

УДК 1(470+571)

Д.А. Кораблин

Интерпретация буддийской концепции анатмана в «неантропоцентристской философии» А.М. Пятигорского

В статье проводится анализ основных постулатов «неантропоцентристской философии», которые были сформулированы А.М. Пятигорским в ранее не опубликованных рукописях. Антропный принцип, сформулированный в постнеклассической философии, он рассматривает с позиции, предложенной в буддийской религиозно-философской концепции анатмана и содержащей новые методологические потенциалы в рамках синтеза философской, научной и религиозной картин мира.

Ключевые слова: буддийская философия; антропный принцип; концепция анатмана; психика; «неантропоцентристская философия».

В истории индийской философии ведийская и буддийская традиции изначально исходили из постулата о том, что реально существующим можно было обозначить лишь то, что является неизменным, непреходящим и вечным, апеллирующим к онтологическим категориям. В тексте «Бхагавадгиты», которая, по мнению ряда востоковедов, претерпела влияние буддийской философии, это отобразилось строками:

То, что есть, никогда не исчезнет,
Что не есть, никогда не возникнет,
Этих двух состояний основу
Ясно видят зрящие сущность [1: URL].

Однако те различные подходы, которые сложились в индийской философии, касаются в первую очередь понятия атмана, обозначающего в брахманизме фундаментальную философскую категорию, которая представляет собой проекцию мировой души и души индивида, воплощая в себе представление об истинной природе, истинном «Я» человека. В «Бхагавадгите» указывается, что: «брахман — высшее, то, что нетленно; естество свое — это Адхьятман» [Там же]. В философских школах ведийской традиции (*санскр.* «даршана») атман описан в качестве постоянного и подлинного «Я», сущностные характеристики которого являются неизменными. Исходя из этого понимания, атман представлен в качестве философского базиса, на котором в индийской философии сложились представления о человеке в диаде «Брахман – Атман».

Индийский культуролог, философ С.К. Чаттерджи, сравнивая буддийскую и ведийскую философские традиции, указывал, что «...если объективность

дхарм (в буддийской философии одной из интерпретаций понятия «дхарма» является элементарное психическое состояние, которое, подобно калейдоскопу, образует эмпирическое «Я», «пудгала» (*санскр.* — личность. — *Примеч. авт.*) есть иллюзия, тогда неколебимая непрерывность неизменного атмана является не меньшей иллюзией. И то и другое есть проекции, сформированные целенаправленным сознанием, и кроме них нет ничего реального. Поэтому атман не является реальностью. Он отвергался многими системами буддизма» [2: с. 296].

В основах буддийской философии можно проследить тот вектор мышления, при котором смена рефлексии над понятием атмана находит свое новое выражение в описании сущности человека, определяемой как то, чему невозможно приписать ни существования, ни несуществования, ни сплетения дхарм. В буддизме дхармы выступают в особых коннотациях, представляющих собой модель, которая описывает совокупность психических и физических характеристик при рассмотрении личности человека в качестве феномена, состоящего из пяти скандх (*санскр.*), как то: физическое тело, чувства, восприятие, бессознательные впечатления и сознание.

Наряду с «четырьмя благородными истинами» в ранней буддийской философии был сформирован ряд самостоятельных концепций, которые взаимосвязано согласуются с постулатами первых — это *дукха* (страдание), *анитья* (изменчивость объектов феноменального мира) и *анатман* (отсутствие Я). Эти три концепции представлены в качестве признаков бытия и составляют онтологический каркас буддийской философии.

Итак, концепция анатмана изложена в «Анатталакхана-сутре», третьем корпусе буддийских текстов «Самьютта-никая» Палийского канона, которые представляют из себя наиболее ранний источник изучения буддизма. Исходя из герменевтического анализа «Анатталакхана-сутры», можно сказать, что рассуждения Будды и пяти монахов о свойствах «не Я» происходят в апофатической практике, в которой понятие «Я» описывается не тем, что может быть охарактеризовано и атрибутировано, а тем, что находится вне дискурса: «Это не мое. Это не мое я. Это не то, что я есть».

