

Д.А. Кораблин

## Методологические основы философии буддизма А.М. Пятигорского

Предметом рассмотрения настоящей статьи является мышление и сознание как сущностные категории буддийской философии, ставшие основным предметом изысканий в трудах философа и востоковеда А.М. Пятигорского. Интерпретация методологии изучения философии буддизма проводится с привлечением к рассмотрению как основных трактатов и статей, так и ранних работ философа, а также используются ранее не опубликованные источники.

*Ключевые слова:* деантропологизация; мышление; сознание; феноменология; обсервационная философия.

В ряде лекций по буддийской философии А.М. Пятигорским (1929–2009) неоднократно упоминалось, что Будда Шакьямуни и его ученики были первыми мыслителями, отрицавшими антропологию в качестве особого предмета для понимания, изучения человека и описания бытия. Однако, термин «антропология», будучи выработанным на заре философствования в Древней Греции, так или иначе был предметом всякого философского учения, в которых ставился вопрос о человеке, происхождении его мышления и структуре сознания. В дальнейшем в XX в. модель проекта построения философской антропологии, будучи мультидисциплинарной, используя и истолковывая данные различных научных направлений, основывалась на мировоззренческо-методологической базе философии и сводилась к вопросам о том, что есть человек, как он себя понимает, как он себя осознает, что есть сознание.

При этом говорить о том, что на сегодняшний день собран целостный образ мировоззренческого основания антропологической парадигмы не приходится. Скорее наоборот, несмотря на все философское наследие, антропологическая картина мира является возможно не историей обретения человеком самого себя, а историей, в которой человек все больше и больше себя утрачивает. М. Фуко в работе «Слова и вещи» указывал, что «человек — это изобретение, и археология нашего мышления легко доказывает его недавнее происхождение. Как, быть может, и близкий конец» [14]. Подобная позиция стала предметом обсуждения с момента формирования антропологического дискурса и нашла свое отражение во многих работах по гуманистической философии.

И это лишь подчеркивает факт того, что изменения человеческого сознания, которые происходили и, особенно самосознания, далеко не всегда и тем более непостоянно оказывались предметом научного исследования

на протяжении изучения человеком самого себя. В качестве основного положения европейской философии постулировалось тождество себя с самим собой, тождества, в котором человек фокусировал свое *Я* в своем сознании и утверждал их имманентное единство. Но каким образом ставился в европейской философии, или философской антропологии вопрос мышления человека? Обратимся к тому, что предшествовало формированию философской антропологии в ее современном прочтении и понимании. Скорее европейская философия оперировала понятиями, идеями или концепциями, поскольку это был либо анализ понятийных категорий, либо априорных идей как центральная категория философии Запада в проблеме подхода к вопросу о человеке.

В свою очередь, Р. Декарт (А.М. Пятигорский охарактеризовал Декарта как первого и единственного философа мышления) формулирует подход, в котором мышление рассматривается как атрибут сознания, причем здесь, и в дальнейшем в настоящей статье, это согласовывается с пониманием картезианской философии самим А.М. Пятигорским, который, говоря о собственном понимании Декарта, обозначил, что мышление есть особое (или даже отдельное от других) состояние сознания [11: с. 40], не давая узкого и операционального определения специфики и функций сознания и мышления и не проводя их структурного анализа. При этом происходит легитимация понятия сознания исходя из презумпции достоверности, то есть такого элемента, который является необходимым для того, чтобы можно было вообще что-либо понимать или воспринимать объективно. По всей видимости Декарт поставил вопрос о мышлении в методологической плоскости, т. е. как и каким образом? Причем мышление воспринималось именно как имманентная данность. Картезианский подход к мышлению выразился как к тому, что человеком обретенно, им же и постулируется, в качестве наличного знания в его абсолютности.

