

*И.В. Черданцева*

### **Проблема «Я» и способы ее решения в философских учениях раннего буддизма и Д. Деннета**

Если спросить любого произвольно взятого взрослого здравомыслящего человека (в поведении которого не наблюдается ярко выраженных психических отклонений от того, что обычно психиатрами и психологами считается «нормальным») о том, уверен ли он в существовании своего собственного «Я», то можно предположить, что ответ на этот вопрос будет утвердительным в подавляющем большинстве случаев. Вполне вероятно, что при этом не каждый из опрошенных людей сможет четко определить, что такое «Я», но также вероятно и то, что отсутствие такой дефиниции не будет помехой на пути утверждения этим человеком факта существования собственной самости.

Однако если попросить ответить на вопрос: «Верите ли вы в то, что ваше «Я» существует?» любого произвольно взятого философа, то можно ожидать, что утвердительный вариант ответа будет не единственно возможным; более того, найдутся такие философы, которые станут не только сомневаться, но и отрицать данность своего «Я». В отличие от многих здравомыслящих людей философ, отрицающий наличие «Я», сможет дать его определение, но присутствие такой дефиниции не будет помехой на пути игнорирования этим философом факта существования собственной самости.

Итак, что же такое «Я»? В чем значимость этого понятия с философской точки зрения? И почему некоторые философы опровергают представление о существовании «Я»? Каковы основания для подобного рода опровержений?

Естественно, что в пределах этой небольшой статьи мы не сможем провести тщательного исследования философского содержания понятия «Я» и ответить подробно на все поставленные вопросы. Но тем не менее нам следует попытаться определить это содержание хотя бы в самом общем виде, и, кроме этого, было бы интересно более подробно познакомиться с аргументацией тех философов, которые выступают против представления о существовании «Я». При этом желательно, чтобы выбранные нами философы принадлежали к разным философским школам, разделяли

разные мировоззренческие позиции, а их философские убеждения определялись разными социокультурными установками. Мы думаем, что сложно найти более непохожие друг на друга философские традиции, чем традиции буддизма и современной американской аналитической философии. Поэтому мы полагаем, что рассмотрение философских взглядов раннего буддизма, с одной стороны, и философских воззрений современного американского философа-аналитика Дэниела Деннета, с другой стороны, предоставит нам возможность понять хотя бы некоторые причины, в соответствии с которыми существование «Я» считается спорным.

Согласно «Современному философскому словарю» понятие «Я» (рассматриваемое как тождественное понятию самости) предназначено, «во-первых, для обозначения действующего, агента, актора, во-вторых, для фиксации центра инициативы или сущности личности, в-третьих, для фиксации ментальной репрезентации личности, ее самосознания, ее представления о себе» [1, с. 1046–1047]. В западной классической философии наиболее распространенным является мнение о том, что любой человек представляет собой «Я», или разумное существо; все психологические состояния человека являются состояниями этого «Я», и любой человек располагает определенным знанием своего «Я». В наиболее явном виде эта точка зрения была сформулирована Р. Декартом, Д. Батлером, Т. Рейдом, которые считали, что человеческое «Я» мыслит и существует; что факт своего существования и мышления человек переживает непосредственным образом или имеет интроспективные данные об этом факте; что в отношении всего, кроме существования мышления, человек может заблуждаться, поэтому он не знает, содержит ли «Я» какие-то иные характеристики, кроме мышления. К тому же любому человеку удастся остаться тождественным себе во времени, потому что его «Я» непрерывно сохраняется на протяжении его жизни, и человек располагает знанием об этом факте.

Таким образом, мы видим, что с точки зрения классической философии «Я» можно пред-

ставить в виде *активно действующего центра, владеющего мыслями и переживаниями индивида*. «Я» – это *особая ментальная реальность*, стягивающая к себе информацию, идущую от органов чувств человека, обобщающая эту информацию и *принимающая решения*, согласно которым человек *действует* тем или иным образом. «Я» обладает качеством *самотождественности*, благодаря которому осуществляется единство индивида от рождения до смерти; но помимо качества самотождественности, «Я» также присуще качество *самоактивности*, являющейся источником творчества и новизны в человеческой жизни и традиционно предполагающей *свободу воли*, служащую основанием для *моральной ответственности*.