Как указывает А.М. Донец в монографии «Базовая система дхармических категорий буддийских философов Центральной Азии»: «Термин “Я” выступает в качестве эквивалента санскритского слова “атман”, служащего для обозначения субстанционального начала, которое, по мнению многих последователей ведической традиции Древней Индии, особенно в школе Веданта, пребывает во всех вещах. Его также полагают синонимом других терминов (пудгала, джива и т. п.), используемых для именованя субъекта соответствующих концепций в системах иноверцев — мыслителей традиционной для Индии ориентации (астика) и даже нетрадиционной (настика). Далее указывается, что все буддийские школы полагают признание такого Я ложным взглядом — видом неведения» [4: с. 39] (атма моха — заблуждение относительно природы «я»), что, по лаконичному замечанию Е.А. Торчинова, «является корнем сансарического существования со всеми его страданиями» [10: URL].

Вместе с тем буддологи Ф.И. Щербатской, О.О. Розенберг, Э. Конзе, Т.У. Рис-Девидс, и в том числе А.М. Пятигорский, говоря об индийской философской традиции VI–IV вв., совершенно обоснованно акцентировали внимание на то, что в ведийском, а особенно в буддийском, философском учении при рассмотрении человека как объекта исследования такие понятия, как «Я», «психика», были вычленены и отделены от понятия «атман». Тем самым психика анализировалась обособленно, и непосредственным предметом рассмотрения было «Я» человека, которое, несмотря на различные свои трактовки, в психике и конституируется.

Начиная с выхода книги «Мышление и наблюдение» [7], А.М. Пятигорский формирует в качестве «метатеории сознания» [9: с. 11] теоретические предпосылки «неантропоцентристской философии», которую философ обозначил в ряде рукописей и статей под несколькими наименованиями: «неантропная философия», «не-антропоцентристская философия» [8: с. 13], «деантропизация философии» [9: с. 10], «неантропическое философствование» [6: с. 14]. Однако прежде чем рассмотреть базовые идеи философа в их сравнении с буддийской концепцией анатмана, следует заключить, что в современном научном сообществе понимается под антропным принципом.

Идеи антропного подхода, или антропного принципа, получившие свое развитие в космологии, астрофизике и вопросах происхождения вселенной, впоследствии перекочевали в социогуманитарные науки, став на сегодняшний день одной из актуальных проблем философской антропологии, в свете которой были поставлены вопросы о человеке как особом роде бытия, сущего, в отношении к своеобразию и уникальности позиции, занимаемой им в мире.

Говоря о физическом содержании антропного принципа, его научно-теоретического базиса, который был предложен в формулировках таких ученых, как Б. Картер, Г.М. Идельс, А.М. Зельманов, Ф. Хойа, Н.Л. Розенталь, Дж. Уилер, Ф. Типлер, С. Хокинг, в его натуралистическом прочтении, мы находим описание структуры вселенной, жизни человека, его сознания и разума как имманентного феномена протекающей биологической жизни в человеке, когда сознание и биологическая жизнь не противопоставляются друг другу, а человек рассматривается как обладающий сознанием и действующий по определенным законам в физическом мире.

Необходимо отметить, что одним из условий антропного принципа предполагается его наблюдаемость, причем не какая бы то ни было наблюдаемость, т. е. возможность любого сенсорного способа познания окружающего мира, которая присуща в том числе и миру фауны, но особый вид наблюдаемости, который отражается в опыте человека. Наше видение вселенной таково потому, что только в данной вселенной мог возникнуть особый наблюдатель — человек. Само появление и присутствие человека в наличном мире создает феномен *антропизма*: антропный принцип манифестирует эволюцию природного мира, целью которого является появление человека, представляющего из себя субъект наблюдения. Причем наличие наблюдателя рассматривается в качестве

окончательного витка эволюции и космогонии вселенной, венца самой эволюции, тогда за антропным принципом сохраняется право так называться. Тем не менее, даже исходя из антропного принципа, мы не можем утверждать, какие физические особенности человека определяют его сущностные и содержательные характеристики в качестве закономерного результата эволюционного процесса.

Проблема заключается в том, что сами исходные понятия «человек» и «сознание» по-прежнему остаются неразрешенными как в отраслях научного знания, так и на междисциплинарном уровне. Проблема сознания человека остается дискуссионной в нейрофизиологических и когнитивных науках, психологии, где сознание представляется феноменом субъективности. Таким образом, сущность человека, или его содержательный базис, который выделял бы его в качестве особого рода сущего, некоторая «антропность» человека с его фундаментальной характеристикой, не установлены. Сам по себе антропный принцип, безусловно, претендует на эвристическую роль в описании парадигмы вселенной и места человека в ней. Но проблема описания целостного образа человека по-прежнему остается нерешенной, человек и сознание постоянно ускользают от непосредственного изучения, поскольку человек вопрошает о себе как об объекте восприятия. Таким образом, человеку необходимо осуществить выход из себя, из своего сознания, и это означает переход из научной картины мира в религиозную или культурологическую.

