



МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования
«Дальневосточный федеральный университет»
(ДВФУ)

ШКОЛА ИСКУССТВ И ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

Департамент философии и религиоведения

Ван Луси

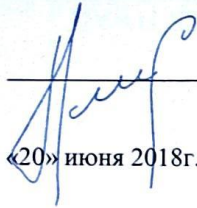
**КОНЦЕПТ «СВОБОДА» В ДИСКУРСЕ «ЧАНЬ» И
ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОМ ПОДХОДЕ**

ВЫПУСКНАЯ КВАЛИФИКАЦИОННАЯ РАБОТА
по направлению подготовки 47.04.01 Философия,
магистерская программа «Философия, политика и экономика»

Владивосток
2018

В материалах данной выпускной квалификационной работы не содержатся сведения, составляющие государственную тайну, и сведения, подлежащие экспортному контролю.

Директор Школы искусств и гуманитарных наук



Ф.Е. Ажимов

«20» июня 2018г.

Защищена в ГЭК с оценкой

Секретарь ГЭК

подпись _____ И.О.Фамилия
« ____ » _____ 20 ____ г.

Автор работы _____
(подпись)

« ____ » _____ 20 ____ г.

Консультант(ы)*

_____ (подпись) _____ (ФИО)

« ____ » _____ 20 ____ г.

Руководитель ВКР _____

(должность, уч. степень, ученое звание)

_____ (подпись) _____ (ФИО)

« ____ » _____ 20 ____ г.

Назначен рецензент _____


(уч. степень, ученое звание)

_____ (фамилия, имя, отчество)

«Допустить к защите»

Директор департамента

_____ (уч. степень, ученое звание)

 _____
(подпись) _____ (и. б. фамилия)

« 20 » июня 2018 г.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение.....	3
1 Концепт «свобода» в дискурсе «чань»: логико грамматическое исследование.....	10
1.1 Методологические основания логико-грамматического исследования.....	10
1.2 Традиция «чань» в Китае: история, персоналии, основополагающие тексты.....	21
1.3 Реконструкция концепта «свобода»: анализ текста «Ланкаватара-сутры».....	27
1.4 Реконструкция концепта «свобода»: анализ текста «Сутры помоста шестого патриарха».....	38
1.5 Реконструкция концепта «свобода»: анализ текста «Сутры совершенного просветления».....	46
1.6 Выводы по главе 1.....	50
2 Концепция феномена «свобода» М. Хайдеггера: особенности, основные идеи, компаративистский анализ.....	55
2.1 Мартин Хайдеггер как представитель европейской философии.....	55
2.2 Философская система М. Хайдеггера: основные идеи и понятия.....	59
2.3 Концепция феномена «свобода» М. Хайдеггера: Сущность свободы как истина.....	68
2.4 Выводы по главе 2.....	76
Заключение.....	79
Список литературы.....	82

Введение

Современная лингвистика характеризуется антропологическим подходом к изучению языка, другими словами, современные лингвистические исследования все больше ориентируются на изучение языковых явлений в тесной связи с личностью, его культурой и мышлением. Все большую актуальность в лингвистических исследованиях приобретают вопросы, связанные с функционированием языка в социокультурном пространстве. Современное языкознание обусловлено когнитивной парадигмой. В основу когнитивной парадигмы современного языкознания положено определение языка как когнитивного процесса, осуществляемого в коммуникативной деятельности и обеспечиваемого особыми когнитивными структурами и механизмами в человеческом сознании¹. Концептуальные исследования включают в себя изучение механизмов вербализации культурного знания того или иного народа. Цель подобных исследований заключается в том, чтобы выявить ментальную сущность, скрывающуюся за многообразными языковыми единицами, в которых выражается концепт, и придать ей рациональную, упорядоченную форму. Основные категории когнитивной лингвистики - это концепт, концептуализация, категоризация и картина мира. Особенности мышления, восприятия, знания о мире отражены в ключевых концептах, которые отличаются у носителей разных языков, так же, как отличается культура и менталитет. Концепт - это ментальное образование, базовая единица мыслительного кода, результат познавательной деятельности личности, энциклопедическая информация об объекте и явлении. Концепты образуют определенную картину мира.

С другой стороны в современном философском дискурсе создаются различные модели человека в его языковом пространстве. По существу тема «Бытие и язык» - одна из основополагающих для всей философии XX в.

¹ Кубрякова Е. С. Язык и знание: на пути получения знаний о языке: части речи с когнитивной точки зрения. Роль языка в познании мира. М.: Языки славянской культуры, 2004. С. 406.

В частности большое внимание языковому содержанию бытийного пространства уделяется в феноменологическом подходе. Анализ языкового содержания феномена, рассмотрение сферы его значения и смысла являются начальными этапами феноменологического метода. Прежде всего, прежде всех исследовательских процедур, полагает основатель феноменологического подхода Э. Гуссерль (1859-1938), в отношении феномена должна быть проделана сигнитивная или обозначающая процедура, целью которой является исследование логико-грамматического характера феномена. Сигнитивные акты только обозначают объекты, но непосредственно их не дают, то есть не презентуют их топологический статус. Топологический статус феномена выявляется посредством других актов и процедур, но без начальной обозначающей (сигнитивной) процедуры построение топологии, равно как и выявление аподиктических, то есть несомненных оснований феномена, являются проблематичными. Сигнитивная редукция, согласно Э. Гуссерлю, является частью последовательных процедур редукции, позволяющей авторской рефлексии сосредоточиться на содержании феномена, то есть осуществить такой интенциональный акт, который Э. Гуссерль характеризовал как неполагающий.¹

Также большое внимание языку и языковому содержанию уделяется в философских построениях М. Хайдеггера (1889-1976). М. Хайдеггер полагал, что имеет место быть непосредственное проговаривание бытия через язык. В «Письме о гуманизме» (1947) мы читаем: «Язык есть дом бытия. В жилище языка обитает человек. Мыслители и поэты— хранители этого жилища. Их стража — осуществление открытости бытия, насколько они дают ей слово в своей речи, тем сохраняя ее в языке»².

¹ Гуссерль Э. Картезианские размышления. Спб.: Наука. Ювента, 1998. С. 19.

² Хайдеггер М. «Письмо о гуманизме»/проблема человека в западной философии. Сборник переводов с английского, немецкого, французского. Составление и послесловие П. С. Гуревича. Общая редакция Ю. Н. Попова. М.: Прогресс, 1988. С. 321.

В отличие от лингвистики, в том числе и в ее когнитивном формате, или культурологических исследований, философские исследования, связанные с языком, не ограничиваются выявлением и описанием концептов и категорий той или иной картины мира, задачей философа является размышление об этих категориях и концептах, то есть подведение этих концептов под вопрос об их возможности. Философское исследование имеет место быть тогда, когда формулируется вопрос о возможности того или иного феномена или концепта, как части феноменального пространства. Э. Гуссерль полагал, что философ может заниматься исследованием содержания (значения и смысла) и формы (топоса) феномена, но эти исследовательские процедуры являются предварительными. Завершающей, итоговой исследовательской процедурой является определение аподиктических, то есть не подлежащих сомнению оснований феномена.

Концепт «свобода» неоднократно являлся объектом как философских, так и лингвистических исследований.

Однако некоторые аспекты концепта «свобода» остаются недостаточно изученными. Так, например, не получил еще достаточного освещения вопрос о комплексном и многоаспектном изучении когнитивного содержания данного концепта в концептосфере культур, традиционно именуемых восточными. В частности, автор диссертационного исследования полагает, что, как в русской, так и в англоязычной, так и в китайской научной и философской литературе недостаточно изучен вопрос о содержании концепта «свобода» в пространстве китайской культуры. Между тем, очевидно, что социокультурные условия актуализации и функционирования концепта «свобода» создают этноспецифические особенности рассматриваемого концепта, что особенно значимо в условиях увеличения роли межнационального общения на уровне государства, а также на личностном уровне.

Актуальность исследования. Актуальность исследования концепта «свобода» обусловлена его высокой репрезентативностью в различных дискурсах современной культуры, что в свою очередь, указывает на то, что

данный концепт занимает особое место в языковом сознании личности. Это особенное положение концепта «свобода» в сознании современного человека в свою очередь актуализирует работу по прояснению сущности и возможности существования феномена «свобода» в целом и концепта «свобода» в частности.

Целью работы является сравнительный анализ концепта «свобода» в дискурсе китайского буддизма «чань» и экзистенциальной философии. Противопоставление концепта «свобода», существующего в дискурсе «чань», развитой философской рефлексии этого феномена в экзистенциальной философии помогает более явно, отчетливо выделить и сформулировать сущностные основания феномена «свобода» в целом и концепта «свобода» в частности.

Достижение названной цели потребовало решить **следующие задачи**:

1. рассмотреть базовые для данного исследования понятия «концепт», «дискурс»; «феномен», сформулировать сущность этих понятий;
2. установить основные методологические направления в изучении структуры и содержания концепта;
3. проанализировать и структурировать содержание концепта «свобода» на материале текстов китайского буддизма традиции «чань»;
4. провести анализ содержания концепции «свобода» в текстах философской системы М. Хайдеггера;
5. осуществить сравнительный анализ двух способов понимания феномена «свобода», существующих в пространстве культуры китайского буддизма и европейской философии, определить общее и отличное этих способов понимания феномена «свобода».

Целью и задачами исследования определяется применяемая в нем **методология**. В качестве исходных методологических посылок были использованы положения:

- культурологического подхода, в частности, теория концептов как структурных составляющих культуры в ментальном мире человека;

- постмодернистского дискурса проблемы смысла и значения;
- коннотативной семиологии Р. Барта;
- принципа историзма, согласно которому любое социальное (языковое) явление должно рассматриваться в его движении, становлении, развитии и взаимосвязи с другими объектами и явлениями;
- философской герменевтики (при работе с текстами, различными философскими дискурсами);
- феноменологической редукции Э. Гуссерля.

При реконструкции концепта «свобода» в дискурсе буддийской традиции «чань» применялся метод моделирования.

Объектом исследования является концепт «свобода» в текстах китайского буддизма традиции и «чань» и текстах философской системы М. Хайдеггера.

Предметом исследования выступают средства языковой репрезентации концепта «свобода».

Материалом для исследования послужили тексты буддийской традиции «чань», а именно «Ланкаватара сутра» (предположительное начало написания текста I в.н.э.), «Сутра совершенного просветления» (особую значимость сутра приобрела после того, как комментарий к ней написал выдающийся монах и буддийский мыслитель Цзун-ми (780—841 гг.), «Сутра помоста шестого патриарха» (около 780 г.), «Махапаринирвана сутра» (Дхармаракша (385-433 гг.) приблизительно в 416-423 гг. перевел «Махапаринирвана-сутру» на классический китайский язык), а также философские исследования М. Хайдеггера, а именно курс лекций «О существе человеческой свободы», прочитанный М. Хайдеггером во Фрайбургском университете в летнем семестре 1930 г., статья «О сущности истины» (1930 г.), статья «О сущности основания» (1928 г.), Марбургские лекции М. Хайдеггера «Основные проблемы феноменологии» (1927 г.), а также одно из наиболее важных исследований философа «Бытие и время», написанное им в 1927 г.

Теоретической базой исследования послужил целый корпус исследовательских работ.

При исследовании феномена «концепт» базой исследования послужили работы таких лингвистов, культурологов и философов как Ю.Н. Караулов, Е.С. Кубрякова, Ю.Д. Апресян, Ю.С. Степанов, Д.С. Лихачев, С.Г. Воркачев, В.А. Маслова, Н.Д. Арутюнова, А. Вежбицкая, Р.М. Фрумкина, З. Д. Попова, И.А. Стернин. М. Фуко, Тон ванн Дейк и др.

При анализе феноменов «смысл» и «значение» использовались исследовательские работы Э. Гуссерля, Ж. Делеза, Р. Барта и Ж. Деррида.

Реконструкция истории и философии школы китайского буддизма «чань» осуществлялась на основании исследований Г. Дюмулена, Т. Клири, Т. Мусанага, У. Баррета, Т. Мертона, Д. Судзуки, А. А. Маслова, К. Ю. Солонина и др.