Мышление и сознание, соотношения сознания и бытия, став принципиальными вопросами философии в целом, в том числе и антропологии, на разрешение которых были направлены усилия ряда философов в попытке снятия настоящей оппозиции, обозначены как у основоположника феноменологии Э. Гуссерля, так и у ряда философов экзистенциального толка М. Хайдеггера и Ж. Сартра, на творчество которых Э. Гуссерль оказал существенное влияние. У М. Хайдеггера интенция сознания человека направлена на становление бытия, это и есть квинтэссенция антропологической стратегии, где сущность человека раскрывается через обретение подлинного себя. В дальнейшем Ж.-П. Сартр развил эту мысль в оппозициях эссенции и экзистенции, вторая из которых предшествует первой именно по своему онтологическому статусу.

Трактат «Бытие и время» М. Хайдеггера активно изучался Ж.-П. Сартром, который в работе «Трансцендентность эго. набросок феноменологического описания» предложил следующую трактовку: «*Я* было бы не только излишним, бесполезным, но и даже вредным. Если бы оно существовало, то оно отнимало бы сознание у него самого, оно раскалывало бы его, оно вонзалось бы в каждое сознание непроницаемым для взора лезвием. Трансцендентальное *Я* — это смерть

сознания. В самом деле, существование сознания есть нечто абсолютное именно потому, что сознание есть сознание самого себя. Иначе говоря: способ существования сознания — это быть сознанием самого себя, т. е. самосознанием» [13].

Человек обретает свою сущность в своем развитии, поэтому вопрос об изначальном определении человека не может быть поставлен, а по словам Ж. Деррида, «главным понятием, предельной темой — горизонтом и началом — является то, что называется «человеческая реальность» [1: с. 143]. Так или иначе, рост интереса к эволюции сознания, к проблематике сознания стал особо значимым, в особенности соприкоснувшись с иррациональными аспектами проявления и деятельности сознания, находясь в постоянном поиске для объяснения наблюдаемых явлений. Изменения в мышлении о самости были столь существенны, что становится трудным предположить, будто они коснулись только того, как человек концептуализирует самого себя. Вполне допустимо, что происходили и сопутствующие изменения опыта самопознания, то есть, что имели место исторические изменения в человеческом сознании, что, например, нашло свое отражение в феноменологическом направлении изучения истории М. Блока. Однако сегодня не существует общепринятого и логически последовательного объяснения развития опыта самопознания в его динамике, и одной из сложнейших тем по-прежнему является формирование метода исследования сознания и мышления, а тем более сопоставления сознания в антропологии, феноменологии и буддизме.

Столь беглый и далеко не полный экскурс был введен для того, чтобы, во-первых, актуализировать смысловой горизонт понятия антропологии, которое является различным, порой противоречивым, а во-вторых, подчеркнуть, что сфера философствования А.М. Пятигорского основывается на философской феноменологии и семиотическом подходе (это можно проследить по ряду его работ, которые относятся к публикациям в «Трудах по знаковым системам», тем самым очертив горизонт интересов философа 1960–1970 гг.). Возвращаясь к вопросу о «снятии» антропологии в буддизме, мы лишь подчеркнем, что такой в известной степени философией мышления как особого методологического подхода, по мнению Пятигорского, была именно буддийская философия, по крайней мере, в той степени, в которой она выражает тот общий теоретический базис, существующий у большинства буддийских школ. Безусловно, что А.М. Пятигорский был, по его словам, «не наследник, последователь или продолжатель» [11: с. 69] буддизма как философии мышления, но в строгом смысле рассматривал буддийскую философию вне исторического контекста, а скорее как особый случай философствования о мышлении.

Почему это важно? В истории изучения буддийской философии так и не выработано сколько-нибудь определенного подхода, и среди исследователей не выработано соответствующей структуры и понятийного аппарата в том, что же именно изучается, когда говорится о буддизме. То есть рассматривается ли буддизм как философская система, рассматривается ли буддизм как религия или религиозная традиция или же как культ или йога. Термин

«буддийская философия» означает совокупность философских взглядов и воззрений, развиваемых в буддизме и понимается скорее как особый метод или даже теоретический подход, сложившийся в канве учения Будды и его последователей. Такой подход, в первую очередь, заключался в том, что его «...полнота методологического подхода требует, чтобы в то же самое время ты отрефлексировал и свое собственное мышление, свою, так сказать, интеллектуальную апперцепцию текстов изучаемой философии. Начать такое отрефлексиование приходится с тщательного учета и анализа твоего же понятийного языка, которому предстоит стать языком описания изучаемой тобой философии» [12: с. 9].