Возвращаясь к концепции анатмана, появившейся еще на заре формирования буддийского философского учения, за вычетом буддийских эпистемологических интерпретаций, характерных для различных школ буддизма, нельзя не упомянуть проблематику антропологической границы, децентрализации, являющейся, по сути, одной из интерпретаций антропного принципа, которой коснулся отечественный философ С.С. Хоружий, указав, что «опыт современности ставит под сомнение, если не прямо отрицает, это наличие неизменного сущностного центра — и проблема человека не может более ставиться как проблема отыскания и изучения такого центра» [11].

Обратимся к собственно «неантропоцентрической философии» А.М. Пятигорского. Предлагая антропизм в качестве черты объекта философского мышления, Пятигорский уточняет, что если его рассматривать в качестве способа мышления, то он и должен предполагать антропоцентризм — как характер или качество интенциональности философствования: мир — антропичен, философия — антропоцентрична. Пятигорский, говоря о человеческом состоянии, человеческой природе, подчеркивает, что потеря именно «человеческой» специфики происходит тогда, когда такие категории, как мысль и сознание, перестают быть объектом рассмотрения. Какой-либо особой человеческой природы как таковой просто нет, ведь она вся конституируется в психике, где психика представляет из себя все собирательное, совокупность процессов, происходящих в мышлении, за вычетом собственно его содержания, что, собственно, и является методологическим подходом, сформированным в буддийском философском учении о человеке [8].

Американский философ Д. Деннет, изучающий проблемы философии сознания и философии науки, описывая психику человека, указывает, что «чем бы ни была психика, предполагается, что она является чем-то наподобие нашей психики; в противном случае мы не назвали бы ее психикой. Поэтому наша психика, единственная известная *нам* с самого начала, служит тем образцом, от которого мы должны отталкиваться. Без этого соглашения мы будем просто дурачить самих себя и говорить всякую чепуху, не сознавая этого.

Когда я обращаюсь к *вам*, я включаю нас обоих в класс обладателей психики. Отталкиваясь от этой неизбежной отправной точки, я создаю или допускаю обособленную группу, класс привилегированных лиц, противопоставляемых всему остальному во вселенной. Это кажется излишне очевидным, так глубоко оно укоренилось в нашем мышлении и речи, но я должен остановиться на этом подробнее. Когда есть *мы*, человек не одинок; солипсизм ложен; наличествует сообщество» [3: с. 7].

Антропологизм, безусловно, претендует на универсальность философского дискурса, захватывая в том числе и психологические процессы и собственно психику, где отсутствует разрыв между индивидом и обществом, как это было обозначено в описании природы человека в качестве онтологической реальности у З. Фрейда, который акцентировал бытие человека в его психической жизни. Поэтому, описывая «неантропоцентристскую философию», А.М. Пятигорский говорит об изменении фокуса философствования, которое, на наш взгляд, нашло свои исходные постулаты в буддийской философии: именно благодаря смещению объекта мышления в сторону понимания несодержательности «Я», нередуцируемой к понятию и представлению о человеке в психологии.

В концепции анатмана по доводам, предложенным А.М. Донец, — «это отрицание стабильности ясно выражено в доктрине отсутствия “Я”, которая находится в центре буддийской сотериологии и имеет своим следствием отрицание субстанции. Теория отсутствия “Я” индивида фактически отрицает не только личную душу, но и любой унифицирующий принцип типа субстанции или целого (ньяя), универсального субстрата (санкхья) и проч. Таким образом, здесь отрицается теория, которая в настоящее время называется персонализмом и согласно которой любой выделяемый предмет мысли (вплоть до электрона) представляет собой личность-субстанцию» [4: с. 40]. То есть в том числе и психику, которая конституируется в антропном дискурсе.

В философской концепции анатмана речь идет об описании отсутствия «Я», которое конституировано в пяти скандхах, но не его сущностное отрицание. «Принимая индивидуальность в относительном плане, буддийское учение в своей системе философских воззрений в качестве базового положения содержит идею анатман-бессамость, отсутствия “Я”, то есть разоблачение “Я-отождествления”, характерного для обыденного мышления», — подчеркивает М.Н. Кожевникова [5: с. 97].

