

Проблема субстанциональности "я" в буддизме

Научный руководитель – Раевский Александр Николаевич

Викснэ Алиса Константиновна

Студент (магистр)

Южный федеральный университет, Институт философии и социально-политических наук, Кафедра философии религии и религиоведения, Ростов-на-Дону, Россия

E-mail: alisviksne@gmail.com

Наше обращение к буддийскому осмыслению самости обусловлено всё большим распространением буддизма в западной культуре. Актуальность работы также связана с трудно-понимаемостью проблемы «я» в буддизме, о чем свидетельствует широта её разрозненных интерпретаций. В общем виде проблема определения онтологического статуса субъекта ставится в трудах многих мыслителей, что говорит о её фундаментальном характере.

Суть раннего буддийского подхода к пониманию «я» может быть осмыслена через его центральный концепт, названный «анатмавада» - учение о бессамостности. При его изучении сложно обойти стороной социально-религиозную почву, из которой он произрастает. Так, фундаментальный принцип «анатма» выражает свой оппозиционный характер по отношению к брахманизму. Он выдвигается как альтернатива «атману» и вносит в пространство дискурса новое представление о живом существе как о совокупности психосоматических состояний, причинно-обусловленных по своей природе. Согласно др. представлению, «не-я» направляется в сторону еретической школы персонализма «пудгалавада», которая провозглашает устойчивость дхарм именно благодаря наличию индивидуального субъекта (пудгалы). С др. точки зрения, «такая религиозная традиция, как буддизм, едва ли могла довольствоваться чисто критической доктриной» [1, с. 82]. Постулирование нового антропологического взгляда культивирует развитие собственного видения и ценность его трансляции.

Сутты Палийского канона свидетельствуют о том, что изначально с вопросом о субстанциональности к Будде приходят ученики. Он указывает им на неудовлетворительное положение человека, аналогичное раненному стрелой, самое главное в сложившейся ситуации - вынуть стрелу, то есть облегчить себя от боли и страданий. Пока проблема освобождения не будет решена, все другие уровни будут недоступны. Из ответов, которые Будда дает своим ученикам прослеживаются две особенности - либо он отвечает на поставленный вопрос молчанием, либо относит его к категории неопределенных вопросов. Категоричные суждения «да или нет» свидетельствуют о двойственности мышления, которое необходимо преодолеть путем выхода за пределы ума.

Концепцию «анатмавады» Будда транслирует уже во второй проповеди в Оленьей роще (Исипатан). Посыл лекции: атман как трансцендентное «я» не может быть сведён к эмпирическому «я» в виде совокупности тела, ума, ощущений, представления. Комбинация дхарм не является Абсолютом, так как все скандхи подвержены воздействию причин, а не наших желаний. Симбиоз частиц вписан в универсальный закон обусловленного существования, твоё также болеет, стареет, меняется независимо от воли. Сознание представляет собой целостность разных состояний, каждое из которых обуславливает друг друга. Столкнувшись с изложением данного принципа, академическая среда породила за собой ряд неоднозначных трактовок, на которые указывает В.Г. Лысенко [2, с.134]. Ряд исследователей сводит учение к простому отрицанию души как эмпирического атмана, другая группа усматривает за этим отрицанием признание Высшего, трансцендентного Атмана Упанишад. С нашей точки зрения, оба подхода не являются справедливыми, так как у

нас нет текстологических свидетельств о том, что Будда отрицал атман - ни в статусе Абсолюта, ни эмпирически, он отказывался от отрицания, а значит анатмавада несет в себе иное значение. Эгоистический взгляд на мир возникает у человека без йогической тренированности, так как он подвержен неведению, отсюда выводится необходимость очищения ментального от субъективных примесей. Т.о., модель субъекта в раннем буддизме не выстраивается как онтологическое отрицание «я» как такового, а несёт в себе практическую значимость по обращению сознания вовнутрь себя для трансформации исходного состояния и используется для объективного взгляда на психику.

Школа мадхьямика буддизма Махаяны также не содержит в своей модели субъекта Абсолют и сохраняет закон взаимозависимого происхождения как основу философствования, однако рассуждения Хинаяны дополняются тем, что через бессамость начинают описываться и дхармы. Ничто не обладает собственным бытием и потому все явления пусты, дхармы нереальны и нет смысла в их различении. Развитие онтологии по прежнему остается без внимания, так как описывая реальность, мы описываем лишь наши представления о ней. В Йогачаре появляется термин «алая-виджняны». Это корень всего или сокровищница сознания, которая хранит в себе все элементы и их карму. Это причинное основание, которое обуславливает другие формы сознания. Концепция имеет неопределенный характер: с од.ст., каждое существо имеет собственную алаю, с др. - её природа общая для всех. Характеристики алаи породили вслед за собой разные оценки - одни относили её к идеализму (так как это единственная реальность, создающая феноменальный мир), другие указывали на гносеологическое содержание термина - основа нашего познавательного опыта и всех психических процессов. В любом случае, алаю-виджняну едва ли можно уподоблять брахману упанишад в виду того, что она не покоящаяся субстанция. При просветлении её семена отчищаются от кармических следствий и загрязненных проекций, она становится чистой мудростью. Т.о., впоследствии своего развития буддизм в лице Махаяны начинает подвергать сомнению реальность дхарм и благодаря этому вырабатывает новые объяснительные характеристики сознания, которые остаются также самобытны и не аналогичны брахманизму.