Справедливости ради следует заметить, что не все представители классической западной философии придерживались вышеизложенной точки зрения относительно существования «Я». Так, например, Д. Юм рассматривал «Я» как «пучок различных восприятий», отдельных друг от друга и не связанных воедино и утверждал, что самость – это то, что никто никогда не видел. Он писал: «Когда я более интимно подхожу к тому, что я называю моей самостью, я всегда натываюсь на то или иное особое восприятие – жары или холода, света или тени, любви или ненависти, боли или удовольствия. Я никогда не могу схватить себя самого в какой-то момент без восприятия и никогда не могу наблюдать что-либо помимо восприятия... Если в результате серьезной и непредвзятой рефлексии кто-нибудь подумает, что у него имеется другое понятие самого себя, я с сожалением должен констатировать, что больше не могу вести с ним разумный разговор... Он может, вероятно, мыслить что-нибудь простое и длящееся, что он называет собой, я же уверен, что во мне нет такого принципа» [2, с. 130].

Д. Юм отказывается в существовании «идеи Я», поскольку не может найти впечатления, из которого эту идею можно было бы вывести. В XX в. некоторые представители аналитической традиции, в числе которых можно назвать Б. Рассела, М. Шлика, раннего Л. Витгенштейна, а также Д. Деннета, к рассмотрению философских взглядов которого мы обратимся несколько позже, последуют за Д. Юмом в понимании «Я» как феномена, близкого к «пучку восприятий». Еще более радикальная линия осмысления «Я» будет предложена авторами постмодернистской ориентации (Ж. Деррида, Ж. Делез, Ж. Батай и т.д.), согласно которым «Я» представляет собой лишь

«лингвистическую конвенцию», следствие, возникающее в результате использования языка, особый «эффект дискурса». С точки зрения постмодернизма, «Я», предшествующего сигнификации, не существует, так как возможность опознавать, анализировать, идентифицировать «Я» связана с языковыми дискурсами и лингвистическими конструкциями. Отсюда понятие «Я» выступает в качестве носителя того или иного локального нарратива и рассматривается как находящееся в рамках той или иной intersubjectивной общности; следовательно, в философии постмодерна фрагментированное «Я» не может быть дано вне контекста различных социальных, лингвистических и дискурсивных практик.

Вышеуказанные позиции постмодернизма и аналитической философии (не признающие наличия индивидуального «Я» как единой, необусловленной и тождественной себе сущности), несмотря на свое существование, все-таки скорее являются исключением из правила, чем самим правилом в философской мысли XX в. Неудивительно, что Е.Г. Трубина – автор статьи о понятии «Я» в «Современном философском словаре» – делает вывод о том, что «в целом в философии XX в. преобладает представление, что Я есть агент, тот, кто действует, и вместе с этим – центр знания, тот, кто знает. Если мысль о будущем вознаграждении или наказании побуждает меня сегодня к каким-то действиям или им препятствует, то это происходит как раз потому, что я думаю о вознагражденной (или наказанной) в будущем личности как обо мне, как о той же самой персоне, которая сегодня собирается предпринять то-то и то-то» [1, с. 1051]. Мы можем видеть, что данный вывод вновь возвращает нас к традиционному в классической западной философии взгляду на «Я» как центр сознательной активности индивида, определяющий его жизненные ценности и поступки.

После краткого обозначения специфики «классического» и «неклассического» философского понимания проблемы «Я» попытаемся подробнее рассмотреть именно «нетрадиционный» подход к содержанию «Я». Если раньше мы говорили о двух течениях западной философской мысли (аналитической философии и постмодернизме) в самом общем виде, то теперь нам следует обратиться к более углубленному изучению рассмотрения проблемы «Я» в аналитической философии Д. Деннета для того, чтобы понять основания и причины отказа этого философа от идеи реальности и централизма (или сущности) самости.

В статье «Почему каждый из нас является новеллистом» Д. Деннет высказывает свою точку зрения относительно природы «Я». Согласно этой точке зрения «Я» является не реальным, а абстрактным объектом, порожденным теоретиком, и в определенной мере понятие «самость» можно сравнить с понятием «центр гравитации», используемым в физике Ньютона. Центр гравитации – это фикция, а не реально существующая во Вселенной вещь, он не может быть физической единицей мира, поскольку он не имеет никаких физических свойств, кроме пространственно-временной локализации. Иначе говоря, центр тяжести – это только воображаемый объект, но несмотря на это он занимает очень прочное место внутри науки и «хорошо работает» в рамках классической механики. Точно также «Я» является воображаемым объектом, и как физик для описания поведения стула в самых разнообразных ситуациях изобретает теоретическую абстракцию центра гравитации, так и философ (антрополог, феноменолог и т.д.) для интерпретации своего объекта (в качестве которого чаще всего выступает человек) вводит центральную абстракцию – понятие «самости», которое позволяет представить человека в наиболее простом и ясном виде, удобном для анализа и наблюдений.