Анализ философской системы М. Хайдеггера в целом и его концепции феномена «свобода» был осуществлен на основании исследований Р. Сафрански, Г. В. Хомелева, М. В. Желнова, Г. Дрейфуса, Т. П. Лифинцевой, А. В. Михайловского и др.

Научная новизна работы следует из постановки и решения проблем, связанных со сравнительным анализом концепции «свобода» как части фундаментально-онтологической системы М. Хайдеггера и концепта «свобода» в дискурсе буддизма традиции «чань», что открывает новые горизонты изучения онтологических и экзистенциальных оснований буддийской мысли, делает возможным их сближение с онтологическими и экзистенциальными основаниями современной западноевропейской философии.

Структура работы. Выпускная квалификационная работа состоит из введения, двух глав, приложения, а также заключения и списка литературы.

В первой главе рассматриваются ключевые понятия «концепт», структура концепта, его основные признаки. Проводится обзор различных

подходов к изучению концепта, рассматриваются различные подходы к анализу концепта.

Проводится сравнительный анализ понятий: «феномен», «концепт», «дискурс», «смысл», «значение», «денотат», «коннотат», «означаемое», «означающее».

Кроме того в рамках первой главы дается характеристика логико-грамматического подхода к изучению феноменов как начальной стадии феноменологической редукции в трактовке Э. Гуссерля.

В данной главе феномен «свобода» рассматривается с точки зрения его значения и смысла. Значение и смысл феномена «свобода» формулируются, исходя из ключевых текстов китайского буддизма традиции «чань». Для анализа феномена «свобода» как концепта были выбраны такие тексты, как «Ланкаватара сутра» (предположительное начало написания текста I в.н.э.), «Сутра совершенного просветления» (особую значимость сутра приобрела после того, как комментарий к ней написал выдающийся монах и буддийский мыслитель Цзун-ми (780—841 гг.), «Сутра помоста шестого патриарха» (около 780 г.).

Вторая глава посвящена анализу философской концепции свободы М. Хайдеггера и ее сравнению с концептом свободы в дискурсе «чань».

В заключении содержатся выводы по проведенному исследованию.

Глава 1 Концепт «свобода» в дискурсе «чань»:

логико-грамматическое исследование

1.1 Методологические основания логико-грамматического исследования

В данной главе феномен «свобода» будет рассматриваться с точки зрения его значения и смысла. Значение и смысл феномена «свобода» будут сформулированы, исходя из ключевых текстов китайского буддизма традиции «чань». Для анализа феномена «свобода» как концепта были выбраны такие тексты, как «Ланкаватара сутра» (предположительное начало написания текста I в.н.э.), «Сутра совершенного просветления» (особую значимость сутра приобрела после того, как комментарий к ней написал выдающийся монах и буддийский мыслитель Цзун-ми (780—841 гг.), «Сутра помоста шестого патриарха» (около 780 г.).

В отношении феномена «свобода» будет проделана сигнитивная или обозначающая процедура, целью которой будет исследование логико-грамматического характера феномена «свобода».

Чисто сигнитивные акты только обозначают объекты, но непосредственно их не дают, то есть не презентуют их топологический статус. В данной главе авторская рефлексия будет сосредоточена на содержании феномена «свобода», исходя из основополагающих текстов буддийской традиции «чань», то есть будет осуществлен такой интенциональный акт, который Э. Гуссерль (1859-1938 гг.) характеризовал как неполагающий.¹

Таким образом, вариабильность авторского размышления будет связана с такими вопросами, как, например: когда и в каких ситуациях некогда практик буддийской школы «чань» мог сказать: «Я свободен» или, напротив, когда возможно было другое утверждение: «Я не свободен» и др. А если подобные утверждения произносились, то к кому они могли быть обращены?

¹ Гуссерль Э. Картезианские размышления. Спб.: Наука. Ювента, 1998. С. 19.

К отдельному человеку? К некому сообществу? Или к миру вообще? К самому себе (собственной самости)?

В этой главе феномен «свобода» будет рассматриваться как некое имя некоего психического состояния. Феномен «свобода» будет рассматриваться как концепт.

Феномен (от греч. φαίνόμενον — «являющееся», «явление») — термин, в самом общем смысле означающий явление, данное в чувственном созерцании. В истории европейской философии понятие «феномен» понималось по-разному. Решающую роль понятие феномена играет в феноменологии Э. Гуссерля. В данном исследовании будет использован подход Э. Гуссерля к пониманию этого понятия. Феномен — это репрезентация знания о предмете в сознании человека. Причем, Э. Гуссерль подчеркивает синтетический характер феноменального. Феномен, согласно Э. Гуссерлю, характеризуется единством своих содержаний.

Что представляет собой концепт? Каковы его очертания? Как соотносятся между собой концептуальное и феноменальное? Концепт — это элемент феноменальной структуры, связанный с грамматическими структурами языка. Концепт представлен в феноменальном образовании как имя определенных психических состояний.

Концепт — явление того же порядка, что и понятие. По своей внутренней форме в русском языке слова концепт и понятие одинаковы: концепт является калькой латинского *conceptus* «понятие» от глагола *concipere* «зачинать», т.е. буквально значит «поятие, зачатие»; понятие от глагола *пояти*, др.-рус. «схватить, взять в собственность, взять женщину в жены».

В научном языке эти два слова также иногда выступают как синонимы, одно вместо другого. Но так они употребляются лишь изредка. В настоящее время они довольно четко разграничены. Концепт и понятие — термины разных наук; второе употребляется главным образом в логике и философии, тогда как первое, концепт, является термином в одной отрасли логики — в

математической логике, а последнее время закрепились также в науке о культуре, в культурологии.

Концепт – это культурное образование в сознании человека; то, в виде чего культура входит в ментальный мир человека. С другой стороны, концепт – это то, посредством чего человек сам «входит» в культуру, а в некоторых случаях и влияет на нее.

В отличие от понятий в собственном смысле концепты не только мыслятся, они переживаются. Они – предмет эмоций, симпатий и антипатий, а иногда и столкновений. «Концепт – это состояние, а не сущность и не вещь»¹.

У концепта сложная структура. С одной стороны, к ней принадлежит все, что принадлежит строению понятия; с другой стороны, в структуру концепта входит все то, что и делает его фактом культуры – исходная форма (этимология), сжатая до основных признаков содержания история; современные ассоциации, оценки и т.д.

Было уже отмечено, что термин «концепт» используется в математической логике. В математической логике термином концепт называют содержание понятия. Таким образом, термин концепт становится синонимом термина смысл. А термин значение становится синонимом термину «объем понятия», то есть значение слова – это тот предмет или, вернее, те предметы, к которым это слово правильно, в соответствии с нормами данного языка применимо.

Концепт – это смысл слова. В культурологии такое понимание смысла включает в него и историю концепта, как бы подвергшуюся компрессии, сжатую и синтезированную.

«Не существует простых концептов. В концепте всегда есть составляющие, которыми он и определяется. Следовательно, в нем имеется шифр. Концепт – это множественность, хотя не всякая множественность

¹ Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия. СПб: Аллетей, 1998. С. 33.

концептуальна. Не бывает концепта с одной лишь составляющей. Всякий концепт является как минимум двойственным, тройственным и т.д».¹

Действительно, концепт имеет сложную форму и обнаруживает несколько слоев:

- 1) основной, актуальный признак;
- 2) дополнительный, или несколько дополнительных, «пассивных» признаков, являющихся уже не актуальными, «историческими»;
- 3) внутреннюю форму, обычно не осознаваемую, запечатленную во внешней словесной форме.

Концепт отличается от идеи, не совпадает с идеей. У идеи много форм, а у концепта одна главная форма – слово или словосочетание, равное слову – имя.

Концепт – это глубинный смысл – интенционал, связанный с внутренней формой. Понятие выражает, прежде всего, процесс понимания, а затем уже его результаты. Концепт имеет отнюдь не процессуальный, а скорее пространственный характер. Он описывают нечто изменчивое, но принципиально обозримое. Концепт имеет составляющие, неправильные внешние очертания, которые накладываются друг на друга, «соединяются мостами» (терминология Ж. Делеза (1925-1995 гг.) и Ф. Гваттари (1930-1992 гг.)) и т.д.

Концепт есть некое «событие», есть некое мыслительное «событие».

Концепты устойчивы. Концепты – это устойчивые «сгустки» смысла. Они имеют пространственные формы, а значит, имеют и границы. Где же пролегают границы концептов?

Границы эти пролегают, по крайней мере, в сфере абстрактных определений и в сфере индивидуального опыта.

Где пролегает верхняя граница, граница сферы абстрактных определений? Эта граница пролегает в сфере значения слова, в грамматическом пространстве слова. Нижняя граница концептов пролегает в

¹ Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия. СПб: Аллетей, 1998. С. 25.

пространстве интенционала или смысла. «Интенционалы сами по себе, как функции от возможных миров к объектам различного вида, являются абстрактными объектами».¹ Интенционал - это черта, до которой возможно довести описание концепта, за этой чертой лежит некая духовная реальность, которую невозможно описать, а лишь пережить.

Остановимся более подробно на различии понятий «значение» и «смысл». В истории философии существует традиция интерпретации этих понятий. Эта традиция связана с различными именами и различными методологическими основаниями, причем созданные в разное время, с разных позиций концепции значения и смысла зачастую являются полярными, чуждыми друг другу.

В данной работе методологическим основанием логико-грамматического исследования феномена «свобода» будет постмодернистский дискурс проблемы формы и содержания Ж. Делеза.²

Значение или сигнификация Ж. Делезом рассматривается как грамматическая или синтаксическая форма универсальных или общих понятий. Значение слова всегда обнаруживается посредством соответствующих грамматических процедур.

Но все обозначения обязательно предполагают смысл, то есть всякий раз, когда мы что-либо обозначаем, мы неизбежно оказываемся внутри смысла. Смысл или манифестация Ж. Делезом понимается, как выражаемое в предложении, причем если значение может подвергаться различным операциям редукции, то смысл – «это бестелесная, сложная и нередуцируемая ни к чему сущность на поверхности вещей, чистое событие, присущее предложению и обитающее в нем».³

Что является сферой смысла? Ж. Делез подчеркивает, что сфера смысла неопределима. Нельзя сказать, существует ли смысл в вещах или в разуме. У

¹ Холл-Парти Б. Грамматика Монтегю. Мысленные представления и ре-альность./ Семиотика. Коммуникация. Стилль/Отв. ред. Лузина Л. Г.- М.: ИНИОН, 1983. С. 196.

² Делез Ж. Логика смысла. М.: Академия, 1995. С. 298.

³ Делез Ж. Логика смысла. М.: Академия, 1995. С. 35.

смысла нет ни физического, ни ментального существования. «Смысл наделен бездейственным, бесстрастным, стерильным блеском».¹ При этом смысл обладает совершенной природой. В этой ситуации возникает вопрос о необходимости признавать существование такой дополнительной инстанции. Если о смысле мы можем судить только косвенно, на основании того, что предлагают нам обычные отношения предложения, то не можем ли мы обойтись тем, что уже имеем: значением. Вопрос остается открытым. Споры по этому поводу возникают снова и снова.

Каким образом значение и смысл связаны с традиционными знаковыми инстанциями означающим и означаемым? Означающим Ж. Делез называет любой знак, несущий в себе какой-либо аспект смысла. С другой стороны, под означаемым он понимает то, что служит в качестве коррелята этого аспекта смысла, то есть то, что дуально этому аспекту. «Таким образом, означаемое никогда не является смыслом как таковым. Строго говоря, означаемое – это понятие. В более широком толковании, означаемое – это любая вещь, которая может быть задана на основе того различия, какое данный аспект смысла устанавливает с этой вещью».² То есть, означающее может рассматриваться как идеальный логический атрибут положения вещей, а означаемое – грамматически зафиксированное положение вещей вместе с их свойствами и реальными отношениями.

Исходя из всего выше сказанного, очевидно, что логико-грамматический анализ феномена «свобода» в текстах буддийской традиции «чань» будет представлять собой работу со значением этого феномена или, что более точно, с означаемым того, что в знаковом пространстве культуры китайского буддизма фиксируется как «свобода» и его смыслом, который, опираясь на грамматические конструкции нужно выявить и сформулировать. Затем, когда на основании дискурса «чань» будет определено значение слова «свобода»,

¹ Делез Ж. Логика смысла. М.: Академия, 1995. С. 35.