А.М. Пятигорский призывает нас сформировать собственный язык в систему, структуру, с помощью которой «сначала отрефлексиовать свою философскую позицию в терминах буддийской философии, а затем описать последнюю как частный случай некоторой общей вневременной и пространственно неопределенной философии...» [12: с. 10]. В этом случае можно подчеркнуть, что «чужест» буддийской философии, что тоже приписывалось ей А.М. Пятигорским как особое ее свойство, заключалась как и в специфическом истолковании терминов и понятий в сравнении с ведийской традицией, так и в том, что она была непонятной ее современникам. Помимо этого подхода А.М. Пятигорский не ограничивается лишь понятийным закреплением буддийских терминов, а дополняет, что «в буддизме философия существовала как особая, в высшей степени специализированная, дисциплина. Дисциплина, овладение которой предполагало высокую ступень йогического тренинга адепта» [11: с. 19].

Говоря о йоге, если мы обратимся к религиозным текстам дхармического толка, то сможем отметить, что в той же «Бхагават-гите» йога рассматривается как осознание высшей природы души (атмана) и трансцендентности верховного божества. Различные медитативные практики, и в первую очередь это касается именно йоги, которые были разработаны в рамках подобных религиозно-философских систем, выполняют в качестве одной из своих основных функций достижение того типа внимательности, который необходим для эстетического, личного и религиозного познания. И — действительно, в буддийской философии мы видим отход от понятия *атман* — душа, определяемая как то, чему невозможно приписать ни существования, ни несуществования, ситуационному сплетению различных дхарм (наиболее верным в данном случае, следует понимать дхарму как элементарное психическое состояние, которые, подобно калейдоскопу, образуют некоторое эмпирическое Я, «пудгала» (пер. с *санскр.* — личность). В буддизме это номинальное обозначение, модель описания совокупности психических и физических характеристик, не имеющих самостоятельного бытия. Буддийская философия рассматривает личность как феномен, состоящий из пяти скандх (*санскр.*): физическое тело или форма, чувства, восприятие, бессознательные впечатления, получаемые от первых трех скандх, и собственно сознание. В этом сплетении понятия

«человек», «Я», «ум», «мышление» и «сознание» стали главным предметом всего буддийского философствования.

А.М. Пятигорский, говоря об индийских мыслителях VI–IV вв. (т. е. время, соответствующее историческим датировкам рождения Будды Шакьямуни, и здесь подчеркивается не столько исторический контекст, сколько та особая интеллектуальная среда, в которой смогла сформироваться теория, в которой мог сложиться именно такой способ философствования), совершенно справедливо отмечает, что «ими была проделана очень серьезная работа по отделению в объекте рассмотрения “Я” психики человека от сущего (sat)...» [11: с. 27]. Так психика рассматривалась и анализировалась в отдельности, то есть от некоего неделимого исходного, эссенции человека, тем самым объектом рассмотрения было Я, которое, несмотря на различные свои трактовки в этой самой психике, конституируется. Вообще, буддийская психология, а скорее, психологический подход к прочтению ряда буддийских текстов и интерпретации, были предложены еще Ф.И. Щербатским, где он, описывая содержание теории «дхарм», сознательно разводит вопрос психологии и гносеологии по разные стороны. Он приходит к следующему утверждению: «исходя из употреблений слова “психика” в различных древнеиндийских текстах, можно утверждать, что в них всех “Я” всегда психично» [15: с. 28]. В таком случае преодоление психологизма вынуждает нас принимать формально-онтологические допущения, т. е. онтологизировать само сознание, выводя его в отдельную категорию. Отрицание же собственно самой онтологии происходит в буддизме потому, что феномен «бытия», «сущность», «есть» верифицируются самим мышлением, т. е. могут быть мыслимы или не мыслимы (это является некоей методологической установкой или даже проблемой буддийской философии, допускающей, что природа вещей и явлений никоим образом не определима и зависит лишь от способа ее рассмотрения). Поэтому А.М. Пятигорский указывает, «что центральной проблемой буддизма является проблема состояния, а не проблема бытия. Буддизм — это прежде всего психология, а не онтология» [6: с. 197]. И далее: «...единственное, что в той или иной степени может быть онтологизировано в буддизме так это текст» [9: с. 8].