Д. Деннет полагает, что наша абстракция – центрированное «Я» – имеет определенную специфику, и помимо того, что она является неопределенной (как и любой воображаемый объект), она всегда находится в процессе постоянного творчества, переосмысления и переописания. «Мы не в состоянии переделать уже завершившиеся и определившиеся куски нашего прошлого, но мы постоянно делаем все более определенными наши самости по мере того, как мы реагируем на способы, какими мир наносит нам удары... Все мы являемся болтливыми существами, рассказывающими и заново пересказывающими себе историю нашей собственной жизни, не обращая особого внимания на вопрос об ее истинности» [2, с. 126–127].

Следовательно, с точки зрения Д. Деннета, каждый из нас, создавая с помощью слов свою воображаемую автобиографию, характеризуется как обладающий не метафизической (реальной), а нарративной самостью. Это не значит, что понятие «Я» исключается из сферы философского внимания; речь идет, главным образом, о *переносе акцентов* в разговоре о самости с одного уровня на другой: «Я» – *это не то, что реально существует, а то, что мы говорим о себе, и то, что говорят о нас*

*другие*. «По Деннету, самость – это человеческое бытие, сплетенное из нарративных веревочек. Мы рисуем самих себя и других людей с помощью наших собственных и произведенных другими людьми дискурсов, собирая их в более или менее когерентный узел. Привычная нам идея реального и единого агента или центра полезна для социальных и классификационных целей, однако она имеет только прагматический и психологический, но не теоретический статус» [3, с. 114].

Мы видим, что Д. Деннет, развивая тенденции некоторых своих предшественников и проводя аналогию с понятием «центр гравитации», предлагает заменить трансцендентное «Я» говорящим и прагматически действующим «Я». Но как обосновывается им такая замена? И почему большинству людей (в том числе и философов) свойственно стойкое представление о реальности существования их самости?

Для ответа на последний вопрос Д. Деннет обращается к эволюционной теории. Животное способно поддержать свое биологическое существование и вести себя в соответствии с требованиями окружающей среды лишь в том случае, если оно умеет проводить различие между «собой» и «всем остальным миром». Эту минимальную склонность отличать себя от всего другого, присущую всем животным, американский философ называет биологической самостью и полагает, что этот вид самости является только функциональным принципом организации, но никак не особой реальностью. Homo sapiens так же, как и другие виды животных, занят творчеством своей биологической самости, но в отличие от паука, плетущего паутину для сохранения своей жизнеспособности, человек для создания своего биологического «Я» использует слова. В работе «Сознание объясненное» Д. Деннет высказывает мысль о том, что «Паутина дискурса... является таким же биологическим продуктом, как и любые другие конструкции, которые мы обнаруживаем в животном мире» [3, с. 112].

Итак, Д. Деннет считает, что для того, чтобы сохранить себя, люди придумывают разнообразные сюжеты и рассказывают истории о том, кто они такие, себе и другим. Возникает иллюзия, что эти рассказы рождаются из единого источника (не только потому, что в физическом смысле они происходят из одного рта, но и потому, что воздействуя на аудиторию слушателей, они заставляют ее определять рассказчика как единого агента). Однако Д. Деннет не может согласиться с данной иллюзией, выросшей на основе веры в реальное

существование биологической самости и связанной с определенной организацией дискурса.

