
СВИДЕТЕЛЬ-ОЧЕВИДЕЦ В БУДДИЗМЕ ТХЕРАВАДЫ

А.В. Матуляк

Кафедра истории философии
Факультет философии СПбГУ

Менделеевская линия, 5, Санкт-Петербург, Россия, 199034

В западной традиции существуют множество различных теорий относительно сознания и самости. Вклад Востока в этих вопросах далеко не основной, хотя в последнее время он начинает набирать обороты. В статье автор стремится объяснить и развить некоторые буддистские идеи относительно Я и сознания в контексте современной философии сознания. Эта статья интересна тем, что стандартная западная точка зрения, как у Дамасио, например, на Я — как иллюзию, следуя за Юмом и Джеймсом, при анализе с буддизмом Тхеравады, находит свои недостатки в приписывании неделимости я. В своей статье автор обращается к буддистской концепции Тхеравады — анатта (не-я), через Анатталаккхана Сутра (Самьютта Никая, XXII, 59) чтобы показать, как возможен бессубъектный наблюдатель, и прийти к свидетелю-очевидцу, который осознает и выполняет любые иллюзии, но сам таковым не является.

Ключевые слова: Субъект, Объект, Сознание, Свидетель-очевидец, Скандхи, Анатта (не-я), Ниббана.

Философии нужно попытаться дать ответы на такие вопросы, как:

— кто есть Я и чем является весь оставшийся мир?

— есть ли такое состояние сознания, в котором человек постоянно осознан?

— что если взаимодействие между сознанием мира и человеком, преодолев трудности, может стать универсальным?

— может ли человек, отказавшись от собственного Я, прийти к своей настоящей природе?

В этой статье я постараюсь показать, как человек себя воспринимает, идентифицирует и разделяет.

Буддизм Тхеравады особенно интересен в этом плане: он отвергает понятие личность, самость или Я. Но при этом предлагает философские теории о том, как человек без я может жить достойной человеческой жизнью и иметь возможность достичь загадочного просветления — ниббаны.

Но пока давайте на время забудем о буддизме Тхеравады и вернемся к тому, как мы понимаем мир.

Принято считать, что мир мы проецируем через призму собственного Я, в понятие которого мы включаем определение различия между Я и не-Я. Вообще, принято считать, что все бинарно: черное и белое, инь и янь и т.д., что все существующее в мире делится на 2. Первое — Я, второе — это весь оставшийся мир.

Обычно вопросы о Я связывают с природой сознания, примеров и предположений о сознании и Я выявлено достаточно, мне же хотелось бы определить их взаимоотношения с точки зрения западных философов, на простых, с легкостью понятных всем условиях: наблюдатель и наблюдаемое, мыслитель и мысль... пары, обобщающие различия между субъектом (S) и объектом (O).

Пусть О будет относиться к чему-либо или к кому-либо, т.е. то, на что обращено внимание.

Таким образом, О может являться не только физическим предметом, но и внутренним процессом: болью, желанием, эмоциями, мыслями.

Пусть S будет «Я, которое осознает», не важно, что именно. Быть S в этом смысле означает осознавать и в том числе О. Я могу сфокусировать свое сознание на О, и Я могу разграничить себя от О. Но самое важное то, что до момента разграничения себя от объекта стоит самоидентификация, так как, безусловно, прежде всего, необходимо осознание того, что Я есть и уже после, кто — Я. Мы все время осознаем какие-либо О, себя, как S, но природа их остается для нас загадкой, которая, однако, не затрудняет понимания того, что есть что.

Безусловно, если мы попытаемся ограничить Я как часть вселенной, то мы не сможем ответить на вопрос, что есть что, и вполне возможно, путаница в отношении границ может довести дело до клиники.

Подобные размышления ошибочны, так как мы пытаемся S описать в терминах О.

Предположим, мы рассматриваем себя как S — биологический организм, а свою руку — как его часть, но при этом же наша рука является для нас самих О нашего наблюдения. Рука — О по отношению к нам, а не мы О по отношению к руке. И мы можем осознавать такое различие не только к внешним, физическим О, но и к запахам, чувствам, мыслям... Необходимо, как завещали дельфийцы и Будда, познать самого себя.