Попробуем предположить, что онтологизация текста происходит именно потому, что его содержание задает единую позицию, в которой объект мышления, или, точнее, то, что мыслился в качестве объекта, становится самим мышлением и происходит апперцепция текстовой реальности. Сама же текстовая форма представляет из себя само содержание мысли. В данном случае, как и в философии Э. Гуссерля, сознание остается и объективируется в тексте в качестве некоего условия бытия этого текста. И хотя это не является предметом рассмотрения настоящей статьи, заметим, что текст воспринимается преимущественно как поле деятельности (в плане его герменевтических и репрезентативных форм) для особых состояний сознания (повторение мантр, использование особых специализированных текстов в буддизме). В подтверждение этому может быть сказанное Л. Мьяллем, писавшем о свойствах текста

в буддизме, предполагающих совершение изменений в сознании: «Наивысшее состояние бытия (личности) — это прежде всего психологическое явление, наивысшее состояние сознания» [5: с. 23]. В то же время оно имеет онтологический аспект, т. е. существует вне сознания конкретного индивида. Но если принять тот факт, что отказ от «онтологизации» действительности является вехой развития новоевропейского мышления, то, как заметили буддологи Т. Ермакова, Е. Островская, В. Рудой, «в философских системах буддизма идея онтологизации божественного начала отсутствует на всем протяжении их истории. Здесь онтологизируется не сверхъестественное как таковое, а собственно психика, что приводит на более поздних ступенях к появлению идеи сознания-сокровищницы (алая-виджняна) — совокупности психических кодов. Философская трактовка субъекта как такового не могла осуществляться иначе, как только в контексте психотехнической практики, имевшей своей целью нейтрализацию индивидуальной субъективности» [2].

Итак, рассмотрим, каким образом отход от психологизма как особого подхода, который был сформулирован А.М. Пятигорским в работе «О психологическом содержании учения раннего буддизма» разрешается в «обсервационной философии», которую можно рассмотреть как один из случаев самобытного рассмотрения буддийской философии. Обсервационная философия предполагает необходимость описания и использования терминов буддизма в мышлении философа с целью дальнейшего построения одного из случаев философского мышления, поскольку так или иначе она не в состоянии оперировать трансцендентальным йогическим уровнем мышления, но, с другой стороны, она имеет схожую с феноменологией и йогическими техниками позицию внешнего наблюдателя или даже с принципом присутствия в присутствии. Йогическое мышление — уже не антропологично и не относится ни к «Я», ни к «человеку».

Мы предполагаем, что преодоление психологизма, где объект рассматривается как психическое различие в субъектно-объектном подходе может быть только в отношении мысли, которая является в свою очередь состоянием сознания. В этом анализе А.М. Пятигорский стремился, вслед за Э. Гуссерлем, нащупать к проблеме феноменологический подход, или, по словам Ж. Дерриды, критика антропологизма Э. Гуссерля являлась ведущим мотивом трансцендентальной феноменологии, при которой можно вообразить сознание без души, так и представить сознание без человека, поскольку законам сознания подчиняется не человек (его менталитет), но само сознание [1: с. 150], тем самым избавившись от антропологических элементов. Феноменология в таком случае, уже не будучи собственно наукой о человеке, становится методологией, с помощью которой А.М. Пятигорский не пошел вслед за Г.П. Щедровицким.

