающее тело и т.д. В этом случае тело или даже одна болезненная точка на нем (а вовсе не все основы обозначения «я»), то есть переживаемое, и составляет для меня субстанциальное — наиболее существующее, как бы независимо существующее, наделенное предельно реальным существованием. Предикат «я», используемый моим мышлением, имеет для этого центрального переживания уточняющее значение, и в этом смысле это позиция «просто обозначения». Так, с точки зрения феноменологического анализа «Я», встающее в позицию субъекта, оказывается совершенно иным, нежели «я», встающее в позицию предиката. И так выявленный Чже Цонкапой в обыденном сознании феномен «просто-я» будет соотноситься с достоверным мышлением «я», помещенным в позицию предиката.

Гегель так комментировал различия модусов субъекта и предиката в мышлении рассудочного (допонятийного, доспекулятивного) уровня: «Если определенность (даже такая, как, например, магнетизм) есть определенность сама по себе конкретная и действительная, то все же она низведена до чего-то мертвого, так как она — *только предикат* (курсив мой. — М.К.) какого-нибудь другого наличного бытия... Субъект составляет базис, к которому прикрепляется содержание... <...> Предикаты, которые сами *еще не субъект*» [Гегель 1992, 34, 211].

Чанкья, завершая разбор существования «я» в обозначении, начатый аналогией со змеей и веревкой, пишет: «Относительно этих феноменов, которые просто обозначены, человек культивирует (добродетель) и отвергает (недобродетель), в зависимости от простых условностей, приписанных этим феноменам: “Это форма”, “Это ощущение” и т.д. и в контексте простых обозначений возможны все... деятели, действия... и так осуществляются желаемые цели» (цит. по: [Hopkins 1987, 368]). Ситуация предиката означает схематизацию, проводимую обыденным умом (рассудком) в мыслительном обеспечении деятельности. Можно ставить вопрос для отдельного исследования о буддийской феноменологической теории практического мышления, но сейчас зафиксируем тезис Чже Цонкапы: «Отрицая достоверность познания собственных характеристик, нет нужды отрицать достоверность обыденного познания» [Цонкапа 2010, 1000] и отметим в целом прагматическую направленность этой философии.

Так, с одной стороны, по свидетельству Далай-ламы Тэнзина Гьяцо, Будда считал обозначения «чем-то созданным, приписанным конкретному явлению», с другой стороны, достоверное практическое мышление таково, что «...мы говорим, что увидели тело Таши только при одном видении поверхности кожи. Однако это не значит, что мы не видим тела». И «...мы, просто видя его тело и замечая изменения в нем, но без

поиска или исследования, говорим, что он стал намного здоровее или слабее. <...> Но, когда бы мы стали отыскивать того Таши, кому принадлежит тело, он не мог бы быть найден» [Далай-лама Тэнзин Гьяцо 2014, 396–397].

Нагарджуна писал: «[Любая] форма, видимая издалека,/ Становится ясней при приближении./ Так, если видимость миражная — действительно река,/ Что ж улетучивается при нашем к ней движении?!/ Чем дальше мы от мира отстоим,/ Тем более реальным он себя являет./ И так же, только ближе подойди,/ Он тает, как мираж, и признаки теряет» («Ратнамала»)⁵. В понимании Цонкапы, «Я», как и другие предметы обыденного ума, подобно иллюзии, но не иллюзия. Оно сохраняет существование при взгляде «издалека», то есть оставаясь в рамках предикативной позиции «обозначенного умом».

Заключение

Чже Цонкапа на первой стадии своего исследования сознания опровергал сконструированное обыденным мышлением, а на следующей стадии производил «снятие» опровержения, заявляя: «Относительное не опровергнуть логикой. И [оно] не только неопровержимо... Общепринятое в миру мнение наносит поражение его отрицающим» [Цонкапа 2010, 991]. Цонкапа, опровергнув субстанциальный модус субъекта дискурса, признал его связь с предикатом (мыслительными средствами) и модус самого предиката как достоверные и тем защитил мышление в его праве высказываться о действительности.

И хотя у Цонкапы бессамость/ *пустота* (санскр.: шуньята) представляет «неутверждающее» отрицание — в отличие от школы Чжонангпа и др., которые видели необходимость утверждения применительно к высшей реальности, — сам объект его отрицания очень строго ограничен. Это ограничение стало возможным, потому что, в отличие от оппонентов, Цонкапа проводил разграничение между отсутствием самобытия и несуществованием; «любим существованием» и «самосущим бытием» [Цонкапа 2010, 1128]; истинно существующим «Я» и «просто-я».

Примечания

¹Люстхаус, например, говоря о «буддийской феноменологии», поясняет, что подразумевает «перевод» философии буддийской школы йогачары в идиомы феноменологии как ближайшей к буддизму формы западной философии [Lusthaus 2002, vii–viii, 4–6, 11–13]. Лэйкок, напротив, рассматривает западную феноменологию с точки зрения буддийской теории сознания [Laycock 1994].

² Перевод по английскому переводу: [Culavedalla Sutta web].