Ведь первое, что мы понимаем, когда рефлекторно отсылаем себя к Я, — мы отличны от О.

Тот факт, что мы можем знать, непосредственно, от первого лица то, что мы видим, слышим, чувствуем или то, что у нас есть наши интроспективные мысли, говорят о нашем сознательном знании, которое участвует в нем, хотя и не приравнивается к чему-то определенному; так, например, мы не слышим, то, что мы слышим, мы просто знаем это.

Наблюдение, свойственное каждому человеку, разграничивает его (физически или умственно) от какого-либо О, и человек осознает, что он не есть О. Как-то, абсолютно рефлекторно, используя местоимение первого лица «Я», мы не обращаемся к какому-либо О в нашем поле зрения, но к себе непосредственно как к S, который наблюдает за О.

Но что стоит за этим «Я»? «Я» не будет походить на простой абстрактный вывод, но будет походить на кое-что, существование и характер которого подбирается неуловимо и косвенно через опыт, где есть S в качестве Я.

Буддистский анализ «Я» ведет к тому, что человек является актером, играющим свои роли, и тем самым мы как субъекты должны принять свое «Я» как ограниченное. Под «ограниченностью» я подразумеваю онтологическое отличие от всех других вещей. Это не безличная перспектива, в которой есть О, но индивидуализируемые вещи с числовой идентичностью.

С точки зрения буддизма мы берем некоторые скхандхи (1), чтобы быть «Я», и другие, чтобы не быть. Таким образом, ограниченность подчеркивает различие

между Я и другим: где Я, онтологически отличное существо. Ограниченность — следовательно, это особенность, где предмет в качестве Я имеет скандхи, которые в контексте ситуации расширяются или меняются [13. Р. 417].

Буддисты приводят следующий пример: предположим, что «человек» (2) берет на себя различные скандхи — аспекты, связанные с телом или умом, чтобы быть Я. Я говорю так, чтобы показать, что S идентифицирует себя с различными аспектами тела или разума (или, возможно, со всеми сразу), так, что аспект(ы) почему-то кажутся едины с предметом в целом. Предположим, вы говорите: Я чувствую, что здоров(а). Но кто это Я? Ваше тело, у которого больше нет температуры, или что-то другое? В конечном итоге мы придем к тому, что вы имеете в виду нечто единое целое, в котором S и тело сливаются, некий гибрид тела как-субъекта.

S также может ассоциировать себя через свои личные, психические переживания: я умен, я силен, я един... А S буддизма идентифицирует себя через наблюдение скандх. Через эти рефлексивные предположения S неявно и рефлексивно чувствует различные аспекты тела или сознания, приравнивающие себе в качестве субъекта свое исключительное “Я”.

Идентифицированное Я будет осознавать действие S как целого, а не просто как случайное дополнение S к различным скандхам. Кроме того, S будет казаться, что его индивидуальность не создана, но отражена через акт идентификации; хотя буддизм утверждает, что воображаемое Я фактически создано через повторные действия идентификации со стороны S (следовательно, предполагаемые возможности S дают ему возможность не заниматься идентификацией я).

Когда S принимает [различные скандхи] Я, можно сказать, что S через идентификацию себя с различными аспектами тела-сознания предполагает, что Я будет больше, чем только (условно ограниченным) свидетелем происходящего; он идентифицирует себя как единственное и интегрированное Я. «Смысл я» (в этом контексте) — аспект тела и сознания.

Но Будда говорит: «Сознание — не я. Будь оно я, сознание не было бы подвержено расстройству. И можно было бы сказать о сознании — „пусть оно будет таким. Пусть оно таким не будет“. Но именно потому, что сознание — не я, оно подвержено болезни. И нельзя сказать сознанию — пусть сознание будет или не будет таким. Как вы считаете, бхикшу [монахи] — тело..., чувство..., восприятие..., мышление..., сознание постоянно или непостоянно?

— Непостоянно, владыка.

А то, что непостоянно — легко или беспокойно?

— Беспокойно, владыка.

И разве подходяще о непостоянном, беспокоящем, подверженном изменению, думать: „Это мое. Это мое я. Вот что я.“?

— Нет, владыка.

