

© 2010 г. М.П. Биткеев

**БУДДИЙСКАЯ ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ И ЛОГИКА
В КОНТЕКСТЕ КАНТИАНСКОЙ КРИТИКИ ЧИСТОГО РАЗУМА**

(работа написана по гранту РГНФ № 02-03-00102а/ю)

Рассмотрение буддийской теории познания и логики в контексте кантианской «Критики чистого разума» позволяет пролить свет не только на взаимосвязь различных видов познания, но и на тот феноменологический круг, который существует в самом человеческом сознании. Но говоря о феноменологическом круге, мы должны сделать существенные оговорки. Кант – и в этом его взгляд не расходится с точкой зрения большинства буддийских школ – признает факт аффицирования внешней реальностью наших органов чувств. Более того, именно априорными синтетическими высказываниями он и интересуется, поскольку они-то и ведут к приросту знаний. Но в каком же тогда смысле слова мы остаемся в рамках сознания, творящего мир-для-нас? Тут следует ответить на два вопроса: 1) какова материя ощущений и 2) каковы формы восприятия и синтеза, откуда они возникают?

Ключевые слова: теория познания, чистый разум, буддизм, логика.

Кант, как и буддийские реалисты, признает существование внешней объективной реальности в лице вещи-в-себе. В буддийской логике, как отмечает Щербатской [1], оно обозначается понятием «абсолютно единичное», т.е. такое единичное, которое непредецируемо. Вспомним кантианский тезис о чистом бытии, единственным предикатом которого является «есть», но не в смысле приписывания характеристик, а в смысле чистого существования. Такое бытие, согласно первым школам, дано нам в доли секунды, которые мы не успеваем даже заметить. Но эта данность есть чистая положенность. Затем вступают в силу формы чувственного восприятия, и перед нами возникает мир вещей-для-нас. Это всего лишь явленность вещи-в-себе, но ни в коем случае это не она сама. При этом для разных существ (даже для разных наблюдателей и разных его состояний) она является по-разному. Об этом свидетельствует и квантовая физика. Задолго до этого Читтаматра провела идею

неотделимости объекта от субъекта. Что же стоит за чувственно воспринимаемым? Кант, как и реалистические школы, говорит об атомах, которые сами бескачественны. Вайбхашика и Саутрантика прибавляют к неделимым моментам бытия и неделимые моменты сознания. Они настолько малы, что обычное грубое сознание (связанное с органами чувств и внутренним восприятием) не может их никак зафиксировать при всем желании. Но может фиксировать их феноменальные проявленности. Так, ни о каком изоморфизме между вещью самой по себе и образом в сознании речи быть не может. Однако изоморфизм между вещью-для-нас и эмпирическими содержаниями на относительном уровне есть.

По мнению Вайбхашиков и Саутрантиков, реальны части, т.е. атомы и дхармы (атомы – неделимые внечувственные пространственные частицы, дхармы сознания – неделимые внечувственные временные частицы), а вот возникающие в результате их взаимодействий целостности в известном смысле слова есть иллюзии. Они обусловлены, неустойчивы, не самосуци, композитны, изменчивы, зависят от множества причин и условий. Но относительная истинность в явлениях есть. Она состоит в относительном соответствии между внешними воздействиями, ощущениями, которые дают нам знать об окружающих нас предметах и их отображениями в нашем сознании. Иначе говоря, ощущения реальны. Скажем, цветовые ощущения, пусть они и различаются у разных существ, и все же они реальны на относительном уровне, по мнению Вайбхашиков и Саутрантиков. А вот границы как четкие очертания в виде линий привносятся нашим сознанием [1]. Это уже синтез, осуществляемый под действием ментального сознания. Саутрантики приводят в этом случае показательный с их точки зрения пример с горячей головней, которой в воздухе очерчивают круг. В реальности есть отдельные вспышки, которые оставляют за собой следы, а они объединяются ментальным сознанием в непрерывную пространственную линию, схватываемую во времени. Эти линии также временные, ибо разрозненные вспышки соединяются и различные моменты времени в некую длящуюся пространственную целостность, созданную нашим сознанием. У Канта эти пространственно-временные линии творятся под руководством воображения [2]. Антиципации эмпирического восприятия таковы, что мы воспринимаем интенсивности, колеблющиеся от нуля до одного. И то, что достигло порога восприятия, воспринимается, точнее, конструируется, как

реальная граница, позволяющая отделить ощущения от одной вещи и другой. Поэтому суть не только в диапазонах органов наших органов чувств, прежде всего в форме схватывания.

