

© 2010 г. М.П. Биткеев

ГЕГЕЛЕВСКАЯ «НАУКА ЛОГИКИ» И РЕКОНСТРУИРОВАНИЕ ФЕНОМЕНОЛОГИИ СОЗНАНИЯ В БУДДИЙСКОЙ ТРАДИЦИИ

Работа написана по гранту РГНФ № 02-03-00102а/ю

Рассматриваются различные формы восприятия Я и НЕ-Я в феноменологии сознания в буддийской традиции. Буддийское учение говорит о том, что в двойственном сознании есть недвойственное сознание, которое присутствует даже на эмпирическом уровне. Отмечается, что то, какова форма взаимоотношения противоположностей в самой сущности, совершенно отличается от формы, созерцаемой в наличном бытии.

Ключевые слова: паракальпита, относительная истина, абсолютный уровень, феноменологический уровень.

В буддизме говорится о различных формах восприятия Я и НЕ-Я: нереальной (паракальпита), взаимозависимой (паратантра, Относительная истина), Пустотной (паринишпанна, или Абсолютный уровень, когда собственно формы преодолеваются). Но это и разные уровни сознания, и разные формы синтезов, в соответствии с которыми Я и НЕ-Я нам даны определенным образом. Паракальпита представляет собой эмпирическое, феноменальное восприятие (собственно наше обыденное), когда Я и НЕ-Я представляются самосущими, обладающими статичной сущностью и качествами со своей стороны. НЕ-Я дано в интенциональных актах (как отмечал Фихте, без него невозможно сознание), а Я – в актах самовосприятия и самосознания. Первоначально они бессознательно конструируются в наличном бытии. Чтобы лучше представить себе картину, достаточно вспомнить кантианское трансцендентальное единство апперцепций (ему соответствует в буддийской традиции клиштаманас – помраченный ум), которое конструирует не только рассудочные предметы, но и феномены, разделяя сознание на Я-вообще и предмет (НЕ-Я-вообще). Что здесь происходит? Абстрактно-всеобщее единство посредством фигурного и интеллектуального синтезов незаметно для сознания

эйдетически интроецируется в созерцаемые явления. На феноменальном уровне НЕ-Я и Я даны нам во внешнем и внутреннем чувстве. В наличном бытии они получают качественно-количественную определенность. Гегелевский анализ становления, в коем бытие и ничто определяются в границе, очень близок к буддийскому пониманию. Как заметил А.М. Пятигорский [1], статичные понятия «бытие» и «ничто» неадекватны для буддийской ментальности, где есть скорее постоянное возникновение и уничтожение, переход от одного состояния к другому. В постоянной соотнесенности с иными в наличном бытии выявляются различные предикации, сменяющие друг друга. Я, соотносясь с бесконечными, различными НЕ-Я в интенциональных актах, соотносится с собой. На уровне бытия категорией, объединяющей в себе различия и самождественность, множество и абстрактное единство, является для-себя-бытие. Можно сказать, что эта категория напоминает кантианское рассудочное Я, которое, несмотря на множественность ситуативных, феноменальных Я (соотнесенных как с иным с феноменальными НЕ-Я), является самождественным во времени. Но эта самождественность для-себя-бытия, как показывает Гегель, относительна. Внутренняя граница время от времени изменяется. В для-себя-бытии происходит снятие (правда, абстрактное, одностороннее) иных, определяется, что же будет главным в самождественности. «Узловая линия отношения мер», рассмотренная с точки зрения феноменологии, показывает, как человек может меняться, но при этом все же сохранять свою относительную, взаимозависимую самождественность. Но на уровне представлений об отдельных, самосущих Я и НЕ-Я (паракальпита), несмотря на признание изменчивости бытия, сознание продолжает интроецировать и эйдетически созерцать некую статичную сущность.

Кант прав, что логические категории применимы лишь к феноменам. Представители аналитической традиции правы, что Я и НЕ-Я одновременно и в одном отношении не могут сосуществовать, если только речь идет о феноменах. Постмодернисты, пользуясь деконструкцией, утверждают одновременность Я и НЕ-Я. Они правы, если речь идет о сущности, то есть ноуменальном уровне. Превращенная видимость, которая создается на уровне бытия, состоит в том, что складывается иллюзия, будто бы и в сущности каждая из противоположностей есть самостоятельное отношение. Именно так двойственное сознание (кантианское трансцендентальное единство апперцепций

и клиштаманас школы Читтаматра), делящее мир на Я-вообще и НЕ-Я-вообще, вводит нас в заблуждение. Опора на наличное бытие вместо погружения в основание и объяснения бытия из сущности ведет в реальности к постоянному воспроизведению самой же двойственности. Именно поэтому основатель школы Прасангики-Мадхьямики сказал, что отрицающий двойственность на деле ее утверждает (то есть положен ею), а признающий ее – преодолевает ее. Гегель о первом типе восприятия и мышления сказал следующее: «Мышление, держащееся в рамках внешней рефлексии и не знающее ни о каком другом мышлении, кроме внешней рефлексии, не доходит ... до познания сущности. Такое мышление всегда имеет перед собой лишь абстрактное тождество и вне его и наряду с ним – различие. Оно полагает, что разум есть не более как ткацкий станок, на котором основа – скажем тождество – и уток – различие – внешним образом соединяются и переплетаются между собой; или что разум, вновь подвергая анализу (получившуюся таким путем ткань), сперва выделяет особо тождество, а затем опять-таки сохраняет наряду с ним также и различие, сначала отождествление, а затем опять-таки и различение: отождествление, поскольку абстрагируются от различия, и различение, поскольку абстрагируются от отождествления» [2, с. 371].