Исключение сознания и мышления из привычной субъектно-объектной оппозиции имело место, когда сознание не может быть предметом непосредственного знания о нем. То есть оно не может быть объектом вообще, ни феноменологически, ни эмпирически, если мы не рассматриваем его в качестве некой психической деятельности. Но, не являясь объектом, оно и не может быть

теоретически интерпретировано, поскольку не может быть теорией вообще. Принципиальным же моментом интерпретации буддийской философии мысли и «обсервационной философии», на наш взгляд, является то, что «в буддийской теории сознания понятие “мысль” является почти синонимом понятия “сознание”, ибо более чем в одном Абхидхармическом тексте они либо используются взаимозаменяемо, либо объясняются одно другим» [8: с. 7]. Сознание есть мышление о мышлении об (определенном) объекте [10: с. 207], тогда как мышление является структурой или содержанием сознания.

Как уже упоминалось, в буддийской философии понятие «Я», «человек» либо является номинальным, либо описательным — «нама/рупа» (*санскр.*), поэтому в буддийском прочтении: человек — это один из типов сознания, и среди известных такому индивиду (т. е. эмпирически проверяемых в порядке самосознания) состояний сознания не находится реального или подлинного «Я». Действительно, в философии буддизма, как ее понимает А.М. Пятигорский, сознание и мышление, с одной стороны, всегда представляют из себя психологические структуры, но если в отношении мышления мы можем обращаться к психологическим факторам, влияющим непосредственно на мышление, то для сознания его психологическая содержательность будет лишь косвенным фактором, детерминирующим его содержание, отсюда «Я» как особая психическая реальность, имеющая какие-то психические свойства, не существует, а есть «Я» как операция сознания, осуществляемая в некотором «утопосе», т. е. «не существующем месте» [4: с. 106]. Профессор В.А. Конев, анализируя трактат А.М. Пятигорского и М.К. Махарашвили «Символ и сознание», указывает, что авторы этот тезис понимают не как отказ от необходимости мыслить (и принимать) тождественность «Я», а как отказ от признания существования «Я» как особой субстанции, как самотождественной единицы сознательной жизни, как чего-то строящегося вокруг какого-то сознательного центра» [3: с. 79], что вполне согласуется с буддистским представлением.

### Литература

1. Деррида Ж. Поля философии / пер. с фр. Д.Ю. Кралечкина. М.: Академический проект, 2012. 376 с.
2. Ермакова Т., Островская Е., Рудой В. Классическая буддийская философия. URL: <http://sylib.org.ua/books/erosrud/+&cd=1&hl=ru&ct=clnk&gl=r>
3. Конев В.А. Критика опыта сознания: Самарские семинары по трактату М.К. Мамардашвили и А.М. Пятигорского «Символ и сознание»: монография. Самара: Издательство Самарского университета, 2008. 156 с.
4. Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Символ и сознание. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. 320 с.
5. Мяль Л. Дхарма — текст и текстопорождающий механизм // Труды по знаковым системам. XXI. Символ в системе культуры. Вып. 754. Тарту: Издательство Тартуского университета, 1987. 553 с.
6. Пятигорский А.М. О психологическом содержании учения раннего буддизма // Ученые записки Тартуского государственного университета «Труды по востоковедению I». Вып. 201. Тарту, 1968. С. 170–211.

7. *Пятигорский А.М.* Методологическое предисловие: маленький разговор о чужести в связи с изучением буддийской философии. Личное собрание Л. Пятигорской. Рукопись. 8 с.
8. *Пятигорский А.М.* Буддийская философия мысли. Очерки интерпретации. Личное собрание Л. Пятигорской. Рукопись. 252 с.
9. *Пятигорский А.М.* Несколько слов об изучении религии. Личное собрание Л. Пятигорской. Рукопись. 9 с.
10. *Пятигорский А.М.* Избранные труды. М.: Школа «Языки русской литературы», 1996. 590 с.
11. *Пятигорский А.М.* Мышление и наблюдение: четыре лекции по наблюдательной философии. СПб.: Азбука, Азбука-аттикус, 2016. 192 с.
12. *Пятигорский А.М.* Введение в изучение буддийской философии (девятнадцать семинаров). М.: Новое литературное обозрение, 2007. 288 с.
13. *Сартр Ж.-П.* Трансцендентность эго. набросок феноменологического описания. URL: <http://psylib.ukrweb.net/books/sartr02/txt00.htm>
14. *Фуко М.* Слова и вещи. URL: <http://lib.ru/CULTURE/FUKO/weshi.txt>
15. *Щербатской Ф.И.* Избранные труды по буддизму. М.: Наука. 1988. 420 с.