Пространство и время как формы созерцания подчинены воображению. Парциальные характеристики [3] разделяются во времени и пространстве линиями. Затем они синтезируются в целостность. Трансцендентное «Это», будучи само как вещь-в-себе непредикативно, на эмпирическом уровне дано как вещь-для-нас с ее парциальными предикациями, данными в ощущениях. Теперь нам нужно от абсолютно единичного, или непредецируемого бытия, перейти к абстрактно-единичному субъекту суждения. Тут мы конструируем субъекта суждения восприятия на основе узнавания с опорой на прошлый опыт. Как сказал бы Джон Локк, на основе простых идей-впечатлений мы получаем сложные субстанции. Воспринимая такие феноменальные характеристики, как «гигантский шар», «дающий свет и тепло» и т.д., мы усматриваем за ними тот объект, который обозначают как «Солнце». Но пока мы еще остаемся на уровне репродуктивного воображения. Это субъективное единство апперцепций. Здесь в явлениях мы усматриваем обобщенные образы на основе сходства, но не всегда сущностного. Согласно буддийской логике, человек, видя перед собой дальбергию, может сообразить, что перед ним дерево, но не обязательно, опираясь на правильные логические признаки. Скажем, если бы она не достигла определенной высоты (высота не главный признак), то с таким же успехом могла бы быть принята за кустарник. А вот при переходе к схеме продуктивного воображения выделяется существенный признак. Важность его чрезвычайно велика. Можно привести примеры с нарушениями восприятия, когда при отсутствии патологии в органах восприятия нарушено правильное распознавание. Любое сходство может быть принято за основу. Продуктивное воображение, подчиненное рассудку, его категориям, осуществляет фигурный синтез. В буддизме это ментальное сознание. Иначе его называют сознанием предыдущего момента. Оно синтезирует прошлое и настоящее.

Итак, мы подошли к важному моменту. Тот субъект суждения, который является результатом синтеза трансцендентального единства, воспоминания и распознавания в понятии, творится нашим сознанием. Теперь неопределенные носители парциальных характеристик в лице «это», «здесь и сейчас» ста-

новятся, как сказал бы Хайдеггер, «сподручными» и принимают знакомый вид. Например, это Луна, цветок и т.д. В основе такого понятийного удостоверения лежат схемы. С их помощью мы эйдетически усматриваем во всех треугольниках схему из трех точек, т.е. функцию образования любого треугольника. За образами всех собак, людей и т.д. видятся соответствующие, как говорит Кант, монограммы. Здесь, правда, нужно оговориться. Гуссерлианское словосочетание «эйдетическое усмотрение» звучит несколько не покантиански. Ведь он был против интеллектуальной интуиции. До созерцания схемы мы посредством репродуктивного воображения опирались на ассоциативное восприятие. Поскольку оно также подчинено трансцендентальному единству апперцепций, то здесь синтез есть, хоть и субъективный. Один из предшественников Канта в этом вопросе – Локк (а за ним и Юм) – выделял репрезенталистское общее, когда единичный предмет аллегорически воплощает в себе общее как некий представитель (еще не родовой, но ассоциативный). Так, когда мыслятся дома вообще, то каждому представляется наиболее близкий именно ему образ того или иного более или менее случайно запечатлевшегося в памяти дома.

На уровне продуктивного воображения признак становится существенным. Здесь происходит узнавание в понятии. Но здесь возникает один нюанс. Определенный аспект объекта подменяет собой сам объект. Даже указание на индивидуальные признаки не отменяет того, что мы уже имеем дело с абстрактно-единичным объектом, который как вид подводится под род. А ведь подлинное онтологическое существование иное, нежели логическое. Зато такой объект становится удобен для навешивания на него предикатов как неких «качеств со стороны объекта». Кантианская «субстанция и ее свойства» в буддизме также рассматриваются как априорная категориальная форма двойственного сознания. То же самое говорится и о причинно-следственном отношении. Кстати, идея перехода от схем времени к категориям здесь также присутствует. При анализе типа отношений буддийские логики, прежде чем подвести данную феноменальную связь под то или иное суждение отношения, изучают характер временного сочетания: самотождественность во времени носителя своих качеств, смена причины следствием и т.д. (Саутрантика настаивает на исчезновении причины в момент появления следствия в отличие от Вайбхашики). Двойственное сознание – прямой аналог кантианского