³ Согласно трактовке Чжамьяна Шэпа, субстанциальное «Я» проявляется подобно главному продавцу, который по своей природе принципиально не отличается от других работников магазина, и хотя он, управляя, стоит над ними, сам он тоже зависит от них. В большинстве трактовок других авторов отношения «Я» с совокупностями сравниваются с отношениями владыки и подданных («Я», «владыка» и его «подданные» могут представляться отдельно существующими) [Hopkins 1983, 303–304].

⁴ Перевод по английскому переводу: [Introduction 2003, 275].

⁵ Перевод по [Далай-лама Тэнзин Гьяцо 2014, 395].

Источники — Primary Sources

Аристотель web — Аристотель. Категории. Пер. А.В. Кубицкого. М.: ГСЭИ, 1939. <https://www.e-reading.club/book.php?book=2830> (Aristotle, Categories, Russian Translation)

Гегель 1992 — Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. СПб.: Наука, 1992 (Hegel, Phänomenologie des Geistes, Russian Translation).

Далай-лама Тэнзин Гьяцо 2014 — Далай-лама Тэнзин Гьяцо. Ключ к философии Срединности / Буддийские медитации. Тексты практик и руководств, 3-е изд. Сост. и пер. М.Н. Кожевнико-

вой, отв. ред. А.В. Парибок. СПб.: Изд. Терентьева, 2014. С. 393–407 (The Dalai Lama Tenzin Gyatso. The Key to the Middle way. Trans. Into Russian by Margarita N. Kozhevnikova).

Цонкапа 2010 — *Цонкапа, Чже*. Большое руководство к этапам пути Пробуждения. 3-е изд. В 2 т. СПб.: Изд. Терентьева, 2010 (Tsongkhapa, Je, The Great Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment, Russian Translation)

Шюц 2004 — *Шюц А.* Избранное: Мир, светящийся смыслом. Пер. с нем. и англ. М.: РОС-СПЭН, 2004 (Schütz, Alfred, Selected Works in Russian Translation).

Culavedalla Sutta: The Shorter Set of Questions-and-Answers" (MN 44), tr. from the Pali by Thanissaro Bhikkhu. Access to Insight (Legacy Edition), 2013. <http://www.accesstoinsight.org/tipitaka/mn/mn.044.than.html>.

Introduction to the Middle Way Chandrakirti's Madhyamakavatara, With commentary by Dzongsar Jamyang Khyentse Rinpoche. Khyentse Foundation Publication, 2003.

Voprosy Filosofii. 2018. Vol. 7. P. 156–165

The Buddhist Phenomenology of Selflessness: an Analysis of Je Tsongkhapa's Concepts of "I" and "mere-I"

Margarita N. Kozhevnikova

The author proposes to understand Tsongkhapa's (1357–1419) philosophical analysis of the concept of "Self" in the light of the principles of Hegel's phenomenology. Tsongkhapa's interpretation of the Prasangika's attitude on "Selflessness" differs from the interpretations of other Buddhist schools. According to him, an ordinary mind combines invalid cognitions with valid ones and therefore the level of ordinary reasoning is not entirely invalid for him. The author arrives to the conclusion that the content of the concepts of «I» and «mere-I» depends on its function in the discourse which is that of «subject» and «predicate», accordingly. Tsongkhapa, having refuted the substantial mode of the subject of discourse, recognized its connection with the predicate (thinking tools) and the modus of the predicate as being valid, and thereby he defended thinking in its right to speak out about reality.

KEY WORDS: Buddhist philosophy, phenomenology, Je Tsongkhapa, reality, selflessness, the concept of "Self", Prasangika, subject, predicate.

KOZHEVNIKOVA Margarita N. — CSc in Philosophy, leading researcher, Institute of Educational Management, Russian Academy of Sciences. Branch in St. Petersburg, Saint-Petersburg, Russia.

mkozhevnikova1@gmail.com

Received on January 31, 2018.

Citation: Kozhevnikova, Margarita N. (2018) 'The Buddhist Phenomenology of Selflessness: an Analysis of Je Tsongkhapa's Concepts of "I" and "mere-I"', *Voprosy Filosofii*, Vol. 7 (2018), pp. 156–165.

DOI: 10.31857/S004287440000237-5

References

- Hopkins, Jeffrey (1983) *Meditation on emptiness*, Wisdom, London.
- Hopkins, Jeffrey (1987) *Emptiness Yoga*, Snow Lion Publications, Ithaca, NY.
- Hopkins, Jeffrey (2008) *Tsong-kha-pa's Final Exposition of Wisdom*, Snow Lion Publications, Ithaca, NY.
- Lusthaus, Dan (2002) *Buddhist Phenomenology: A Philosophical Investigation of Yogacara Buddhism and the Ch'eng Wei-shih Lun*, Routledge, London (Curzon Critical Studies in Buddhism Series).
- Laycock, Steven W. (1994) *Mind as Mirror and the Mirroring of Mind: Buddhist Reflections on Western Phenomenology*, State University of New York Press, NY.
- Siderits, Mark (2016) *Personal identity and Buddhist philosophy: Empty persons*, Routledge, London.