² Делез Ж. Логика смысла. С. 55-56.

будет продолжена работа с означаемым феномена «свобода» или будет осуществлена попытка фиксации смысла этого феномена.

Дискурс феномена «свобода» будет рассматриваться как текст, порождающий смысл. Значение будет в данной работе выступать в роли инициатора создания психического феномена, образа, который может возникнуть в сознании под воздействием впечатлений внешней или внутренней жизни (в том числе получаемых в актах коммуникации через воспринимаемые тексты). Сам по себе этот образ невербален, но синтезируется из звуковых, зрительных, моторных, ритмических, эмоциональных и т.п. впечатлений с помощью воображения как некая целостная реальность. Под текстом автор будет понимать некое языковое выражение, способное выполнить знаковую и коммуникационную функции.

Данное определение позволяет использовать текст в качестве знака некоей внеязыковой сущности, которая в определенной знаковой ситуации является денотатом или значением этого текста. Кроме того, данное определение предполагает, что адресат, достаточно владеющий языком текста, способен соотнести его с денотатом и получить о нем определенную информацию, которую он может развернуть в некий другой, вторичный текст. То есть в данном случае речь идет о тексте как потенциально интерпретируемом, как об описании некоторого объекта, ситуации или процесса, модус существования которого может быть самым разным.

Совокупность текстов определенной традиции (в нашем случае имеется в виду совокупность текстов буддийской традиции «чань») может именоваться дискурсом. Дискурс — это многозначное понятие. Сам термин произошел от латинского *discursus*, что значит «круговорот, движение». В том числе в науке и философии в настоящее время понятие «дискурс» обозначает некую совокупность разнонаправленных» мыслей, идей, разнообразных взглядов разных людей на одну и ту же проблему.

Определение текста (или совокупности текстов как дискурсивной практики) как порождающего (порождающих) смысл предполагает заранее

существующий в сознании автора образ или представление, инспирируемое внешними впечатлениями при активной сорботе воображения. Этот образ инициирует продуцирование текста, в котором создается смысл, доступный потенциальным адресатам и, возможно, не существующий до возникновения данного текста. Тем самым исходный смысл трансформируется - он становится потенциально доступным целому кругу адресатов, изменяя этим состояние мира.

Смыслом порождаемого текста служит первичный образ, который субъект пытается выразить в этом тексте. При этом он отчасти пользуется готовыми смысловыми клише, а отчасти назначает смысл текста по своей воле, используя метафоры, метонимии, притчи и т.п., рассчитывая, что адресат способен, используя свое воображение, воссоздать аналогичный образ в своем сознании. В данном случае всегда существует риск коммуникационной неудачи или неудачи семантической, когда сам автор ощущает созданный им текст как неадекватный исходному образу. Возможно, что порожденный текст влияет на исходный образ, делая его более отчетливым, и вытесняет первоначальное представление путем инициации воображения.

Восприятие текста свидетельствует о способности адресата воспроизвести текст с аналогичным значением.

То есть, в основе порождения текста лежит образ некоторой ситуации, который может возникнуть как продукт личного воображения, как результат впечатлений о какой-то реальной ситуации (что не исключает творческой работы воображения) или как результат постижения полученного текста. Такой образ невербален, то есть хранится в сознании именно как образ ситуации, а не повествование о ней. Этот образ при некоторых условиях играет роль «организатора», инициирующего порождение текста.

Образ имеет внутреннее название, с помощью которого он вызывается из памяти. Это название служит одновременно именем соответствующей ситуации, которая может существовать вне нас, независимо от своего образа.

Таким образом, смысл - это некий психический феномен, образ, возникающий в сознании под воздействием каких-то впечатлений внешней или внутренней жизни (в том числе получаемых в актах коммуникации через воспринимаемые тексты). Сам по себе этот образ невербален, но синтезируется из звуковых, зрительных, моторных, ритмических, эмоциональных и т.п. впечатлений с помощью воображения как некая целостная сущность, являющаяся предметом интуитивного умозрения и рациональной рефлексии. Кроме того, смысл не является порождением или атрибутом готового текста, но исходным ростком возникновения текста и одновременно организатором, стимулирующим такое возникновение. Первоначальный образ-росток, или образ-организатор бессловесен. Более того, он в определенном смысле может быть «бестелесен», то есть может не составлять сумму чувственных или даже словесных впечатлений, которые предстают в нашем сознании как конкретные и красочные образы.

Когда текст создается как описание чувственно воспринимаемой реальности, то в качестве образа-ростка может выступать конкретный чувственный образ, возникающий под впечатлением воспринимаемой реальности. Этот чувственный образ и есть смысл текста, порождаемого как описание этой реальности на основе ее видимых и представленных в чувственном образе признаков.

Однако «бестелесный образ», чистую ритмомелодику невозможно непосредственно превратить в текст. Этот образ невозможно поставить под рефлексию без риска его разрушить и бесследно утратить. Актуализировать данный образ можно с помощью приема спонтанной вербализации. Возможный механизм спонтанной вербализации состоит в том, что бессловесный образ порождает фрагментарные словосочетания, несущие в себе смысловые ассоциации, инспирируемые исходным образом-ростком. Образ-росток, в результате, существует в сознании как ядро, окруженное облаком вербальных фрагментов, которые субъект по своей воле может поставить под луч рефлексии, позволяющей на основе этих фрагментов выстроить связный текст, опирающийся уже на логику (грамматику и

семантику) естественного языка. Эта логика позволяет сознательно выделить и развить нужные смысловые ассоциации в исходных вербальных фрагментах. Логика языка не предопределяет порождение текста, но указывает возможности для свободного выбора выражения того смысла, которым служит для текста исходный образ. Этот текст выражает образ в понятийной структуре, которую естественно считать значением текста.

Таким образом, значение текста лежит в сфере логики, в то время как смысл оказывается психологической сущностью. Анализ смысла относится к области психологии имагинативной сферы. Анализ значения текста получает развитие в различных дисциплинах культурологического знания и в рамках когнитивной лингвистики.

Уделив так много внимания проблеме значения (денотата), остановимся теперь более подробно на проблеме коннотата текста. Большая роль в разработке основных положений коннотативной семиологии принадлежит Р. Барту (1915-1980 гг.). Для него коннотат представляет собой один из типов социального «письма», пропитанный культурными ценностями и интенциями. Р. Барт отрицает текст как готовый продукт, как нечто налично-овеществленное, неподвижное и подлежащее таксономическому описанию и моделированию. Исследователь, напротив, предполагает перенос внимания с анализа статичного знака и его твердого значения на анализ динамического процесса означивания и проникновения в область смысла. В работе «S/Z», посвященной анализу бальзаковского рассказа «Сарразин», Р. Барт утверждает наличие «множественного смысла», который и формирует текст¹.

Любой текст, пропитан множеством текучих, изменчивых идеологических смыслов, которые он приобретает в контексте своего употребления. Реальная речевая практика наглядно демонстрирует это утверждение. Каждый из нас пользуется словами, но пользование это не первичное и отнюдь не завершается нами. Мы пользуемся словами, оборотами, синтаксическими конструкциями, целыми фразами и жанрами

¹ Барт Р. S/Z. М.: Ad Marginem, 1994. С. 304.

дискурса, хранящимися в системе языка. Но эта система представляет собой не нечто предназначенное только для нашего индивидуального употребления, сколько пункт проката, где задолго до нас языковые единицы и дискурсивные комплексы прошли через множество способов использования. Эти способы использования суть не что иное, как отпечатки тех смысловых контекстов, в которых уже использовалось слово. Наличие таких бесконечно разнообразных смыслов как раз и обуславливает расслоение единого национального языка.

Р. Барт определяет атрибуты коннотативных систем. Некоторые коннотативные образования бывают латентными, они никогда прямо не высказываются, а лишь подразумеваются и потому могут либо актуализироваться, либо не актуализироваться в сознании воспринимающих. Далее, коннотаты могут закрепляться в знаке, но столь же легко они могут и «освободить помещение» (коннотативные системы активно живут до тех пор, пока активно живет идеологический контекст, их породивший, и пока мы свободно ориентируемся в этом контексте), умирание контекста чревато умиранием коннотата. Порой коннотативные системы агрессивны, они стремятся подавить или вытеснить первоначальный смысл текста. Таким образом, коннотативное поле представляет собой дискурс в дискурсе. Но отношение между различными дискурсивными жанрами, структурами и дискурсами как таковыми не центрированы. На эту особенность коннотативных систем обратил внимание Ж. Деррида (1930-2004 гг.)¹. Структуры коннотации находятся не в статичном отношении противостояния и предшествования, а в динамическом отношении взаимообратимости. Таким образом, текст представляет собой сосуществование множества не тождественных друг другу, но вполне равноправных смысловых инстанций. Оставляя друг на друге «следы», друг друга порождая и в друг друге отражаясь, эти инстанции уничтожают само понятие о «центре», о некоем абсолютном смысле и кладут конец власти одних смыслов над другими.

¹ Деррида Ж. О грамматологии. М.: Ad marginem, 2000. С. 511.

Итак, логико-грамматическое исследование феномена «свобода» в дискурсе буддийской традиции «чань» представляет собой работу в пространстве его значений, имеющих место быть в этом дискурсивном поле. В данном случае акцент будет сделан не на индивидуальном толковании, но на коллективной интерпретации, закреплённой в сознании представителей определённой культуры, в данном случае буддийской культуры. Смысл феномена «свобода» становится доступным только в непосредственном переживании. Значение феномена начнет формироваться, если обратиться к его логико-грамматической структуре, этимологии, ассоциативному анализу и другим лингвистическим дискурсам. Необходимо также учитывать, что значение того или иного феномена не представляет собой однородную структуру, а может рассматриваться как совокупность различных грамматических уровней, например, денотата (первоначального значения) и коннотата (значения, в котором нашли отражения последующие культурные интенции).

1.2 Традиция «чань» в Китае: история, персоналии, основополагающие тексты

Учение буддизма «чань», возникнув полтора тысячелетия назад, сегодня приобрело поистине всемирную известность. Вначале своего существования «чань» был небольшой буддийской школой, уделявшей особое внимание практике созерцания, но постепенно эта школа превратилась в одну из важнейших частей цивилизации Китая и всего Дальнего Востока, оказав влияние не только на религиозную жизнь, но и на политическую, социальную, художественную культуру Китая. В современном мире «чань» уже не принадлежит только китайской традиции - он стал достоянием мировой культуры.

Сам китайский термин «чань» (кит. 禪) является частью транскрипции санскритского слова «дхьяна» (санскр. *dhyāna* IAST, сосредоточение,

созерцание, медитация), полная же транскрипция звучит по-русски как «чаньна». Для многих индийских терминов, которые встречали китайские переводчики во время работы над буддийскими текстами, не находилось прямого соответствия в китайском языке. Часто часть буддийская терминология объяснялась через традиционные китайские понятия, в основном даосские. Так в китайском буддизме появились термины «Дао» (кит. 道, Путь), «дэ» (кит. 德, благодать), «ци» (кит. 气, энергия). Другие же санскритские термины просто транслитерировались, т. е. для перевода санскритских понятий просто подбирались близкие по звучанию китайские иероглифы. Именно такая судьба постигла санскритский термин «дхьяна» - термин был записан двумя иероглифами «чаньна», которые затем сократились до одного иероглифа «чань».

Остановимся на проблеме периодизации «чань» как религиозно-философской школы.

Прежде всего, стоит различать «чань» как универсальное учение, с главным тезисом «твое сердце и есть Будда» (кит. 即心即佛, русск. цзи синь цзи фо) и делающее упор на интуитивную мудрость, и «чань» как социальный институт со сложной системой преемствования и многочисленными не всегда дружелюбными друг к другу школами. «Чань» как социальный институт трансформировался во времени, пройдя несколько этапов в своем развитии.