А.М. Пятигорский исходит из следующей установки: «В этой связи я бы рискнул предположить, что мышлению средне-мыслящего человека трудно мыслить

о себе как о том, что не редуцируется к “мыслящему” и “человеческому”. Такому мышлению гораздо легче думать о себе в порядке любых других редуций — чисто психических, психофизиологических, биофизических, социокультурных, исторических, лингвистических, каких угодно еще, но не в порядке мышления о мышлении в его нередуцируемой мыслительности. Может быть, если наблюдать это явление только со стороны психики, в нем можно увидеть страх мышления себя “расчеловечить”, страх “отчуждения” от себя как человеческого и индивидуального мышления, также как и страх отделения мышлением себя от “мыслящего” как человека и индивида» [7: с. 172].

В заключение следует акцентировать внимание, что в буддийской концепции анатмана, так или иначе представляющей религиозно-философскую структуру, был сформулирован сотериологический проект, который реализуется на уровне йогических практик, направленных на работу с психикой человека путем обретения аскетического, отчужденного от психологических установок мышления относительно сущностных основ и привязок к «Я» и личности человека, в то время как у А.М. Пятигорского это «смена объекта сосредоточения мышления философствующего» [8: с. 5].

Когда Пятигорский говорит о мышлении как об опыте «неантропоцентристской философии», он предлагает, по сути, изменить положение дел, существующее в антропологизме, который в поиске тех самых «человеческих» метрик теряет возможность находить феномены и иные философские категории, в чем заключается его безусловный недостаток. Поэтому, говоря о мышлении, он подчеркивает, что «то, что мыслит, может быть чем угодно — от искусственного интеллекта до ангела, может быть любой структурой сознания» [9: с. 12]. Онтология в «неантропоцентристской философии» Пятигорского первична по отношению к антропологии, и подчеркивая это, он размышляет: «в конце концов “я” может означать что угодно, потому что “я” может быть чем угодно» [8: с. 3].

Пятигорский исходит из буддийского постулата, что все состояния сознания есть не «Я», и таким образом мыслится: онтологической единицы как человек не существует. В «неантропоцентристской философии» Пятигорского понятия о «Я» и человеке представляются помехой в философствовании, имеющейся в структуре сознания, которые предлагается исключить, «отбросив феномен человека как сброс, отработку антропоцентристских философий» [9: с. 11].

«Неантропоцентристская философия» при данном рассмотрении — особый методологический принцип философствования. При этом остается неясным, каким образом он способствует приращению научного знания в случае применения его в различных социогуманитарных дисциплинах или когда анализ понятий и представлений о человеке происходит с позиции отдельных дисциплин, в которые уже включена антропологическая парадигма. Что в данном случае первично: изучение самого человека или исходная точка философствования при анализе иных философских вопросов?

Литература

1. Бхагавадгита / пер. с санскр.; исследов. и примеч. В.С. Семенцова. М.: Вост. лит., 1999. [Электронный ресурс] // Виртуальная библиотека йоги. URL: <http://www.orlov-yoga.com/Gita/> (дата обращения: 01.02.2018).
2. Датта Д., Чаттерджи С. Индийская философия / пер. с англ.; под ред. В.И. Кальянова. М.: Гаудеамус: Академический проект, 2013. 365 с.
3. Деннет Дениеэл С. Виды психики: на пути к пониманию сознания. М.: Идея-Пресс, 2004. 184 с.
4. Донец А.М. Базовая система дхармических категорий буддийских философов Центральной Азии. Улан-Уде: БНЦ СО РАН, 2009. 198 с.
5. Кожевникова М.Н. Учение: книга о философии образования в буддизме: в цитатах, примерах и размышлениях. СПб.: Алетейя, 2014. 294 с.
6. Пятигорский А.М. Вкратце о философской психологии и психологической философии (методологические размышления) // Лич. собр. Л. Пятигорской. Рукопись. 15 с.
7. Пятигорский А.М. Мышление и наблюдение: четыре лекции по обсервационной философии. СПб.: Азбука, 2016. 192 с.
8. Пятигорский А.М. Опыт неантропоцентристской философии / Лич. собр. Л. Пятигорской. Рукопись. 13 с.
9. Пятигорский А.М. Философскому классу: о сознании в 2009 г.: в преддверии философского романа / Лич. собр. Л. Пятигорской. Рукопись. 16 с.
10. Торчинов Е.А. Введение в буддологию: курс лекций. Лекция 6. Классическая буддийская философия: Йогачара (Виджнянавада) и теория Татхагатагарбхи. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. С. 92–119. [Электронный ресурс]. URL: <http://anthropology.ru/ru/text/torchinov-ea/lekcija-6-klassicheskaya-buddiyskaya-filosofiya-yogachara-vidzhnyanavada-i-teoriya> (дата обращения: 1.02.2018).
11. Хоружий С.С. Человек и его три дальних удела. Новая антропология на базе древнего опыта // Вопр. философии. 2003. № 1 [Электронный ресурс]. URL: http://vphil.ru/index.php?id=223&option=com_content&task=view (дата обращения: 1.02.2018).