Это несогласие Д. Деннета с традиционной точкой зрения относительно природы «Я» связано с тем, что американский философ, являясь специалистом во многих областях (в том числе в области эмпирической и клинической психологии и наук об искусственном интеллекте), опирается в своих исследованиях на последние научные данные по изучению деятельности мозга, разрушающие, по его мнению, привычное представление здравомыслящего человека о себе и мире. Д. Деннет специально обращается к анализу наблюдений, свидетельствующих о когнитивных иллюзиях субъективного опыта. Людям кажется первичным, очевидным и бесспорным опыт собственного «Я», однако оказывается, что в ходе многочисленных экспериментов «испытываемые субъекты часто не в состоянии дать непротиворечивые ответы на вопрос, что они испытывают в опыте и какое место в нем занимает их собственное «Я». Многие из того, что им кажется интуитивно и непосредственно воспринимаемым в опыте, на самом деле они вообще не воспринимают, а получаемая их органами чувств информация не откладывается в сознании» [3, с. 108]. Более того, изучение синдрома множественной личности говорит не о существовании некоей первичной самости, приспособляющейся к требованиям обстоятельств, а о том, что именно рассказываемые человеком истории формируют его представление о своей самости (или самостях).

Из сказанного следует, что Д. Деннет, исследуя «Я», не доверяет внутренней интроспекции (которую предлагает использовать, например, Декарт, обращаясь к ментальным процессам, или феноменология, апеллируя к внутреннему опыту субъекта), а настаивает на способе изучения «Я» и сознания «извне», «со стороны», поэтому свой метод американский философ называет гетерофеноменологией. Специфика этого метода состоит в том, что он является эмпирическим методом исследования с объективной точки зрения того, о чем сам субъект сообщает как о своем ментальном мире. Иначе говоря, гетерофеноменология направлена на изучение когнитивных, лингвистических и поведенческих, а не феноменальных аспектов опыта, а классическое философское представление о реальности и центризме самости является, с точки зрения Д. Деннета, просто научно не обоснованным.

Таким образом, получается, что Д. Деннет, размышляя о специфических чертах самости,

стремится к получению предельно объективных и научно обоснованных данных, на которые можно было бы опираться, анализируя содержание «Я». Вследствие этого привычная картина, представляющая «Я» человека как особый ментальный реально существующий центр личности, исчезает, и вместо нее американский философ приходит к пониманию «Я» как абстрактного центра, созданного нарративами и находящегося в процессе постоянного переосмысления и переописания.

Познакомившись с точкой зрения на природу «Я» представителя современной американской философии, обратимся к выяснению того, какое место занимает «Я» в буддистской философской традиции и на каких основаниях буддисты отрицают существование самости. Конечно, мы можем предположить уже сейчас, что эти основания будут отличны от тех, которые приводит Д. Деннет для подтверждения своих взглядов, однако, несмотря на глубокую мировоззренческую чуждость позиций буддизма и современной аналитической философии, попытаемся установить их возможные общие черты в отношении понимания содержания «Я», поскольку это может позволить нам более глубоко уяснить причины философского отрицания «Я».

Ранний буддизм рассматривает индивидуальное «Я» как *поток событий, находящийся в процессе постоянного изменения* (при этом, если считать «Я» состоящим из телесных и духовных характеристик, то последние кажутся буддистам более подвижными, чем первые). Любое состояние человеческого тела, чувств, разума преходяще, поэтому буддизм не признает наличия в человеке неизменной сущности или вечного принципа. Мы никогда не остаемся одними и теми же два мгновения подряд, каждое новое мгновение нашей жизни характеризуется рождением нового «Я», поэтому, если заходит речь о возможности существования нашего индивидуального «Я» в вечности, то буддистский монах не без иронии пытается выяснить: для какого же из наших многочисленных «Я» мы желаем вечной жизни?

Известный историк древнеиндийской философии С. Радхакришнан, размышляя об особенностях раннего буддизма, отмечает, что Будда, рассматривая нашу самость, ограничивается только описанием психофизических явлений и не выдвигает метафизическую теорию «Я» [4, с. 324–330]. То «Я», которое нам дано и о котором мы можем рассуждать, – это феноменальное, опытное «Я»; возможно,

есть какой-то другой уровень существования нашего «Я» как всеобщего и универсального Атмана, однако Будда предпочитает не говорить об этом уровне, поскольку он не представлен в мире феноменов и поэтому вряд ли может быть нам полезен.

Итак, буддизм считает, что индивидуального «Я» как постоянной, тождественной себе субстанции нет в нашем опыте. Обращение же к опытному миру позволяет буддистам обнаружить, что человек является лишь *изменяющимся каждое мгновение комплексом, состоящим из пяти скандх* (пяти групп психофизических элементов). Первая скандха, называемая рупой, содержит материальные и чувственно воспринимаемые атрибуты, чаще всего характеризующие состояния тела; вторая скандха – ведана – скандха ощущений (приятного, неприятного, нейтрального); третья скандха – санджня – отвечает за узнавание общих черт и различий, а также за формирование представлений и понятий; в четвертую скандху – самскару (или санскару) – входят мотивирующие факторы – проявления воли и побудительные импульсы; пятая скандха – виджняна – включает в себя сознание как таковое.