Другой моделью субъекта является теория татхагатагарбхи. Природа Будды в её рамках именуется не просто потенцией, а актуальностью для каждого. Она трансформируется в реальную, первоначальную сущность - Абсолютный Ум. Он лишен в себе делений на «я» и «не-я» и вмещает в себя все элементы как семена. Сущность в виде Ума описывается через противоположные анатмаваде принципы - как блаженство, вечность, самость. Возникновение сансары объясняется наличием в Едином Уме непробужденного пласта подсознания, реализация же нирваны поясняется тем, что суть его природы - пробуждение. Различные школы мысли по-разному раскрывают его содержание. Тэнтай говорит о буддовости и в неживой природе. Явления, взятые в связи с Абсолютным Умом, вечны. Хуань также возвращает объектам их священность: в каждой единичной дхарме себя проявляет Единый Ум. Дхармы не имеют собственного «я», однако являются атрибутами самого бесконечного начала. Попытка объяснить складывание столь самобытной теории была осуществлена Евгением Алексеевичем Торчиновым [9]: на интерпретацию буддийской терминологии накладывает свой отпечаток господствующая в Китае традиция натуралистического субстанционализма, которая склонна к одушевлению всего того, что в классическом буддизме лишается статуса субстанциональности.

Тибетская ветвь буддизма сохраняет идею раннего буддизма о ложном «я», однако оно обозначается здесь как грубый пласт сознания. Вопрос о сущности не остаётся без ответа, безначальным признаётся тончайший, светоносный уровень сознания. Отсутствие начала означает то, что оно не возникает просто так из ничего, а всегда производится предшествующим состоянием благодаря действию причинного закона, поэтому текучесть созна-

ния и мира бесконечна. Умирают лишь грубые формы «я». В современные дискуссии по философии сознания тибетцы вносят тезис о несводимости сознания к мозгу. Монахи подтверждают это особым состоянием, переживаемым ими после смерти, названной «тукдам» - посмертной медитацией, которая позволяет телу не разлагаться в течении нескольких дней после смерти.

Таким образом, в ходе исследования удалось установить, что принцип анатмавады проходит довольно длительный путь модификации. Сначала он подразумевает практический взгляд на объективность процессов сознания, в последствии в одном из вариантов «не-я» налагается и на мир дхарм, в другом же варианте сознание возвышается до единственной реальности, в теории татхагатагарбхи отрицание сменяется установлением абсолютно-го. Описанные подходы демонстрируют разнообразность решения поставленного вопроса. На это влияют культурные особенности, другие развитые философские системы со своей терминологией, новая постановка проблем внутри учения. Т.о., разнообразность решений говорит о внутреннем развитии и эволюции учения. Дальнейшая работа по проблеме самости в буддизме может включать в себя освещение многих текстов буддийского наследия, которые не переведены в настоящий момент.

Источники и литература

- 1) Лысенко В.Г. Опыт введения в буддизм: Ранняя буддийская философия. – М.: Наука, 1994.
- 2) Лысенко В.Г. Ранний буддизм: религия и философия. Учебное пособие. М.: ИФ РАН, 2003.
- 3) Нестеркин С.П. Личность в буддизме махаяны. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2011.
- 4) Островская Е. А. Тибетский буддизм. // СПб.: С-Петербургское Востоковедение, Азбука, 2008.
- 5) Пятигорский А.М. Введение в изучение буддийской философии (девятнадцать семинаров). – М.: Новое литературное обозрение, 2007.
- 6) Рудой В.И., Островская Е.А. Космос и карма. Введение в буддийскую культуру. СПб.: Издательство СПбКО, 2009.
- 7) Степанянц М.Т. Философия буддизма: энциклопедия; Инт-т философии РАН. – М.: Вост. лит., 2011.
- 8) Титлин Л.И. — Отрицает ли буддистское учение о не-«я» понятие субъекта? // Философская мысль. – 2020. – № 10. – С. 42 – 58.
- 9) Торчинов Е.А. Философия буддизма Махаяны. — СПб.: Петербургское Востоковедение, 2002.
- 10) Торчинов Е.А. Философия китайского буддизма. Издательство «Азбука», 2016.