Так что, бхикшу, какое бы то ни было тело... чувство... восприятие... мышление... сознание — прошедшее, будущее или нынешнее, внутреннее или внешнее, грубое или тонкое, обычное или возвышенное, далекое или близкое — на всякое

тело при верном распознавании следует смотреть так — „Это не мое. Это не мое я. Это не то, что я есть» [1 Анатталаккхана Сутра].

Большинство из нас принимает себя, как целое, как совокупность различных психофизических свойств. И именно эта сутра указывает нам на ошибочность наших представлений, так как каждое из них — «беспокойно».

Возможно, если каждая из скхандх была бы отдельным я, тогда, наверное, они были бы под контролем и не вели к беспокойству или страданию.

Понятие контроля в этом контексте надо рассматривать рефлексивно, подразумевая, что управляемое я контролирует само себя.

Если обусловленный О традиционно определяется как существующий в течение времени, его качества, в силу мимолетности его частей, изменятся или изменятся с одного момента к следующему.

Приведенная выше сутра намекает, что я, которое мы считаем мы есть, так или иначе является недостатком в непостоянстве.

S, идентифицируя себя с скандхами как единое целое (маскируя, таким образом, впечатления скхандх как непостоянные), укрепляет впечатление присутствия и постоянства я. Тенденция S идентифицировать себя с скандхами, как я, в вышеприведенной сутре показывает на необходимость буддистской практики искоренения.

Ниббана (или нирвана) определена буддизмом как истинное счастье, вечное сознание, к которому стремиться каждый человек, но ошибочно ищет вне себя. Но из-за танхи (стремлению к счастью) реальная возможность найти настоящее счастье искажается из-за убеждения, что такой идеал может быть найден вне нашего сознания, в скхандхах. Из-за того, что убеждения будут постоянно разбиваться на части, танха приведет к дукхе (страданию), идеал никогда не будет достигнут.

Идентифицируя себя со скхандхами, S представляется их единством. Непостоянные, дифференцированные скхандхи, кажется, не предлагают объяснений о своем единстве непосредственно.

Чем больше S возьмет искажения из скхандх, тем сильнее будет ощущения непосредственного его присутствия.

Когда S идентифицирует себя с различным скхандхми как частью себя, то скхандхи так или иначе, в любой момент, могут быть объединены с совпадающим субъектом (и, следовательно, не рассматриваться как О).

Проистекающее впечатление от я, таким образом, рефлексивно передаст в данный момент времени синхронно объединенное существо (S + O).

Идентификация себя с скандхами, вероятно, укрепит впечатление о себе как целом существе. Непостоянные, дифференцированные скхандхи, кажется, не предлагают очевидного объяснения впечатления от самого единства (и мы можем отметить, что Юм также допускал отказ объяснить синхроническое единство разрозненных элементов сознания в единый опыт субъекта, которое он назвал «простотой»).

Ниббана, не дифференцированное и, следовательно, объединенное, по мнению буддизма, выступает, очевидно, как единое.

Нереальность я, возможно, наиболее ясно отражена в нижеприведенной цитате:

«Все санкхары преходящи... горестны... лишены души» [я] (3). Когда мудро смотрят на это, тогда испытывают отвращение ко злу. Вот путь к очищению [4 Дхаммапада Сутра, строки 277—279]».

Актуален для нас третий стих: Все санкхары лишены души (*sabbe dhammā anattā*), из чего мы можем заключить, что хотя в буддистской онтологии есть место для анича (преходящего) и дуккха (горести) (а именно ниббанического сознания), для смешанного существа Я его нет. Чтобы увидеть, что все *dhamma* как *anatta*, необходимо осознать, рефлексивно и неререфлексивно, что все не есть я (то есть не лично «мое»).

В буддизме впечатление обо мне или моего отношения к чему-либо не только приводит к дуккха, но предполагает фундаментальное непонимание реальности, так как нет ничего во всей космологической системе условного или безусловного, чтобы отвечало на «я» или «мое».

С учетом нашего анализа крайне важно понять, что буддистский отказ от я, ввиду их онтологии, не подразумевает равного опровержения действительности к каждой особенности, приписанной я.

Свидетель-очевидец

В буддизме есть понятие свидетеля-очевидца, который может быть описан как широкий способ феноменального понимания, включающего в себя все виды сознательного переживания, восприятия, мышления и внутреннего самонаблюдения.