Первые буддийские школы, делавшие основной упор на медитацию, на «взирание внутрь себя» (кит. 内观, русск. нэй гуань) как на единственный способ достижения освобождения сознания возникают в Китае еще в V в. В основном они были представлены индийскими проповедниками, например, Гунабхадрой (кит. 求那跋陀罗, русск. цю на ба тво лво, 394-468 гг.), Бодхидхармой (кит. 菩提达摩, русск. пу ти да мо, ?-537 гг.), которые в основу своей проповеди клали «Ланкаватару-сутру» (кит. 楞伽经, русск. лэн це цзин). В это время не существовало ни единой школы, не сформировавшейся теории, ни даже самого понятия «чань». Приблизительно в середине VI в. с подачи

буддийских мастеров в китайской культуре появляется и распространяется мысль о том, что именно дхьяна (санскр., практика внутреннего сосредоточения, медитация) может стать основой, на которой будет формироваться чистота внутренней природы человека.

Второй этап охватывает VI-VII вв., в этот период развивается несколько десятков достаточно разрозненных китайских школ традиции «чань», которые постепенно отходят от традиции индийского буддизма. В Китае появляются такие проповедники как Хуэйкэ (кит. 慧可, 487-593 гг.), Сэнцань (кит. 僧璨, 520-612 гг.), Даосинь (кит. 道信, 580-651 гг.), Хунжэнь (кит. 弘忍, 601-674 гг.). В традиции «чань» (кит. 禅) они обычно именуется «учителями Ланкаватары» (кит. 楞伽师, русск. лэн це ши), поскольку передавали в основном именно традицию, изложенную в «Ланкаватаре-сутре» (кит. 楞伽经, русск. лэн це цзин), постепенно развивая учение о том, что именно чистота сердца может привести человека к абсолютной реализации. Позже китайская традиция выстроит «учителей Ланкаватары» в последовательную линию преемственности, назвав патриархами «чань», хотя первоначально они могли и не быть непосредственно связаны между собой.

Третий этап образует собой окончательное складывание мировоззрения буддизма «чань», которое, несмотря на всю разницу в чаньских школах того времени, базировалось на тезисе «не искать Будду вне себя» (кит. 佛在心内, 不必外求, русск. фо зай синь най, бу би уай цю). Это означало перенос всего центра чаньской проповеди на внутренний, находящийся вне всякого ритуала, аспект. История буддизма «чань» начинается с Хуэйнэна (кит. 惠能, 638-713 гг.), его прямого последователя Шэньхуэя (кит. 神会, 670-762 гг.), а также проповеди Шэньсюя (кит. 神秀, 606-709 гг.) и его учеников. В традиции школы «чань» Хуэйнэн и Шэньсю разведены по разным направлениям, одного называют основателем Южной школы «чань», школы внезапного просветления, второго - основателем Северной школы «чань», школы

постепенно просветления, хотя в реальности принципиальная разница в их доктринах была крайне невелика.

Следующий этап в истории «чань» представлен так называемым этапом «чань пяти школ» (кит. 五家禅, русск. у цзя чань), когда сформировалось пять основных чаньских школ, которые стали считаться классическими: Линьцзи (кит. 临济), Вэйян (кит. 沩眼), Цаодун (кит. 曹顿), Юнмэнь (кит. 云门), Фаянь (кит. 法眼). В реальности, школ существовало значительно больше, но традиционная китайская пятеричная схема отразилась и на идеальной структуре Чань. После смерти чаньского мастера Байчжана Хуайхая (кит. 百丈怀海) «чань» разделяется на две ветви. Одна ветвь буддизма традиции «чань» через наставника Хуанбо (кит. 黄檗, ум. 850 г.), ученика Байчжана (кит. 百丈), ведет к школе Линьцзи (кит. 临济), названную так по имени одного из величайших мастеров Линьцзи Исюаня (кит. 临济义玄, ум. 866 г.), отличавшегося парадоксальными диалогами и крайне необычными методами обучения, вплоть до побоев учеников. Другая ветвь ведет к школе Вэйянцзун (кит. 沩仰宗). Она возникла в горах Вэйшань (кит. 沩山) в провинции Хунань (кит. 湖南) и Яншань (кит. 仰山), что в провинции Цзянси (кит. 江西), и по первым иероглифам названиям этих гор и получила свое название. Удивительный человек возглавил эту школу на первых этапах ее существования. Звали его Вэйшань Линью (кит. 沩山灵祐, 771-853 гг.). Его проповедь продолжил Яншань Хуэйцзи (кит. 仰山慧寂) и именно при нем школа обрела название Вэйян (кит. 沩仰) (по первым иероглифам названия гор, где жили Линью и Хуэйцзи).

От школы Ицуня (кит. 义存) берут свое начало два направления: школа Юнмэнь (кит. 云门, школа Облачных врат), созданная Юнмэнь Вэньвэем (кит. 云门文偃), и школа Фаянь (кит. 法眼), берущая свое начало от наставника Сюаньша (кит. 玄沙).

В эпоху Северная Вэй школа Линьцзи (кит. 临济) разделяется на две ветви. Одна была основана Хуанлуном Хуэйнанем (кит. 黄龙慧南) и получила название школа Хуанлун (кит. 黄龙, школа Желтого дракона), другая базировалась на проповеди Фанхуэя (кит. 方会) с гор Янци (кит. 杨岐), и поэтому стала именоваться школой Янци (кит. 杨岐).

Существовала и другая ветвь, идущая от Хуэйнаня. Ее возглавлял Цинъюань Синсы (кит. 青原行思). Его учеником становится Дуншань Ляньцзе (кит. 顿山良介), у которого училось много великих мастеров, давших начало сразу трем большим школам «чань» (кит. 禅). Прежде всего, у Ляньцзе (кит. 良介) получал наставления Фаянь Вэньи (кит. 法眼文益) - основатель школы Фаянь (кит. 法眼). Из школы Фаянь (кит. 法眼) выходит четвертая большая школа Чань Юньмэнь (кит. 云门), название которой пошло от гор Юньмэнь (кит. 云门) и наставника Юньмэнь Вэньяня (кит. 云门文偃).

Еще одним учеником Дуншаня Ляньцзе (кит. 洞山良介) становится Цаошань Бэнцзи (кит. 曹山本寂) - основатель последней великой школы «чань» (кит. 禅), называемой Цаодун (кит. 曹顿). Школа Цаодун (кит. 曹顿) вместе со знаменитым японским проповедником Догэном Кигэном (кит. 道元法师, 1200-1253 гг.) проникает в Японию и становится там популярной под названием Сото, а крупнейший проповедник Эйсай (кит. 荣西, 1140-1215 гг.) основывает японское направление школы Линьцзы (яп. Риндзай).

В поздний период буддизм «чань» (кит. 禅) становится достоянием самых различных слоев населения от тайных обществ до утонченных аристократов. Сохранился и монастырский чань-буддизм, центром, которого является знаменитый Шаолиньсы (кит. 少林寺) в провинции Хэнань (кит. 河南), где по легенде и возникла первая чаньская школа. Правда, количество школ значительно уменьшилось, из пяти классических «семей» сохранилось

лишь два: школа Цаодун (кит. 曹顿) с центром в Шаолиньсы (кит. 少林寺) и Линьцзи (кит. 临济).

Сегодня чань-буддизм - наиболее влиятельное учение китайского буддизма, многие его уложения, дисциплинарные правила, формы практики, медитации вошли в обиход многих других форм буддизма.

Если подходить к источникам по истории раннего «чань» формально, а именно оценивать их по количественному признаку, то школа «чань» с полным основанием может быть отнесена к буддистской школе с самой богатой литературной традицией, поскольку библиотека трудов мастеров «чань» насчитывает несколько сот томов. Однако реально надежных исторических свидетельств о чань-буддизме VIII в. не сохранилось. Надежные первоисточники, касающиеся этого времени, практически отсутствуют, а все трактаты, которые приписываются чаньским наставникам VI-VIII вв., были переписаны значительно позднее, в X-XI вв., когда и происходило становление апологетики школы «чань». Одновременно это объясняет колоссальное значение «Речений Бодхидхармы», «Сутры Помоста шестого патриарха», «Речений Мацзу» не только для истории «чань», но и для истории всего китайского буддизма, поскольку, даже учитывая те искажения и дописки, которые претерпели эти тексты в течение нескольких веков, они остаются одними из наиболее ранних изложений учения «чань».

«К IX-X вв. завершается складывание канонической истории Чань. Все герои, все ранние наставники и патриархи, которые действовали на подмостках истории, начиная с VI в. и нередко никак не связанные между собой, «выстраиваются» в одну линию, становясь связанными единой линией преемствования. Именно тогда и рождается традиция Патриархов чань-буддизма. За Бодхидхармой закрепляется слава первого чаньского патриарха, вторым считается его ученик Хуэйкэ, третьим - Сэнцань, четвертым - Даосинь, пятым - Хунжэнь, шестым - Хуэйнэн. После этого, как гласит чаньская

традиция, патра и ряса, т. е. титул чаньского патриарха больше никому не передавались».¹

Основой идеологии буддизма «чань» являлись сутры индийского буддизма.

Из всего широкого спектра индийских сутр, безусловно, ключевым для становления «учения о созерцании» можно считать «Ланкаватара-сутру», чья концепция и легла в основу чань-буддизма.

1.3 Реконструкция концепта «свобода»: анализ текста «Ланкаватара-сутры»

В ранний период проникновения буддизма в Китай в I-IV вв. в работах и проповедях китайских буддистов присутствует заметное влияние школ индийского буддизма и индийской буддийской логики. В Поднебесной проповедовали одновременно десятки индийских миссионеров. Но к V-VI вв. это влияние ослабевает и значительно выше начинают цениться проповеди китайских наставников, носящие, оригинальный характер, хотя и опиравшиеся на классические тексты «Трипитаки» (кит. 三藏, Сань Цзан).

Вероятно, ранняя проповедь «чань» как самостоятельного «учения о созерцании» начинает появляться в Китае к середине V в. Традиция точно называет дату возникновения школы - 520 год, год прихода Бодхидхармы в Китай, а позже в Шаолиньский монастырь. Бодхидхарма не был первым учителем практики внутреннего созерцания в Китае, проповедников, которые стремились донести учения о бесконечной ценности внутренней медитации, в Китае было в то время немало.

В основном, учение той или иной буддийской школы в Китае начиналось с комментариев на конкретный трактат, обычно являвшийся частью буддийского собрания текстов «Трипитаки» (кит. 三藏, Сань Цзан). В

¹ Масловс А. А. Классические тексты Дзэн. М.:Феникс, 2004. С. 57.

силу существования очень большого количества буддийских сутр и комментариев на них школа принимала за свой внутренний канон какой-нибудь отдельный трактат, иногда несколько, но редко более трех, объявляла их «истинными» (кит. 真性, русск. чжэнь цзин) и строила остальные части вероучения вокруг этих текстов.

Буддийская Школа «чань» начиналась именно как сообщество монахов, следовавших традиции, изложенной в «Ланкаватара-сутре» (кит. «楞伽阿跋多罗宝经», «Лэнцзя абодоло баоцзин», яп. «Рюга-кю»кит), а первые учителя, приходившие из Индии с проповедью дхьяаны, были наставниками идей именно этой сутры. В частности, знаменитый Бодхидхарма, которого традиция назвала первым патриархом школы «чань», являлся по сути одним из многочисленных наставников идей «Ланкаватара-сутры», приходивших в Китай из Индии в V-VI вв. Всех наставников, которые так или иначе в ранний период существования буддизма в Китае проповедовали созерцание и «учение о сердце» (кит. 佛心宗, русск. фо синь зун) как об истоке всего сущего, принято называть «учителями Ланкаватары» (кит. 楞伽师, русск. лэн це ши), поскольку их проповедь целиком базировалась на идеях «Ланкаватара-сутры» (кит.楞伽经, русск. лэн це цзин).

Полное название этого произведения - «Саддхана Ланкаватра-сутра» (санскр., «Сутра о появлении Благого Закона на Ланке»), она датируется приблизительно IV в, хотя некоторые части сутры возможно появились раньше. Сутра содержит в себе наиболее полное изложение учения буддизма направления Махаяны о медитации. По преданию, сутра содержит записи речений Будды на некой мистической горе Ланке. Традиционно считается, что сутра содержит каноническое изложение идей буддийской школы виджнянавады (санскр., кит. 唯识派, русск. уэй ши пай, «учение о сознании»).