Literatura

1. Bhagavadgita / per. s sanskr.; issledov. i primech. V.S. Semenczova. M.: Vost. lit., 1999 [E'lektronny'j resurs]. URL: <http://www.orlov-yoga.com/Gita/> (data obrashheniya: 1.02.2018).
2. Datta D., Chatterdshi S. Indijskaya filosofiya / per. s angl.; pod red. V.I. Kal'yanova. M.: Gaudeamus: Akademicheskij proekt, 2013. 365 s.
3. Dennet Denieehl S. Vidy' psixiki: na puti k ponimaniyu soznaniya. M.: Ideya-Press, 2004. 184 s.
4. Donecz A.M. Bazovaya sistema dxarmicheskix kategorij buddijskix filosofov Central'noj Azii. Ulan-Ude: BNCZ SO RAN, 2009. 198 s.
5. Kozhevnikova M.N. Uchenie: kniga o filosofii obrazovaniya v buddizme: v czitatax, primerax i razmy'shleniyax. SPb.: Aleteya, 2014. 294 s.
6. Pyatigorskij A.M. Vkratce o filosofskoj psixologii i psixologicheskoy filosofii (metodologicheskie razmy'shleniya) // Lich. sobr. L. Pyatigorskij. Rukopis'. 15 s.
7. Pyatigorskij A.M. My'shlenie i nablyudenie: chety're lekci po observacionnoj filosofii. SPb.: Azbuka, 2016. 192 s.
8. Pyatigorskij A.M. Opy't neantropocentristskoj filosofii / Lich. sobr. L. Pyatigorskij. Rukopis'. 13 s.

9. *Pyatigorskij A.M.* Filosofskomu klassu: o soznanii v 2009 g.: v preddverii filosofskogo romana / Lich. sobr. L. Pyatigorskoj. Rukopis'. 16 s.

10. *Torchinov E.A.* Vvedenie v buddologiyu: kurs lekcij. Lekciya 6. Klassicheskaya buddijskaya filosofiya: Jogachara (Vidzhnyanavada) i teoriya Tatxagatagarbxi. SPb.: Sankt-Peterburgskoe filosofskoe obshhestvo, 2000. S. 92–119. [E'lektronny'j resurs]. URL: <http://anthropology.ru/ru/text/torchinov-ea/lekcija-6-klassicheskaya-buddijskaya-filosofiya-yogachara-vidzhnyanavada-i-teoriya> (data obrashheniya: 1.02.2018).

11. *Xoruzhij S.S.* Chelovek i ego tri dal'nix udela. Novaya antropologiya na baze drevnego opy'ta // Vopr. filosofii. 2003. № 1 [E'lektronny'j resurs]. URL: http://vphil.ru/index.php?id=223&option=com_content&task=view (data obrashheniya: 1.02.2018).

D.A. Korablin

Interpretation of the Buddhist Concept of Anatman in A.M. Pyatigorsky's «Non-anthropocentric Philosophy»

The article analyzes the main postulates of «non-anthropocentric philosophy», which were formulated by A.M. Pyatigorsky in previously unreleased manuscripts. The anthropic principle, formulated in post-non-classical philosophy, he views from the position proposed in the Buddhist religious and philosophical concept of anthman and containing new methodological potentials in the synthesis of philosophical, scientific and religious pictures of the world.

Keywords: Buddhist philosophy; anthropic principle; the concept of anatman; psyche; «non-anthropocentric philosophy».