Свидетель-очевидец — участвует, но никак не совпадает с такими процессами, как мышление, чувствования, внутреннее созерцание и запоминание. Свидетель-очевидец — это сущность знания, общий для всех процессов, это то, благодаря чему мы можем знать, что мы думаем, чувствуем, видим и т.д.

Свидетель-очевидец не является чем-то составным, это «воспринимающий» или «знающий» аспект, общий для всех видов образа действий, обуславливающий их наличие в «феноменальном понимании».

Свидетель-очевидец может быть внимательными или невнимательным.

Внимательный свидетель-очевидец включает фокусировку сознания (через любые чувства или психическую модальность) по некоторым конкретным объектам восприятия, мышления и самоанализа (например, написания этой статьи); невнимательный свидетель-очевидец включает периферическое сознание таких окружающих объектов, как шум компьютера, например.

Следует отметить, что свидетель-очевидец не есть внимание, так, например, если мы постоянно слышим, что за стеной преподают уроки музыки, мы на это уже наверняка не обращаем внимание.

Или приведем пример связи свидетеля-очевидца и внимания — отношение фонарика и луча света, который он производит.

Свидетеля-очевидца можно сравнить со светом как таковым, в то время как внимание можно сравнить с фокусировкой луча света на объекте. Даже когда луч

света сфокусирован на объекте, то остается не сфокусированный круг света вокруг объекта, аналогичный невнимательному свидетелю-очевидцу.

Следует отметить что буддизм интерпретирует свидетеля-очевидца без пространственно-временной перспективы, видимо, чтобы рассматривать подлинные психологические возможности, которые могут (а) быть реализованы при помощи расширенных медитативных состояний и (б) отражать реальный, безусловный характер свидетеля сознания.

И, следовательно, «чистый свидетель-очевидец» существовать не может, ибо он должен был бы обладать невообразимыми свойствами: отсутствием пяти органов чувств: нет зрения, звуков, запахов, вкуса, тактильных и проприоцептивных ощущений, кроме того, отсутствие когнитивно чувственных объектов: никаких мыслей, концепций, непосредственно наблюдаемых эмоций или желаний.

Подводя итог, следует отметить интерпретацию буддизма Тхеравады, которая связывает специфическое понятие свидетеля-очевидца, пусть и неявного, в суттах — с его известным принципом не-я (анатта).

Таким образом, этот вид сознания не должен приравниваться с сознанием скхандх; (хотя он и является его элементом), неразрывно из безусловного, воспринимаемая природа, которую я называю сознанием ниббаны и которая лежит в основе природы ума, а также является беспредметной и безобъектной.

Из-за отсутствия нормальной структуры сознания чистое сознание ниббаны будет лежать вне возможностей воображения.

Поскольку танха и идентификация искажает представление безусловного характера ниббаны, раскрыться оно может через понятие Я. Присутствие ниббаны проникает в особенности наблюдения, единства, непрерывного присутствия, долговременной выносливости, постоянства и в стремление освободиться от дуккха.

Если удалить понятие Я из мышления человека, ум потеряет всякое чувство «Я» по отношению к скхандхам, и само сознание ниббаны раскроется. Без этих наложений оно больше не будет задерживать или постигать объекты.

Извлекая из буддизма интерпретацию не-я, приходится как-то вступаться в ее защиту. В двух словах я замечу, что Я — это иллюзия, питаемая двумя уровнями: 1) не-иллюзорным свидетелем сознания и 2) уровень — танха, управляемый мыслями и эмоциями. Не важно, является ли свидетель-очевидец безусловным или просто побочным продуктом мозга, это не делает никакого различия в моем анализе.

Что же касается западной точки зрения относительно Я, то Юм, Джеймс, Деннет, Фланаган и Дамасио соглашаются с т.з. буддизма относительно нереальности я, видя основную причину в ошибочном прикреплении за иллюзорным Я статуса неделимого и целостного. Они объясняют эти особенности с точки зрения «теории свойств» (4) или «пучка перцепций», где трюки сознания и воображения используют дискретные мысли и представления для создания иллюзорного впечатления единого и непрерывного Я. Иллюзия такого единства и непрерывное упорство делает Я общей иллюзией. Как это происходит, более детально рассказывает буддизм, отвергая любые «пучки перцепций» единства и сохранения постоянства.