### Literatura

1. *Derrida Zh.* Polya filosofii / per. s fr. D.Yu. Kralachkina. М.: Akademicheskij proekt, 2012. 376 s.
2. *Ermakova T., Ostrovskaya E., Rudoj V.* Klassicheskaya buddijskaya filosofiya. URL: <http://psylib.org.ua/books/erosrud/+&cd=1&hl=ru&ct=clnk&gl=r>
3. *Konev V.A.* Kritika opy'ta soznaniya: Samarskie seminary' po traktatu M.K. Mamedashvili i A.M. Pyatigorskogo «Simvol i soznanie»: monografiya. Samara: Izdatel'stvo Samarskogo universiteta», 2008. 156 s.
4. *Mamedashvili M.K., Pyatigorskij A.M.* Simvol i soznanie. SPb.: Azbuka, Azbuka-Attikus, 2011. 320 s.
5. *Myall' L.* Dharma — tekst i tekstoporozhayushhij mexanizm // Trudy' po znakovy'm sistemam. XXI, Simvol v sisteme kul'tury'. Vy'p. 754. Tartu: Izdatel'stvo Tartusskogo universiteta, 1987. 553 s.
6. *Pyatigorskij A.M.* O psixologicheskom sodержanii ucheniya rannego buddizma // Ucheny'e zapiski Tartusskogo gosudarstvennogo universiteta «Trudy' po vostokovedeniyu I». Vy'p. 201. Tartu, 1968. S. 170–211.
7. *Pyatigorskij A.M.* Metodologicheskoe predislovie: malen'kij razgovor o chuzhesti v svyazi s izucheniem buddijskoj filosofii. Lichnoe sobranie L. Pyatigorskoj. Rukopis'. 8 s.
8. *Pyatigorskij A.M.* Buddijskaya filosofiya my'sli. Ocherki interpretacii. Lichnoe sobranie L. Pyatigorskoj. Rukopis'. 252 s.
9. *Pyatigorskij A.M.* Neskol'ko slov ob izuchenii religii. Lichnoe sobranie L. Pyatigorskoj. Rukopis'. 9 s.
10. *Pyatigorskij A.M.* Izbranny'e trudy'. М.: Shkola «Yazy'ki russkoj literatury'», 1996. 590 s.
11. *Pyatigorskij A.M.* My'shlenie i nablyudenie: chety're lekcii po observacionnoj filosofii. SPb.: Azbuka, Azbuka-attikus, 2016. 192 s.
12. *Pyatigorskij A.M.* Vvedenie v izuchenie buddijskoj filosofii (devyatnadczat' seminarov). М.: Novoe literaturnoe obozrenie, 2007. 288 s.

13. *Sartr Zh.-P.* Transcendentnost' e'go. Nabrosok fenomenologicheskogo opisaniya. URL: <http://psylib.ukrweb.net/books/sartr02/txt00.htm>
14. *Fuko M.* Slova i veshhi. URL: <http://lib.ru/CULTURE/FUKO/weshi.txt>
15. *Shherbatskoj F.I.* Izbranny'e trudy' po buddizmu. M.: Nauka. 1988. 420 s.

***D.A. Korablin***

### **Methodological Basis of A.M. Pyatigorsky's Philosophy of Buddhism**

The subject of consideration of this article is to thinking and consciousness as the essential categories of Buddhist philosophy, which became the main subject of research in the writings of the philosopher and orientalist A.M. Pyatigorsky. Interpretation of the methodology of studying Buddhist philosophy is carried out involving consideration of key treatises and articles, and also the early works of the philosopher, as well as the author uses previously unpublished sources.

*Keywords:* deantropologization; thinking; consciousness; phenomenology; observational philosophy.