Всего существовало, по крайней мере, четыре перевода «Ланкаватара-сутры» на китайский язык, причем все они заметно различались друг от друга по объему. Первый был сделан Дхармараксой (кит. 曇无讖, русск. тань у чень)

в 412-433 г., но не дошел до настоящего времени. Второй перевод, ставший позже основным, был осуществлен Гунабхадрой (кит. 求那跋陀罗, русск. цю на ба тво лво) в 473 г., третий – Бодхиручи (кит. 菩提流支, русск. пу ти лю чжи) в 513 г. Все три последних перевода сохранились и включены в китайское издание «Трипитаки» (кит. 三藏, Сань Цзан).

О первом чаньском проповеднике Гунабхадре известно не многое. Трактаты «Жизнеописания достойных монахов» (кит. 高僧传, «Гаосэн чжуань») монаха Хуэйюаня (кит. 慧皎, 497-554) и «Продолжение жизнеописаний достойных монахов» (кит. 续高僧传, «Сюй гаосэн чжуань») сообщают нам, что он был выходцем из центральной Индии и последователем направления Махаяны. В двенадцатый год под девизом правления Юань-цзы, т. е. в 436 г. он прибывает на юг Китая, в Гуанчжоу (кит. 广州). В Китае Гунабхадра была устроена торжественная встреча несколькими известными монахами, а наместник Чэ Лан сделал представление императору о прибытии знаменитого индийского проповедника. Гунабхадра вошел в историю Китая как один из основных переводчиков, он перевел на китайский язык более тысячи свитков-цзюаней самого различного содержания, однако, в традиции буддизма чань он почитается как переводчик «Ланкаватара-сутры» (кит. 楞伽经, лэн це цзин).

Рассмотрим некоторые идеи «Ланкаватара-сутры», позволяющие реконструировать концепт «свобода». При этом хотелось бы подчеркнуть, что отчетливого определения, четкой дефиниции феномена «свобода» в тексте нет. Значение и смысл феномена «свобода» в понимании представителей китайского буддизма традиции «чань» необходимо найти, раскрыть, анализируя различные языковые единицы «Ланкаватара-сутры».

В китайском варианте «Ланкаватара-сутры» феномен «свобода» обозначается разными иероглифами. Используются иероглифы 自在 (кит. zizai, зизай, свобода) и 解脱 (кит. jietuo, дзиетуо, освобождение). Необходимо

отметить, что непосредственное упоминание о феноменах «свобода» или «освобождение» в сутре является не частым. Иероглиф (кит. 自在, зизай, свобода) упоминается в сутре 24 раза, иероглиф 解脱 (кит. дзиетуо, освобождение) - 63 раза. То есть чаще всего феномен «свобода» понимается именно как освобождение.

Иероглиф 自在 (кит. zizai зизай, свобода) используется в сутре для обозначения качеств неких способностей и состояний человека. Рассмотрим некоторые примеры. «是诸菩萨摩诃萨, 无量三昧自在之力». «Бодхисаттвы-Махасаттвы, возглавляемые Махамати, были совершенными мастерами различных свободных Самадхи, они владели десятью силами преобразования собственной самости».¹ «最胜为我说, 破三有者谁, 何处身云何? 往生何所至? 云何最胜子? 何因得神通, 及自在三昧? 云何三昧心»? «Умоляю, поведай же мне, о, Подобный Быку Победитель! Кем разрываются [путы] сего тройного существования? Что [после этого] представляет собою место пребывания человека и [его] тело? Как становятся Победителя? Как достигается свобода беспредельного осознание, самообладание и самадхи»?² «我今当次第, 如汝所问说, 生及与不生, 涅槃空刹那, 趣至无自性, 佛诸波罗蜜, 佛子与声闻, 缘觉诸外道, 及与无色行, 如是种种事. 须弥巨海山, 洲渚刹土地星宿及日月, 外道天修罗, 解脱自在通, 力禅三摩提, 灭及如意足, 觉支及道品...». «Прежде чем я отвечу, перечислю вопросы, которые задавались мне ранее. Это были вопросы о Дхарме, Нирване, пустоте, переселении, Буддах, сыновьях Парамитаса, шраваках, Бодхисаттвах, людях, которые цепляются за дхармы, трех мирах. Были вопросы об океанах, горах, островах, землях, звездах, солнце, луне, Асуре, свободном просветлении, Дьянах, Самадхи...».³ «金刚喻三摩提, 随入如来身, 随入如如化, 神通自在...». «Когда человек обладает заслугами, он может обрести тело Будды, он может осуществить природу

¹求那跋陀罗. 楞伽阿跋多罗宝经注解. 台北: 中华电子佛典协会, 2002. 第 2 页.

²求那跋陀罗. 楞伽阿跋多罗宝经注解. 台北: 中华电子佛典协会, 2002. 第 3 页.

³求那跋陀罗. 楞伽阿跋多罗宝经注解. 台北: 中华电子佛典协会, 2002. 第 11 页.

Будды. Теперь он может существовать в любой форме, он обладает *свободно* особыми силами (санскр., бала), особыми способностями (санскр., абхиджня), самообладанием (санскр., ващита)...».¹ «超佛子地，到自觉圣法趣，当得如来自在法身». «见百佛及百菩萨，知前后际各百劫事，光照百刹土，知上上地相，大愿殊胜，神力自在，法云灌顶，当得如来自觉地。善系心十无尽句，成熟众生，种种变化，光明庄严，得自觉圣乐，三昧正受故». Победитель станет Татхагатой, облечённым всемогуществом *свободного* Тела Дхармы». «Благодаря всевозможным самадхи они узрят сотни будд и бодхисаттв, обретут пребывание в сотнях калп от начала и до конца [времён] и проявятся в сотнях земель [Будды], а проявившись [там] и постигнув всевозможные особенности уровней, восходя всё выше и выше, обретут *свободную* силу безупречного следования высшему обету [служения всем существам], будут орошены благословением Облака Дхармы, достигнут внутреннего уровня Татхагат и, став искушёнными в Дхарме десяти ступеней совершенствования, воссияют, [служа] совершенствованию [иных] существ, светом множества преобразований, пребывая в блаженстве внутреннего выявления».²

Также в «Ланкаватара-сутре» используется иероглиф 解脱 (кит. jiètuō, дзиетуо, освобождение). Этот иероглиф описывает ситуацию человека, когда имеет место быть изменение условий его существования, когда человек обретает истину, истинное бытие. Рассмотрим некоторые примеры. «解脱至何所，谁缚谁解脱？何等禅境界？云何有三乘»? «Что представляет собою достижение освобождения? Кто несвободен [и] как он освобождается? Что представляет собою постижение дхьян? А также, откуда взялась колесница тройная?». ³ «解脱修行者，是各有几种？弟子有几种？云何阿闍梨»? «... Как возникли разные отрасли знания? Сколько есть видов освобождения и [разновидностей] йогоинов? Сколько есть видов учеников и видов

¹求那跋陀罗.楞伽阿跋多罗宝经注解.台北:中华电子佛典协会,2002.第17页.

²求那跋陀罗.楞伽阿跋多罗宝经注解.台北:中华电子佛典协会,2002.第64页.

³求那跋陀罗.楞伽阿跋多罗宝经注解.台北:中华电子佛典协会,2002.第3页.

наставников?».¹ «心寂止已，禅定解脱，三昧道果正受解脱不离习气...».

«Предавая свой ум состоянию сосредоточения-самадхи, Махамати, шраваци обретают [множественные] дхьяны, самадхи конечного *освобождения*, плод пути, самапатти...».² «如幻咒机发，浮云梦电光，观是得解脱，永断三相续».

«Сходен с пряжею власяною или с водами обманчивого миража, этот тройственный мир, подобный сну, майе. Восприятие его таковым ведёт к освобождению».³ «禅者禅及缘，断知是真谛，此则妄想量，若觉得解脱».

«Предающийся дхьяне, отстранению, видению и осознанию Истины всего как лишь кажимости, освобождается».⁴ «解脱有三种，及与法无我，烦恼智慧等，解脱则远离».

«Стало быть, существуют три [вида] освобождения и [двойная] бессамость дхарм. Устранившие [всё,] именуемое неведением равности и омрачениями — освобождены».⁵ «尔时，世尊欲重宣此义，而说偈言：“非我乘大乘，非说亦非字，非谛非解脱，非无有境界。然乘摩诃衍，三摩提自在，种种意生身，自在华庄严».

«Об этом было сказано [гатхами]: Моя Махаяна — не колесница, не звуки [речи], не знаки письма, не истина, не окончательное освобождение, не пребывание в безобразности. Однако же следуя Махаяне, овладевают [множественными] свободными самадхи, [а также] телами многими, мыслью творимыми, украшенными самообладания цветами».⁶ «自心现量七识身，以三解脱无漏恶想».

«Эти преступления, названные мною в [начале предыдущего] словесного наставления. Свершивший их одно за другим, не достигнет тройного освобождения».⁷ «...解脱余趣相续妄想».

«...после чего [ищущий пробуждения] освобождается от омрачающего различения».⁸

¹求那跋陀罗.楞伽阿跋多罗宝经注解.台北:中华电子佛典协会,2002.第3页.

²求那跋陀罗.楞伽阿跋多罗宝经注解.台北:中华电子佛典协会,2002.第26页.

³求那跋陀罗.楞伽阿跋多罗宝经注解.台北:中华电子佛典协会,2002.第48页.

⁴求那跋陀罗.楞伽阿跋多罗宝经注解.台北:中华电子佛典协会,2002.第64页.

⁵求那跋陀罗.楞伽阿跋多罗宝经注解.台北:中华电子佛典协会,2002.第72页.

⁶求那跋陀罗.楞伽阿跋多罗宝经注解.台北:中华电子佛典协会,2002.第74页.

⁷求那跋陀罗.楞伽阿跋多罗宝经注解.台北:中华电子佛典协会,2002.第74页.

⁸求那跋陀罗.楞伽阿跋多罗宝经注解.台北:中华电子佛典协会,2002.第75页.

Таковы значения феномена «свобода» в тексте «Ланкаватара-сутры». Прежде всего, свобода понимается как освобождение. Освобождение – это обозначение процесса обретения человеком новых качеств. Освобождение – одно из важнейших понятий индийской духовной традиции (санскр. *мокша*, mokṣa IAST, «освобождение») или мукти в индуизме и джайнизме) в целом и буддийской традиции в частности. В буддизме освобождение понимается как, состояние ума, в котором полностью преодолено страдание вместе с его причинами. В результате освобождения человек обретает способности, силу, которые может свободно, то есть без усилий, спонтанно реализовывать.

Также в «Ланкаватара-сутре» присутствуют дополнительные аспекты понимания феномена «свобода», есть некое смысловое поле, связанное с феноменом «свобода». Обратимся к этому смысловому фону.

«Ланкаватара-сутра» состоит из нескольких частей, цзюаней. Первый из четырех цзюаней сутры описывает концепцию «Три мира - лишь наше сердце» (кит. 三界唯心, сань цзе вэй синь), которая сводила весь видимый и невидимый мир к собственному сердцу или душе. Весь мир, который нас окружает, все явления, люди и другие существа, то есть, согласно буддийской космологии, «три мира» изначально заключены в нашем сердце. Даже сам Будда, точнее его природа, его внутренняя суть также живет в нашем сердце, душе или сознании (кит. 性, синь). А отсюда же существует «только сердце» (кит. 唯心, вэй синь). При этом нужно учитывать, что в текстах китайского буддизма понятие «сердце» обозначает совокупность всей психической и духовной деятельности человека. Свобода в этой части «Ланкаватара-сутры» мыслится как освобождение от страдания человеческого существования и достигается это освобождение через «очищение сердца». Будда в сутре вступает в диалог со своим учеником Махамати. «О, Махамати, когда ты хочешь познать все вещи, как внешние, так и внутренние, знай, что они созданы лишь твоим сердцем (разумом), отдели себя от шумов, умиротворись и усни, и прозрей все различные аспекты своего сознания, так достигнешь ты

освобождения». Эта цитата демонстрирует нам освобождение как результат знания, познания того, как устроен существующий мир.

Далее в «Ланкаватара-сутре» читаем, что человек обладает изначальной природой Будды, но эта, скрытая в человеческом сердце сущность, должна быть очищена, человек должен подвергнуть трансформации свое тело и обыденное сознание, так он достигнет освобождения. На пути к освобождению человек проходит три этапа, очищая изначальную природу или свое изначальное сердце. В чем особенность этих трех этапов на пути к освобождению?