То, какова форма взаимоотношения противоположностей в самой сущности, совершенно отличается от формы, созерцаемой в наличном бытии. «Напротив, иное сущности есть иное в себе и для себя, а не иное как иное чего-то другого, находящегося вне его; простая определенность в себе. Также и в сфере наличного бытия инобытие и определенность оказались той же природы, простой определенностью, тождественной противоположностью; но это тождество обнаружилось лишь как переход одной определенности в другую. Здесь же, в сфере рефлексии, различие выступает как рефлексированное различие, положенное так, как оно есть в себе. Различие в себе есть соотносящееся с собой различие; таким образом, оно отрицательность самого себя, отличие не от иного, а себя от самого себя; оно есть не оно само, а свое иное. Различное же от различия есть тождество. Различие, следовательно, есть само же оно и тождество. Оба вместе составляют различие; оно целое и его момент. Можно также сказать, что различие как простое не есть различие; оно различие лишь в соотношении с тождеством, но вернее будет сказать, что оно как различие содержит и тождество, и само это соотношение.

Различие есть целое и его собственный момент, так же как тождество есть целое и свой момент» [2, с. 376]. Когда мы в акте самосознания мыслим или переживаем определенное Я, то на самом деле оно не самосущее, а является синтезом, удержанием в себе не только своего момента, но и определенных НЕ-Я, с которыми он соотносится. Конструирование в сознании какого-то НЕ-Я содержит в себе как рефлексивный момент какое-то Я. Если мы изменимся, то изменится и наше видение, оценка соответствующих НЕ-Я. То основание, которое является рефлексивным единством определенных Я и НЕ-Я, с его внутренней границей опосредствует взаимоотношения между сознанием и окружающим его бытием. Если воспользоваться терминологией К.-Г.Юнга, то в ответ на положительные НЕ-Я проявляется эго с его желанием, привязанностью и т.д., а неприятные НЕ-Я актуализируют тень с ее неприязнью и раздражением и т.д. Двойственное сознание опирается на феноменальное, а отсюда и его бессознательные реакции. Поэтому Кант призывал к тому, чтобы разум опирался на самого себя, был ноуменальным. Фихте говорил о *независимой деятельности*, в которой сознание обретает высшее единство (трансцендентальное основание), в котором противоположности исчезают. Но прежде нужно осознать взаимопревращаемость феноменов. Тогда приятное и неприятное и т.п. противоположности перестанут быть опорами и будут интеллектуально созерцаться (термин Фихте и Шеллинга, а не Гегеля, а тем более не Канта) как несамосущие, положенные моменты ноуменального основания – двойственности. Итак, объекты не обладают неким фиксированным, самосущим своебытием. Одно и то же вещество при одних условиях становится ядом, а при других – лекарством. Сознание, постигающее эту истину и созерцающее двойственное основание со всеми его становлениями, взаимодействиями за кажущимися на поверхности недвойственными феноменами, приближается к пониманию всеобщей взаимозависимости. Синтезы теперь будут не абстрактными, а конкретно-всеобщими, когда разнородное множество сводится не к абстрактному, а конкретному, противоречивому единству. И если нам кажется, что объект сплошь имеет одну характеристику, то это лишь потому, что мы не замечаем противоположной тенденции, которая при данных причинах и условиях стала минимальной. Конечно, то, что именно доминирует, имеет значение. Поскольку ведущая сторона противоречия определяет взаимозависимую сущность. Даже если сознание пребы-

вает в заблуждениях, то все же, несомненно, лучше, чтобы позитивные стороны брали верх над негативными.

Следует рассмотреть феноменологические синтезы в связи с гегелевской теорией метаморфозов основания. Формальный метаморфоз характеризуется сменой форм, но при которой само основание не меняется. Двойственное, то есть омраченное, сознание бессознательно полагает себя сначала в феноменальном, а затем рассудочном синтезе. Сознание на уровне рассудка предполагает бессознательное, но формально, ибо двойственное основание все так же воспроизводится. Концепция самосущего бытия Я и НЕ-Я не преодолевается. На уровне разума, который обладает моментом свободы, как говорил Фихте, можно помимо причинного аспекта выделить и тот, который не положен причинностью. Эту работу довершает интеллектуальная интуиция. В буддизме, когда какой-то причинный аспект, вызывающий чрезмерное желание или неприязнь, искажают восприятие и делают сознание неадекватным, нужно прибегнуть к методу противоядий, то есть созерцать противоположный аспект. Но важнее в практике сознания постичь их внутреннее единство. Итак, разум, постигающий конкретно-всеобщее единство, знаменует собой этап реального метаморфоза. В основанном, помимо положенного, есть момент, не положенный основанием. Буддийское Учение говорит о том, что в двойственном сознании есть недвойственное сознание, которое присутствует даже на эмпирическом уровне. Благодаря ему можно постичь природу двойственного сознания, а затем и Чистое сознание, Изначальный Ум. Оно называется ригпа. В Тантре его называют «сознание-сын», постигающий «сознание-мать» (изначальный недвойственный Ум). Полный метаморфоз в буддийской традиции связан с тем, что осуществляется сначала интеллектуальное, а потом йогическое созерцание единства взаимозависимости и Пустотности во всех полагающих актах двойственного сознания. В результате чего двойственность исчезает постепенно в недвойственности. Но это не какое-то ничто, а единство феноменов с породившим их ноуменом – Пустотностью. Здесь для реконструкции из арсенала немецкой классики наиболее подходит шеллингианский синтез в форме «символа», в коем все формное оказывается единым с породившим его высшим бесформным Абсолютом.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Пятигорский А.М.* Лекции по буддийской философии // <http://psylib.kiev.ua>
2. *Гегель Г.В.Ф.* Наука Логики. Т. 2. Учение о сущности. М., 1997.

*Кубанский государственный
университет*

19 сентября 2010 г.