Хитрость в том, что наш разум играет с нами.

Как я понимаю, именно буддизм может привести к истинной картине: впечатлению от ощущения онтологически уникального и ограниченного лица, которое является единым, неуловимым, непрерывным и так далее. Наши желания быть уникальными, различными — с точки зрения буддизма, прежде всего, и делают Я нереальным. Единое, неуловимое, непрерывное (и т.д.) сознание формирует иллюзорный «ряд», которые при взаимодействии с «рядом» мыслей создает впечатления от ограниченного Я.

Я, которое, как мы считаем, мы есть, на самом деле имеет онтологический статус, аналогично звону колокола. Есть такая вещь, как пронзительное качество звона.

Так же и Я, рассмотренное в Буддизме, — иллюзия, а различные особенности, которые ему приписываются: цельность, неуловимость, постоянство — не считаются иллюзией. Эти не-иллюзорные аспекты, которые большинство людей рефлексивно и по ошибке приписывают Я — отвечают и создают каждодневное сознание, которое как волшебная иллюзия проявляется, но не имеет сущности.

Буддисты правильно выстраивают свою систему об отсутствии Я с метафизически нейтральным наблюдением или ниббаной. Это метафизически нейтральное наблюдение для буддизма считается не построенным, не составным, позволяющие видеть «искажения» и «облако ментальной темноты» (5).

Будда указывает, что освобождение лежит в постижении трех признаков существования: аничча (непостоянства), дуккха (страдания или разочарования) и анатта (не-я), переставая опознавать себя с помощью пяти совокупностей, мы видим их, как не мои, не Я, не себя. Затем мы становимся раскрепощенными от пяти совокупностей, а с раскрепощением приходит освобождение. Это и есть завершение дуккхи, страдания — конечная цель буддизма Тхеравады.

ПРИМЕЧАНИЕ

- (1) Скандхи описывают уровни функционирования личности, основной характеристикой которого является непостоянство: (1) телесная группа (форма, материя) рупа; (2) чувственная группа, ощущения, познание, когнитивная обработка, апперцепция (приятное или неприятное или нейтральное) ведана; (3) группа восприятия (восприятие форм, звуков, запахов, вкусов, телесных ощущений и идей), санджня; (4) группа психического формирования (мнения, мысли, порывы, решения, воля), самскара; (5) группа сознания (знание, различение), виджняна.
- (2) Дело в том, что буддизм наделяет душами даже камни, не говоря уже о деревьях, и т.п.
- (3) Все дхаммы лишены души (*sabbe dhammā anattā*)— эта формула повторена в Винае, V, 86 и Самьютта Никае, III, 133; IV, 28, 401. Термин анатман (*anatta*) — лишенный души, лишенный своего я, «непостоянный» — один из сложнейших в буддизме; в известном отношении он противоположен атману (см. комментарии к «Attavagga»).
- См. *Радхакришнан*. Индийская философия. — Т. I. — М., 1956. — С. 330. Ср. также комментарии Радхакришнана к этой строфе Дхаммапады.
- (4) Теория свойств, описанная шотландским философом Дэвидом Юмом в XVIII в. как онтологическая теория об объективности, где О состоит из своих же свойств и ничего другого // http://en.wikipedia.org/wiki/Bundle_theory

- (5) Этими искажениями являются:
- 1) искажение видения непривлекательного как привлекательного;
 - 2) искажение видения приносящего стадания как радостного;
 - 3) искажение видения непостоянного как постоянного; искажение видения того, что не является самостью как самость.
- Bhikhu Boghi. Трилогия характерных черт сущности... // http://theravada.ru/Teaching/Books/Some_Basic_Principles_Of_Buddhism/bodhi_some-basic-principles-of-buddhism-4-perera.htm