трансцендентального единства апперцепций. Оно также делит мир еще на трансцендентальном уровне, предшествующем эмпирическому уровню, на «я вообще» и «не-я вообще», или «предмет вообще». Школа Читтаматра дала ему название «клиштаманас» («помраченный ум»), который является причиной всякой эгоцентриции. Далее на эмпирическом уровне, начиная с чувственного и заканчивая рациональным синтезом, клиштаманас полагает концепцию «самосущего бытия я (и не-я)». Эта функция у Канта называется «я мыслю», «я есть». Переход на уровень категорий означает, что синтез осуществляется на основе не каких-либо случайных, а существенных признаков и отношений. Но это все же относительная истина. Поэтому, если мы помним, что категории распространяются лишь на явления, а не на вещи сами по себе, если мы не отождествляем логику с онтологией, то не впадем в амфиболию. Если же помним об этом, то не погрешим против истины. Именно такой же установки придерживаются буддийские мыслители, логики. Здесь абсолютная истина невыразима дискурсивно в форме дуальных образов, логических концепций. Правильно понятая логика, когда знают границы ее применения, может помочь преодолеть множество заблуждений. Поэтому в буддизме логика имеет немаловажное значение. Но в чем же кроется заблуждение? – В неправильном отождествлении аспекта объекта, выделяемого умом, с самим объектом. Объект уже первого синтеза является, по сути, обособленным аспектом. Далее, чтобы из феномена превратиться в кантианский рассудочный предмет, он должен стать вневременным и надситуативным. Неустойчивый пространственно-временной статус «здесь и сейчас» должен смениться на устойчивый – «везде и всегда». Для этого временные схемы продуктивного воображения должны быть исследованы на предмет всеобщности и необходимости. О чем идет речь в Аналогиях опыта. Абстрактно-единичный феномен в результате становится абстрактно-всеобщим предметом. Такова трансцендентальная дедукция категорий в буддийской теории познания и логике. Таков феноменологический круг двойственного сознания в буддизме и кантианского трансцендентального единства.

Говоря об онтологии я и не-я, Кант отмечает, что «я» есть такая же вещь-в-себе, как и внешний мир. В нашем распоряжении лишь то, что дано нам во внутреннем чувстве. Но это всего лишь феномен. Наши синтезы в большей степени нам сообщают о способе конструирования сознанием объектов, не-

жели о самих объектах. Первые буддийские школы – Вайбхашика и Саутрантика – считают, что ментальное сознание (сознание, синтезирующее временные моменты) создает воображаемые обобщенные объекты (сначала обобщенные представления, затем интеллектуальные конструкции), которые мы принимаем за реальные. Феноменальные «я» множественны, на уровне рассудка создается представление о самотождественно делящемся «я». Как в синтезе воображения, так и в категориальном синтезе, мы интроецируем в явления такую сущность. Ведь сущность нельзя созерцать подобно внешним явлениям. Она умопостигаема, она же определяет и суть чувственно воспринимаемого явления. Так, проистекает она из трансцендентального двойственного сознания в буддизме, а у Канта – из трансцендентального единства апперцепций. Когда мы отрицаем двойственность, стремясь к онтологизации абстрактно-всеобщей сущности, то на самом деле приходим к ее утверждению. Выделив такое «я», мы приходим согласно той же логике к утверждению «не-я». Как говорил великий Нагарджуна, кто отрицает двойственность, тот ее на самом деле утверждает. А кто ее признает, тот начинает ее преодолевать. Кант, рассуждая об идеях разума, сделал еще один важный шаг. Стремясь дать исчерпывающие характеристики мира, Бога, души (я), он приходит к антиномиям, которые дискурсивное сознание преодолеть не может. Они во многом напоминают постулаты Нагарджуны.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Щербатской Ф.И.* Теория познания и логика по Учению позднейших буддистов. Т.1,2. СПб., 1995.
2. *Кант И.* Сочинения. Т.3. Критика чистого разума. М., 1964.
3. *Ермакова Т.В., Островская Е.П., Рудой В.И.* Классический буддизм. СПб., 1999.