Первый этап очищения сердца – это освобождение от суетных (иллюзорных) мыслей. Если человек не может избавиться от желаний, иллюзий и раздражающих мыслей, то он не может быть свободен, не может достигнуть освобождения. Иллюзорное знание или знание, связанное с привязанностью к множественному разнообразию объектов, в «Ланкаватара-сутре» еще именуется знанием проявлений. «Знанием проявлений обладают невежды и простаки, приверженные представлению о бытии и не-бытии и страшющиеся мысли о не-рождённом. Это знание возникает в соответствии с тройным сочетанием и привязанностью к множественному разнообразию объектов. Ему присущи стремления овладевать и накапливать, оно подвластно рождению и разрушению. Знание проявлений свойственно любителям красивых слов, упивающихся различениями, утверждениями и отрицаниями».¹

Второй этап очищения сердца связан с постижением первопричин всего существующего (юань ци цзы син), когда человек уже понимает взаимосвязь вещей и явлений, их исток и свое место, но еще не способен достичь окончательного освобождения. Такое знание, дающее человеку неполное освобождение, в «Ланкаватара-сутре» именуется относительным знанием. «Относительное знание присуще мировоззрению философов. Оно возникает из способности ума исследовать соотношения, проявления коих соотносятся друг

¹ Ланкаватара-сутра. Гл. VI. Режим доступа. <http://www.abhidharma.ru/A/Vedalla/Content/Lankavatara-cutra.htm>

с другом и с исследующим их умом. Это знание порождается способностью умов упорядочивать, объединять и осмыслять эти отношения в силу присущей умам способности к рассудочным выводам и [ложному] воображению, вследствие чего появляется возможность сосредотачиваться на значении и смысле вещей».¹

Третий этап познания, достижение совершенного знания означает обретение абсолютного освобождения. Абсолютное освобождение возможно лишь тогда, когда есть знание о реализованной самоприроде человека (кит. 真自性, русск. чэн цзясин). «Совершенное знание (санскр., джняна, jñāna) свойственно миру Бодхисаттв, постигших, что все вещи – лишь проявления ума, [Бодхисаттв,] ясно осознавших пустоту, нерождённость, бессамость всех вещей и достигших осознания Пяти Дхарм, двойной бессамости и истинной безобразности. Совершенным знанием определяется различие в уровнях Бодхисаттв, и оно же служит тропой и вратами, [ведущими] к возвышенному состоянию самовыявления Благородной Мудрости». Только такой, обладающий совершенным знанием Бодхисаттва, согласно «Ланкаватара-сутре», является полностью освободившимся. «Совершенное знание обретается Бодхисаттвами, полностью освободившимися от двойственностей бытия и не-бытия, не-рождённости и не-уничтожимости, ото всех утверждений и отрицаний и достигшими, благодаря самовыявлению, постижения истин бессамости и безобразности». Последний этап является моментом буддийского Просветления. Понимание, знание, осознание того, каковым все является на самом деле, одновременно способствуют рождению человека в истине, достижения им состояния Будды, Просветления.

Полностью достигший освобождения не только обладает совершенным знанием. Он обладает еще «двумя самоотсутствиями» (кит. 二无我, русск. эр у во). Эти «два самоотсутствия» подразумевают отсутствие «Я» как такового

¹ Ланкаватара-сутра. Гл. VI. Режим доступа. <http://www.abhidharma.ru/A/Vedalla/Content/Lankavatara-cutra.htm>

(кит. 无我, русск. у-во, досл. «не-я»), так и отсутствие дхарменного не-я (кит. 法无我, русск. фа у во). Не-самость, не-я это само непостоянство. Все, что существует в мире, постоянно меняется. Следовательно, ничто не может быть устойчивым, в том числе не существует постоянного я или личности. Все на свете представляет собой не-самость. «Освобождение достигается осознанием [всеобщей] безобразности». «Лишь когда полностью устранены все различия достигается полное освобождение». Отсутствие дхарменного не-я означает, что человек даже не является сгущением, скоплением мельчайших частиц дхарм - он лишь нечто, произведенное сердцем-душой самого человека, его сознанием. «Ученики, мастера и Архаты способны возвыситься до шестого уровня. Они сознают, что тройственный мир – не более чем собственно ум».¹

Также, согласно тексту «Ланкаватара-сутры», достигнуть свободы, освобождения может любой человек. Важнейшей концепцией «Ланкаватара-сутры» является тезис о «сокровищнице Воистину пришедшего» (кит. 如来藏, русск. жу лай цзан). Она гласит, что все сущее, все люди имеют свой исток в теле Татхагаты (т. е. Будды), и как следствие все в равной степени обладают «природой Будды» (кит. 佛性, русск. фо син), ничем не отличаясь от него. А это значит, что каждый способен достичь состояния Будды, что именовалось «единая истинная природа» (кит. 同一真性, русск. тун и чжэнь син). Природа Будды, и как следствие природа каждого человека, изначально чиста, но страсти, желания, которые испытывает человек, неправильные, далекие от истины или иллюзорные мысли, имеющиеся в сознании человека, могут замутнить ее, сделать нечистой. «Хотя само-природа и чиста, пыль может осесть на нее, и поэтому она может видеться нам как нечистая». Под иллюзорным, иллюзией буддизм традиции «чань» понимает неправильную оценку существующего мира, обусловленную человеческими страстями и

¹ Ланкаватара-сутра. Гл. X. Режим доступа. <http://www.abhidharma.ru/A/Vedalla/Content/Lankavatara-cutra.htm>

желаниями. Сердце человека загрязнено «пылью мира» и необходимо тому, кто стремится к освобождению, практиковать «очищение сердца».

Достигается ли освобождение только обретением знания? Нет. В «Ланкаватара-сутре» слово «освобождение» достаточно часто ассоциируется с понятием «самадхи» (кит. 三摩提, русск. сань мо ти). В том числе используется выражение «свободное состояние самадхи». Самадхи (санскр. samā – «соединение вместе, слияние» + dhi «удерживать») – «отождествление с объектом созерцания/сосредоточения» особое состояние сознания, достигаемое практикой сосредоточения.

«Ланкаватара-сутра» объясняет, что существует четыре типа созерцания. Первый вид созерцания – это созерцание, которому следуют глупые люди, т. е. чисто механическое занятие медитацией, не дающей плодов очищения (освобождения). Под глупыми людьми или под глупцами здесь подразумеваются, прежде всего, шраваки (санскр., слушающие), то есть те, кто слышит слова Будд и бодхисаттв, может их повторить, но не способен ни осознать их, не следовать этим наставлениям. Более высокий этап представлен «взирающими на все за и против» (кит. 观察禅, русск. гуань чаьи чань), т. е. людьми, находящимися в расчлененном, дуальном состоянии сознания, не способными понять единую суть всех вещей и явлений. Затем следуют те, «кто находит опору своему сознанию в чувственном» (чань юань жу чань), то есть люди, преодолевшие влияние внешнего мира на себя, но еще опирающиеся на свои чувства и переживания. И лишь четвертый тип созерцания может считаться истинным – «созерцание воистину пришедшего», т. е. при котором последователь идентифицирует себя с самим Буддой и достигает освобождения от всех мирских условностей.

Таким образом, освобождение, согласно Ланкаватара-сутре, достигается, как размышлением, так и особой психопрактикой.

1.4 Реконструкция концепта «свобода»: анализ текста «Сутры помоста шестого патриарха»

«Сутра Помоста Шестого патриарха» (кит. 六祖坛经, русск. лю цзу тань цзин) является центральным произведением буддийской традиции «чань» (кит. 禅). В этой сутре излагаются основные постулаты этого учения. Для анализа автором диссертационного исследования был выбран вариант XIII в., так называемый вариант Цзунъюя (кит. 宗宝, 1291 г.), ставший каноническим для всего учения традиции «чань» (кит. 禅). Первоначальный вариант сутры был создан в середине VIII в., по преданию он был записан учеником Хуэйцзэна Фахаем (автором предисловия к сутре), однако более вероятно, что реальным составителем текста был другой ученик Хуэйцзэна—Шэньхуэй.

В научной литературе, посвященной изучению Китая, идут споры по поводу названия сутры. Не до конца ясно значение иероглифа «тань» (кит. 坛) фигурирующего в названии сутры, который обычно переводят как «престол» или «помост», отсюда и название «Сутра помоста» (кит. 坛经, тань цзин). Речь идет об особом помосте, обычно возводимом из досок, с которого буддийские монахи читали свои проповеди. Величина помоста могла варьироваться самым различным образом, нередко использовалось просто любое возвышение, служившее временной трибуной для проповеди. «Известный исследователь ранней истории Чань Ху Ши высказал другую версию: «тань» (кит. 坛) является транслитерацией санскритского слова «дана», что означает «подарок», «поднесение дара», что в свою очередь дает возможность рассматривать слова, произнесенные Хуэйцзэном, как особый дар людям. Справедливость этого предположения представляется весьма сомнительной, поскольку из подавляющего большинства буддийских текстов очевидно, что речь идет все же о помосте. Именно в этом значении иероглиф «тань» (кит. 坛) употребляется и в современных чаньских монастырях, в частности, именно так его трактуют монахи Шаолиньсы (кит. 少林寺), Гуанхуасы (кит. 广化寺).

Другое значение «тань» (кит. 坛) - небольшая приступка или подставка из дерева, на которой восседают чаньские монахи в 0 время медитации либо в два ряда лицом друг другу, либо лицом к стене, в зависимости от школы. Дело в том, что полы чаньских монастырей обычно мостятся камнем, и естественно сидеть в многочасовой медитации на таком полу неудобно и к тому же не совсем безопасно для здоровья. Чаньские монахи стали использовать небольшие деревянные подкладки или платформы - «тань» (кит. 坛), что, в общем, также можно перевести как «помост». Поэтому перевод названия текста как «Сутра Помоста» (кит. 坛经, тань цзин) в любом случае оказывается правильным, хотя более корректно можно было бы назвать ее «Сутра, что произнесена с буддийского помоста Шестым патриархом» (кит. 六祖大师法宝坛经, русск. лю цзу да ши фа бао тань цзин).

«Сутра помоста шестого патриарха» носит универсальный характер, рассказывая буквально обо всех ключевых постулатах буддизма традиции «чань». На фоне биографии Хуэйньэна (638—713 гг.), шестого буддийского патриарха, здесь рассказывается об основных ритуалах, описываются молитвенные формулы, трактуются трудные места классических индийских сутр, излагаются гносеологические основы буддизма «чань».¹

Канонический вариант сутры XIII в. имеет достаточно сложную структуру. Первые две главы канонического издания XIII в. представляют запись проповеди Хуэйньэна в монастыре Дафаньсы. Четвертая глава включает изложение базовой теории о трансцендентной мудрости (санскр., праджня) и самадхи, а также концепции «отсутствия мыслей» (кит. 无念, русск. у нянь). Пятая глава рассказывает о дхьяне, о трех прибежищах (просветление, истина, чистота). Шестая глава посвящена проповеди покаяния и излагает теорию «пяти ароматов» (заповеди, самадхи, мудрость-праджня, освобождения от пут незнания и познания). Седьмая глава передает беседы Хуэйньэна с учениками и содержит неупорядоченные эпизоды из разных периодов его жизни. Вероятно,

¹ Маслов А. А. Классические тексты Дзэн. М.:Феникс, 2004. С. 113.

эта глава составлялась в разное время и разными людьми. Восьмая глава отражает споры о «внезапном» и «постепенном» просветлении, а также записи бесед с учениками, в том числе и с последователями школы Шэньсюя. Девятая глава рассказывает о беседе Хуэйцзэна с императорским посланником евнухом Пи Вэнем, а также о том почитании, которое оказывал Хуэйцзэну императорский двор. Наконец, десятая глава включает в себя описание последнего года жизни Шестого патриарха и развернутую запись его последней проповеди перед ближайшими учениками.