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Анаггалаккхана Сутра (Перевод палийских сутр, первоисточники) // URL: <http://dhamma.ru>
- [2] *Бхикху Б.* Некоторые основные принципы буддизма // Сайт Санкт-Петербургской общины буддистов Тхеровады. URL: http://theravada.ru/Teaching/Books/Some_Basic_Principles_Of_Buddhism/bodhi_some-basic-principles-of-buddhism-1-perera.htm
- [3] *Декарт Р.* Размышление о первой философии, в коих рассказывается о существовании бога и различие между человеческой душой и телом // Психологическая библиотека Киевского Фонда содействия развитию психической культуры. URL: <http://psylib.org.ua/books/dekar02/index.htm>
- [4] Дхаммапада Сутра / Перевод с пали Н.Т. Топорова (XX глава о пути), строки 277—279 // Психологическая библиотека Киевского Фонда содействия развитию психической культуры. URL: <http://psylib.org.ua/books/dhammap/txt20.htm>
- [5] *Локк Д.* Опыт о человеческом разумении. Сочинения в 3 т. — Т. 1. — М.: Мысль, 1985.
- [6] *Радхакришнан Сарвепалли.* Индийская философия. — Т. I. — М., 1956.
- [7] *Розенберг О.* Труды по буддизму. — М.: Наука, 1991.
- [8] *Щербатской Ф.И.* Избранные труды по буддизму. — М.: Наука, 1988.
- [9] *Щербатской Ф.И.* Концепция буддийской нирваны / Перевод Б.В. Смичова и А.Н. Зелинского // Психологическая библиотека Киевского Фонда содействия развитию психической культуры. URL: <http://psylib.org.ua/books/shchb02/txt08.htm>
- [10] *Юм Д.* Трактат о человеческой природе, или Попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам. Сочинения в 2 т. — М.: Мысль, 1965. — Т. 1.
- [11] *Baron R.* Philosophical papers // URL: <http://www.rbphilos.com/recentpapers.pdf>
- [12] *Damasio A.* The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness. — L.: William Heinemann, 1999.
- [13] *Dennett D.* Consciousness Explained. — L.: Penguin Books, 1991.
- [14] *Gethin R.* The Foundations of Buddhism. — Oxford: Oxford University Press, 1998.
- [15] *MacKenzie M.* Self-Awareness without a Self: Buddhism and the Reflexivity of Awareness // Asian Philosophy. — Vol. 18. — Issue 3. November 2008.
- [16] *Malalasekera G.P.* The Buddha and his Teachings // Worldwide Buddhist information and Education Network. URL: http://www.buddhanet.net/pdf_file/buddha-teachingsurw6.pdf
- [17] Nyanatiloka Mahaathera The Buddha's Teaching of Selflessness / Anattaa An Essay, with extracts from the Samyutta-Nikaaya // Buddhist publication society. URL: http://www.bps.lk/other_library/buddhas_teaching_of_selflessness.html
- [18] *Parfit D.* The unimportance of identity, in Identity, ed. H. Harris. — Oxford: Clarendon Press, 1995.
- [19] *Rahula Walpola.* What the Buddha taught. URL: <http://www.quangduc.com/English/basic/68whatbuddhataught-01.html>
- [20] *Strawson G.* The Self and the SESMET // Journal of Consciousness Studies. — 1999. — 6.

WITNESSING IN THERAVADA BUDDHISM

A.V. Matulyak

Department of History of philosophy

Faculty of Philosophy

Saint-Petersburg State University

Mendeleevskaya, 5, Saint-Petersburg, Russia, 199034

This paper aims to show that the problem of personal identity is a fundamental question not only in a Buddhist tradition but in Western philosophy too. The author discovers a notion of “witnessing” includes all kinds of conscious experience, perception and thought. Through the distinction itself and the rest of the world as the relationship between Subject and Object author shows a lack of Western point of view and subtly draws the subject of Theravada Buddhism, which in the opinion, Matulyak A.V. incorporates perspective of the eternal question: Who am I? What is my self?

The author gently introduces a Buddhist text, giving the opportunity to touch the methodological foundations of Gotama, the Buddha. The author very interesting shows her point of view, engaging in a process of seeing the situation. Gradual reveals the evolution of views between Subject and Object in the light of the Buddhist doctrine of anatta (no — self). The article was written at a high conceptual level, and the apparent intertwining of Western philosophy and the philosophy of Theravada Buddhism, indicates exceptional character of the object — witnessing and the need to continue this investigations.

Key words: Subject, Object, Consciousness, Witnessing, Skandha, Anatta, Nibbana.