Эти пять скандх, в свою очередь представляют собой не субстанции, а группы элементов, причем реальны именно элементы, а не их группы. Элементы, образующие скандхи, называются *дхармами*, и их можно обозначить как неделимые элементы нашего психофизического опыта, элементарные психофизические состояния. При этом очень важным является то, что дхармы, так же, как и скандхи, нельзя рассматривать в качестве субстанций, поскольку субстанции вечны, а дхармы *мгновенны*. Следует упомянуть, что в буддистской литературе дхармы описываются двояким образом: с одной стороны, они признаются как элементы, наделенные реальным онтологическим статусом, с другой стороны, они выступают в качестве элементов языка описания мира опыта. Опираясь на понимание дхарм как элементарных языковых структур, можно сделать вывод о том, что индивидуальное «Я» *является в буддизме именем, обозначающим упорядоченную комбинацию пяти групп мгновенных элементарных психофизических состояний – дхарм*.

Именно мгновенный характер существования дхарм, с точки зрения буддистов, и приводит к тому, что постоянного, единого, самождественного «Я» не существует. В лучшем случае, «Я» – это лишь имя, абстракция мыш-

ления, не соответствующая реальному существованию. По мнению Будды, одна из самых глубоких ошибок человека и причин его страданий состоит в том, что человек игнорирует истинное лицо реальности (как реальности, состоящей из мгновений), полагая, что в мире опыта есть устойчивые, постоянные элементы, вырабатывает привязанность к ним. Отсюда главная задача человека – увидеть истинное лицо мира и избавиться от ложного чувства «Я» как постоянной субстанции, поскольку именно это чувство является носителем кармы. Ложное признание постоянного характера «Я» приводит нас к желанию существовать вечно в бесконечной цепи перерождений, а не к свободе от «колеса сансары», которая возможна только для человека, преодолевшего свое незнание. Исходя из вышесказанного становится понятным, почему буддизм отрицательно относится к существованию индивидуального «Я» и какими основаниями он руководствуется при этом.

Сравнивая позиции учения Будды и Д. Деннета относительно понимания содержания «Я», хочется отметить не только очевидное различие мировоззренческих установок и способов аргументации, которыми руководствуются эти мыслители, отвергая реальность существования «Я», но и некоторую общность их взглядов. С нашей точки зрения, она заключается в том, что и Д. Деннет, и представители раннего буддизма, познавая мир человека, опираются в первую очередь на описание этого мира, исходя из фактов проявленного во внешней реальности субъективного опыта и оставляя без внимания внутренний непосредственный опыт субъекта (вследствие его невыраженности и недостоверности). При этом нельзя не признать, что «объективизм» Деннета (если этот термин вообще применим к его философии, как, впрочем, и к философии Будды) более тонкого плана, чем «объективизм» Будды, поскольку Будда ориентирован на феноменальный опыт, а Деннет – на когнитивные, дискурсивные и поведенческие аспекты этого опыта. Однако нельзя не признать, что хотя и по разным причинам, но внимание к субъекту в традиционно философском смысле в философских концепциях этих мыслителей ослаблено, что в конечном счете, видимо, и приводит их к отрицанию существования «Я».

На основании всего изложенного мы можем предположить, что вопрос о реальном существовании «Я» будет решаться философами исходя из их философских интуиций и предпочтений, а не степени аргументированности

той или иной философской концепции, причем, скорее всего, мыслители «субъективного плана» будут рассматривать «Я» как реально существующий центр активности

индивида, а представители различных форм «объективизма» будут отрицать реальность «Я», как это делают представители буддизма и Д. Деннет.

### Литература

1. Современный философский словарь. Лондон; Париж; Нью-Йорк, 1998.

2. Деннет Д.С. Почему каждый из нас является новеллистом // Вопросы философии. 2003. №2.

3. Юлина Н.С. Д. Деннет: самость как «центр нарративной гравитации» или почему возможны самостные компьютеры // Вопросы философии. 2003. №2.

4. С. Радхакришнан. Индийская философия. Т. 1. М., 1993.