В «Сутре помоста шестого патриарха» для обозначения феномена «свобода» используются иероглифы 自在 (кит. zizai, зизай, свобода), 自由 (кит. зию, свобода) и 解脱 (кит. jiētuō, дзиетуо, освобождение). Также нужно отметить, что в сравнении с большим объёмом сутры эти иероглифы, то есть прямые упоминания о свободе, свободном или освобождении достаточно редки. Количество цитат, где упоминается слова «свобода», «освобождение» относительно небольшое. Иероглиф 自在 (кит. зизай, свобода) используется 5 раз, иероглиф 自由 (кит. зию, свобода) – 5 раз, иероглиф 解脱 (кит. дзиетуо, освобождение) – 13 раз. То есть также как и в «Ланкаватара сутре» феномен «свобода» мыслится как освобождение. Если же говорить о мыслимом, хотя прямо и не называемом, то вся сутра как раз и говорит о достижении освобождения. В сутре в основном слово «освобождение» заменяется важнейшим для буддизма понятиями «пробуждение», «просветление». «Просветление» и «освобождение» в буддийских текстах могут пониматься, как слова синонимы.

В «Сутре помоста шестого патриарха», как и в других буддийских текстах, свобода понимается как процесс освобождения от страданий и их причин, это действия, совершаемые человеком, в результате которых он обретает истинную форму существования, обретает благо. «吾向汝说。世人生死事大。汝等终日只求福田。不求出离生死苦海。自性若迷。福何可救». «Вот что я вам скажу. Мирские люди погрязли в круговороте рождений и

смертей. Вы целыми днями только и стремитесь к ниве благодати, но не стремитесь освободиться из моря страданий круговорота рождений и смертей. Если собственная природа омраченная, то каким образом благодать сможет спасти вас?»¹ «今于大梵寺说此顿教。普愿法界众生言下见性成佛。». «Сегодня в храме Дафань я проповедовал это учение о мгновенном просветлении, всем сердцем желая, чтобы живые существа мира вне слов познали собственную природу, освободились от омрачений и стали Буддами».² В последнем, приведенном в качестве примера предложении освобождение, просветление понимаются, как мгновенный во времени процесс. Освобождение – это процесс, накопления определенных духовных заслуг, по достижению определенного количества заслуги способны качественно изменить человеческое существование и человек достигает просветления. В китайском буддизме под влиянием школы «чань» учения стали подразделяться на два вида: «мгновенное учение» (кит. 顿教, русск. дунь цзяо) и постепенное учение (кит. 渐教, русск. цзянь цзао) в зависимости от процесса прозрения.

Также как и в «Ланкаватара-сутре» освобождение, просветление в «Сутре помоста шестого патриарха» связывается с пониманием того, как устроен мир. Стремящийся к освобождению должен узнать, понять и принять важнейшую истину о пустотности всего существующего. Без понимания и реализации этой истины освобождение в версии «чань» невозможно. Традиционно проповедь Будды Шакьямуни разделяют на три поворота колеса учения или Дхармы. Так называемый второй поворот колеса учения связан с собрания сутр, известных под названием «Праджняпарамита» (санскр., совершенная мудрость). Эти сутры касаются в основном темы пустоты и трансцендентных состояний, связанных с постижением пустоты. «Второй поворот следует рассматривать как раскрытие понятий и тем, которые Будда обозначил в первом повороте. Тогда он говорил о важности понимания

¹慧能. 六坛祖经. 江苏: 广陵书社有限公司, 2003. 第 13 页.

²慧能. 六坛祖经. 江苏: 广陵书社有限公司, 2003. 第 40 页.

неудовлетворительной в своей основе природы нашей жизни, страданий и горя, присущих существованию. Однако во время второго поворота колеса Учения акцент значительно смещен. Здесь практикующему рекомендуется расширить рамки своих размышлений о природе страдания, включив сюда всех других существ. Таким образом, второй поворот превосходит первый по ширине охвата и глубине проникновения».¹ В рамках буддийской традиции второй поворот колеса учения иначе еще именуют Махаяной (санскр., большая колесница). Считается, что в буддизме Махаяны, а китайский буддизм традиции «чань» относится именно к этому направлению буддизма большими глубиной и детализацией характеризуется изложение четвертой благородной истины — истины об истинных путях обретения Просветления (освобождения). Что касается самого пути к пробуждению, то в сутрах о мудрости, то есть в Будда указывает уникальный путь, основанный на выработке глубокого понимания пустоты — отсутствия «Я», который понимается как истинный способ существования всех явлений. Примером подобного понимания освобождения, которое невозможно без осознания пустотности всего существующего может быть следующий отрывок из «Сутры помоста шестого патриарха». «摩诃般若波罗蜜是梵语。此言大智慧到彼岸。此须心行。不在口念。口念心不行。如幻如化如露如电。口念心行。则心口相应。本性是佛。离性无别佛。何名摩诃。摩诃是大。心量广大。犹如虚空。无有边畔。亦无方圆大小。亦非青黄赤白。亦无上下长短。亦无瞋无喜。无是无非。无善无恶。无有头尾。诸佛刹土。尽同虚空。世人妙性本空。无有一法可得。自性真空。亦复如是»。 Благомудрые! Маха праджня-парамита - это санскритское слово. Это слово означает великая мудрость, которая переправляет на другой берег. Ее нужно в душе осуществлять, а не разговаривать о ней. Если разговаривать о ней, а в душе не осуществлять, то это подобно иллюзии, подобно миражу, подобно росе, подобно молнии. Если

¹ Тензин Гьяцо. Мир тибетского буддизма. Обзор его философии и практики. М.: Нартанг, 1995. С.122.

же говорить о ней и в душе осуществлять, то это соответствие сознания и слов. Изначальная природа это и есть Будда. Вне этой природы нет никакого Будды. Что означает слово маха? Маха означает великое. Душевные качества человека широки и велики, они подобно пустоте не имеют границ, также не имеют формы и размера, не имеют цвета, не имеют высоты и длины, не имеют ни гнева, ни радости, у них нет правды и лжи, нет добра и зла, нет начала и конца. Земли всех Будд полностью тождественны пустоте. Благая природа людей изначально пуста, и нет ни одного учения, которое может быть обретено. Собственная природа воистину пуста также подобно этому».¹

Как понимается категория «пустота» в буддизме? Пустота – категория буддийской философии, означающая отсутствие сущности. В буддийской литературе часто приводится такой пример: Если анализировать структуру дома, то он состоит из крыши, стен, потолка, окон и пола. И хотя дом представляет совокупность этих частей, они не являются его сущностью. Более того, они сами состоят из своих частей – черепицы, кирпичей, досок и т.д. Те, в свою очередь, из своих – глины, дерева. Анализ структуры можно проводить до бесконечности. Но не одна из частей не будет являться сущностью дома, соответственно у дома нет сущности. Поэтому говорят, что сущность дома это пустота, которая не означает полное отсутствие, ибо дом то существует. Но поскольку в основе этого существование лежит пустота, то и само существование дома это пустота, и сам дом это пустота. Подобное рассуждение можно отнести и к человеку.

Другим важным атрибутом освобождения «Сутра помоста шестого патриарха» называет состояние «отсутствия мыслей» (кит. 无念, русск. у-нянь). Об этом атрибуте освобождения, Просветления, Пробуждения говорится в следующем отрывке из сутры. «善知识。智慧观照。内外明彻。识自本心。若识本心。即本解脱。若得解脱。即是般若三昧。即是无念。何名无念。若见一切法。心不染著。是为无念。用即遍一切处。亦不著一切处。但净

¹慧能. 六坛祖经. 江苏: 广陵书社有限公司, 2003. 第 15 页

本心。使六识出六门。于六尘中无染无杂。来去自由。通用无滞。即是般若三昧。自在解脱。名无念行»。 «Благомудрые! Созерцание мудрости внутреннее и внешнее проясняет до конца, познает собственное изначальное сознание. Если познать изначальное сознание, то это является основой *освобождения*. Если обрести *освобождение*, то это является праджня-самадхи, то есть не-мысль. Что называется не-мыслью? Если познать все учения, а сознание не загрязняется и не опирается на них, то это и является не-мыслью. Использование не-мысли означает, что всегда и во всех обстоятельствах не зависеть от этих обстоятельств. И только чистое изначальное сознание позволяет шести видам сознания выходить из шести ворот, но среди шести видов пыли не загрязняется и не засоряется. Движения свободны, а использование такого сознания не ограничено. Это и есть праджня-самадхи. Свобода и освобождение называется осуществлением не-мысли».¹

Хуэйцзэн в «Сутре помоста шестого патриарха» к тезису об отсутствии мыслей возвращается неоднократно. Считается, что в «Сутре помоста шестого патриарха» он дал одним из первых развернутую формулировку принципа «отсутствия мыслей». «宗曰。何不论禅定解脱。谓曰。为是二法。不是佛法。佛法是不二之法». «Изначально в этом моем учении, отсутствие мыслей установлено в качестве догмата, его основой является отсутствие свойства, его проявлением является отсутствие приверженности. Отсутствие свойства есть преодоление [приверженности] к свойству, отсутствие мысли есть [пребывание] в мысли и преодоление мысли, отсутствие пребывания есть основа природы человека».² В данном случае отсутствие пребывания означает отсутствие приверженности к продуктам ментального конструирования, изначальную чистоту природы человека. Природа мысли состоит в запутывании, в погружении живого существа в приверженность к внешнему и, в конечном счете, лишает возможности увидеть истинную чистоту вещей и,

¹慧能. 六坛祖经. 江苏: 广陵书社有限公司, 2003. 第 8 页.

²慧能. 六坛祖经. 江苏: 广陵书社有限公司, 2003. 第 18 页.

тем самым спастись. При этом необходимо понимать, что учение Хуй-нэна об отсутствии мысли не столь однозначно. «Мысль есть неотъемлемое свойство ума, так что возникает непосредственно как проявление истинной реальности, заключенной в нем. Проблема состоит, таким образом, не в том, чтобы просто прекратить возникновение различающего знания—это невозможно, пока существует истинная реальность ума, но в том, чтобы не впасть в приверженность к внешним признакам различаемых предметов, не абсолютизировать данные чувственного восприятия. Иными словами, необходимо сохранять базовое состояние недвойственности».¹

В тексте «Сутры помоста шестого патриарха» освобождение как отказ от абсолютизации чувственного восприятия провозглашается буквально в одном из отрывков, где речь идет о качествах (в тексте они метафорически именуется «ароматами») буддийского учения. «一戒香, 即自心中, 无非、无恶、无嫉妒、无贪嗔、无劫害, 名戒香。二定香, 即睹诸善恶境相, 自心不乱, 名定香。三慧香, 自心无碍, 常以智慧观照自性, 不造诸恶; 虽修众善, 心不执著, 敬上念下, 矜恤孤贫, 名慧香。四解脱香, 即自心无所攀缘, 不思善, 不思恶, 自在无碍, 名解脱香。五解脱知见香, 自心既无所攀缘善恶, 不可沉空守寂, 即须广学多闻, 识自本心, 达诸佛理, 和光接物, 无我无人, 直至菩提, 真性不易, 名解脱知见香。善知识, 此香各自内薰, 莫向外觅。今与汝等授无相忏悔, 灭三世罪, 令得三业清净». «Первый – аромат воздержания. Это отсутствие в собственном сознании лжи, отсутствие зла, отсутствие зависти, отсутствие жадности и гнева, отсутствие мыслей о грабеже и вредительстве. Это и называется ароматом воздержания. Второй – аромат сосредоточения. Это когда видишь все добрые или злые внешние образы, собственное сознание не тревожится. Это и называется ароматом сосредоточения. Третий – аромат мудрости. Это отсутствие препятствий в собственном сознании. Постоянно посредством мудрости нужно созерцать собственную природу, не создавая

¹ Солонин К. Ю. «Отсутствие мыслей» и чань-буддийское учение об уме//Метафизические исследования, 1998. № 7. С. 79.

никакого зла. И хотя совершенствуешь доброту, в сознании не нужно придерживаться ее и опираться на нее. Уважать высших, думать и низших, жалеть и заботиться об одиноких и бедных – это и называется ароматом мудрости. Четвертый – аромат *освобождения*. Это когда собственное сознание не имеет опоры на чувственное. Когда не думаешь, о добре и не думаешь о зле, *свободный* и не имеющий препятствий. Это и называется ароматом *освобождения*. Пятый – аромат познания *освобождения*. Это когда собственное сознание не цепляется за добро и зло, не может опуститься в пустоту и хранить успокоение. Но необходимо расширять познания и больше узнавать, познавая собственное, изначальное сознание. Постигнув принцип всех Будд, его светом воспринимать все вещи, не имея в сознании ни себя, ни другого, и непосредственно достигая высшего просветления, когда истинная природа не меняется. Это и называется ароматом познания *освобождения*».¹

1.5 Реконструкция концепта «свобода»: анализ текста «Сутры совершенного просветления»

«Сутра совершенного пробуждения» (円覚経, кит. «Юаньцзюэ-цзин», яп. «Энкаку-кё:»), она же «Великая сутра широкого распространения о ясном смысле обретения Совершенного Пробуждения» (кит. 大方廣圓覺修多羅了義經, «Дафангуан юаньцзюэ сюдоло ляои-цзин», яп. «Дай хо:до: энкаку рё:ги-кё:»). Переводчиком считают Буддадхару (佛陀多羅, кит. Фотодоло, яп. Буцудатара), жившего в эпоху Тан (VII-IX вв.), однако современные исследователи считают, что сутра составлена в Китае. Текст стал широко известен благодаря толкованию Цзунми (кит. 宗密, 780-841 гг.). Буддийская традиция приписывает сутре статус нитартха (санскр., сутра, не требующая расшифровки, прямые высказывания Будды, не несущие метафорической нагрузки), то есть сутры, возвещающей истину прямо и окончательно.

¹慧能. 六坛祖经. 江苏: 广陵书社有限公司, 2003. 第 14 页.

Выражение «ясный смысл» (了義, кит. ляои, яп. рё:ги, санскр. «нитартха») здесь указывает на то, что Будда в сутре излагает свое учение прямо, не прибегая к «уловкам». «Сутра совершенного пробуждения» по содержанию близка к «Сутре о Нирване» (санскр. «Махапаринирвана-сутра») и «Сутре о Шримале» (санскр. «Шрималадэви-симхананда-сутра»), она развивает учение о «природе будды» и «зародыше Татхагаты». «Сутра Совершенного Пробуждения» посвящена изложению доктрины татхагатагарбхи (санскр., букв., зародыш Будды), т. е. учения об абсолютном сознании-уме Будды, который также образует зародыш состояния Будды в каждом живом существе, будучи его полной и подлинной природой.

Сутра стала одним из важных источников китайской и японской традиции «исконной просветленности»; понятие «совершенного пробуждения» («совершенной просветленности») равнозначно понятию «исконной просветленности».

В сутре повествуется о том, что Будда обретает сосредоточение, «самадхи», вступая в «Великую ясную обитель чудесных сил» и видит, что «все живые существа чисты и пребывают в обители пробуждения, их тела и ум исчезают в умиротворении и равны изначальному пределу». Во главе великого множества бодхисаттв Будда входит в «ровно-равное состояние так Пришедшего будды-татхагаты», и после этого бодхисаттвы начинают его спрашивать. Дальнейший текст строится по единому образцу: бодхисаттва выражает почтение Будде и трижды просит его ответить на такой-то вопрос ради блага живых существ. Будда восхваляет этого бодхисаттву, повторяет вопрос, уточняя его, и затем дает ответ, и наконец, обобщает сказанное в стихотворении (санскр., гатха). Всего в сутре обсуждаются двенадцать вопросов, их ставят бодхисаттвы Манджушри, Самантабhadра, Всевидящий, Алмазное Вместилище, Майтрейя, Чистая Мудрость, Владыка Великая Добродетель, Тонкий Слух, Очищающий Карму, Полное Пробуждение, Совершенное Пробуждение и Прекрасная Мудрость.

В «Сутре совершенного просветления» для обозначения феномена «свобода» используются иероглифы 自在 (кит. zizai зизай, свобода) и 解脱 (кит. jietuo, дзиетуо, освобождение). Также нужно отметить, что в сравнении с большим объёмом сутры эти иероглифы, то есть прямые упоминания о свободе, свободном или освобождении достаточно редки. Количество цитат, где упоминается слова «свобода», «освобождение» относительно небольшое. В сутре в основном слово «освобождение» заменяется важнейшими для буддизма понятиями «просветление», «пробуждение». «Просветление», «пробуждение» и «освобождение» в буддийских текстах могут пониматься, как слова синонимы. Иероглиф 自在 (кит. zizai, зизай, свобода) используется 6 раз, причем 4 раза этот иероглиф используется в именовании одного из двенадцати бодхисаттв сутры бодхисаттвы Владыки Великой Свободной Добродетели (кит. 威德自在菩萨), иероглиф 解脱 (кит. дзиетуо, освобождение) – 9 раз.

В «Сутре совершенного просветления» описываются искусные способы пробуждения или освобождения.

«善哉！善哉！善男子，汝等乃能为诸菩萨及末世众生，问于如来修行渐次、思惟、住持，乃至假说种种方便。汝今谛听，当为汝说». «Прекрасно! Прекрасно! Благие мужи! Ныне вы ради бодхисаттв и живых существ времени конца Закона спрашиваете у Татхагаты о пути совершенствования, о том, как следует мыслить, чего придерживаться и о многочисленных искусных способах [достижения пробуждения]. Так слушайте же, я поведаю вам».¹

«依愿修行，渐断诸障，障尽愿满，便登解脱清净法殿，证大圆觉妙庄严域». «Когда преграды будут устранены, обет будет исполнен, и живые существа взойдут в прекрасный дворец освобождения, достигнут они роскошной и ярко украшенной земли Совершенного Пробуждения».²

¹赖永海. 圆觉经. 北京: 中华书局, 2010. 第 28 页.

²赖永海. 圆觉经. 北京: 中华书局, 2010. 第 36 页.

Как видно из вышеприведенных цитат, слово «освобождение» и выражения «состояние Пробуждения, Просветления» используются в тексте как близкие по смыслу.

Сутра начинается со слов Бодхисаттвы Манджушри, который спрашивает о «пути достижения истока Татхагаты». Будда начинает свое рассуждение с разбора состояния (феномена) «неведения». Под «неведением» здесь понимается общераспространенное людское мнение, будто тело состоит из четырех первоначал (Земли, Воды, Огня, Ветра), а сознание — из шести замутнений (речь идет о замутнениях зрения, слуха, обоняния, вкуса, осязания, а также внутреннего чувства). Будда сравнивает человека, пораженного неведением, с недужным, чьи глаза нездоровы, а потому он видит в пустом небе цветы. Такой больной заблуждается и насчет природы неба, и насчет настоящих цветов. Неведение не существует — в том же смысле, в каком не существуют цветы в пустоте неба. Путь к преодолению неведения так же призрачен, как и само неведение. Исток же Татхагаты, его основа — это совершенствование «изначального совершенного пробуждения». Опираясь на него, все бодхисаттвы и татхагаты прекращают неведение и обретают путь будды. Итак, просветление, пробуждение — это освобождение от неведения.

Также в тексте сутры встречается специфическое утверждение. «一切烦恼，毕竟解脱». «Все аффекты в высшем смысле есть освобождение».¹ В данном случае идет речь о своеобразном взгляде буддизма махаяны и ваджраяны на негативные переживания человека, так называемые мешающие эмоции (например, гнев, алчность, зависть). Эти мешающие эмоции, с точки зрения определенных буддийских школ, не стоит подавлять, пытаться искоренить, эти эмоции необходимо трансформировать в переживания, способствующие обретению духовной свободы.

В целом же сутра повествует о том, как может быть достигнут успех в Совершенном и Полном Пробуждении.

¹赖永海. 圆觉经. 北京: 中华书局, 2010. 第 31 页

Объясняя путь к освобождению, Цзун-ми вводит понятие «всеобщего удержания» (кит. 义总持, русск. изун-чи). Общий смысл этого понятия заключается в необходимости и возможности удерживать ум в состоянии понимания природы пути освобождения — «Совершенного Пробуждения». Путей всеобщего удержания Цзун-ми насчитывает три: «путь многих знаков», «путь одного знака» и «путь без знаков». Наивысший путь — «путь без знаков» — подразумевает осознание того, что «чудесная мудрость Татхагаты объемлет множество чудесных проявлений... На этом пути не приобретается [приверженность] даже к мельчайшей вещи, и все дхармы возвращаются к пустоте». Иными словами, Совершенное Пробуждение, в понимании Цзун-ми выступает в качестве «субстанции», в то время как остальные проявления учения, его практики и теоретические понятия есть акциденции Совершенного Пробуждения. «Благие мужи! Совершенное Пробуждение не есть природа, но природа обладает [им]».

1.6 Выводы по главе 1

В результате проведенного исследования основополагающих текстов традиции «чань», таких как «Ланкаватара сутра», «Сутра помоста шестого патриарха» и «Сутра совершенного пробуждения», было установлено, что в этих текстах, в том числе идет речь и о феномене «свобода». Этот феномен грамматически фиксируется иероглифами 自在 (zizai зизай, свобода), 自由 (кит. зию, свобода) и 解脱 (кит. jietuo, дзиетуо, освобождение). Нужно отметить, что в сравнении с большим объёмом сутр эти иероглифы, то есть прямые упоминания о свободе, свободном или освобождении достаточно редки. Количество цитат, где упоминается слова «свобода», «освобождение» относительно небольшое. Причем иероглиф 解脱 (кит. jietuo, дзиетуо, освобождение) используется чаще, чем иероглифы 自在 (zizai зизай, свобода) и 自由 (кит. зию, свобода).

Иероглифы 自在 (zizai зизай, свобода) и 自由 (кит. зию, свобода) обозначают в китайском языке возможность действовать по-своему, отсутствие стеснения. Китайские исследователи полагают, что первоначальным значением иероглифов (причем считается, что иероглиф 自由 (кит. зию, свобода) появляется раньше) был «выбор». Первоначально свобода в китайском языке понималась как выбор. Иероглиф 自由 (кит. зию) первоначально появился в «Ши Цзи» (между 109 и 91 до н. э.). 言贫富自由无予夺。 «Можно свободно выбрать производить или дорогой товар, или недорогой товар». ¹ Или в «Ханьшу» (около 80 г.) написано «大臣举错，恣心自在 «зизай», 迷国罔上，近由君始，将谓远者何！». «Мой господин (император), люди, которые вокруг вас, и те, которые рядом, и те, которые далеко, в местном правительстве, действуют свободно, согласно их собственным намерениям».²

Затем в китайском языке свобода как выбор стала пониматься как особый выбор, как выбор духовного существования, спокойного внутреннего чувства, состояния идеальной жизни, спокойной жизни, непринуждённого, естественного пространства, где нет ограничений.

В текстах традиции «чань» именно такое значение феномена «свобода» как духовного выбора также используется. Кроме того феномен «свобода» в китайском понимании связан с феноменом «пространство». Свобода в понимании мастеров «чань» – это пространство, где нет никаких ограничений. То есть по своему смыслу феномен «свобода» связан с феноменом «пространство». Иероглиф пространство в текстах традиции «чань» используется очень часто. Иероглиф «пространство» 虚空 (кит. сюйкун, санскр. akasa;) выступает в текстах «чань» синонимом понятия «пустота». Свобода – это состояние, которое в дискурсе «чань» ассоциируется с феноменом «пространство» или «пустота». Если обратиться к русским

¹司马迁. 史记. 上海：中华书局. 2009, 第 147 页.

²班固. 汉书. 上海：中华书局. 2007, 第 182 页.

толковым словарям, то в них также можно найти понимание феномена «свобода» как пространства, где нет никаких ограничений. В частности в Толковом словаре В. И. Даля свобода понимается как простор.

Иероглиф 解脱 (кит. jiètuō, дзиетуо, освобождение) обозначает процесс, связанный с получением свободы. В русском языке слово «освобождение» - это отглагольное существительное. Иероглиф 解脱 (кит. jiètuō, дзиетуо, освобождение) в текстах традиции «чань» используется чаще. Это связано с особенностями буддийского дискурса в целом, с акцентом буддизма на усилия человека, которые являются необходимым условием выхода из круговорота обусловленного бытия (санскр., сансара).

В текстах традиции «чань» к освобождению способен каждый человек. Каждый человек, с точки зрения традиции «чань» обладает изначальной природой Будды.

Но эта природа Будды является скрытой, это скрытая в человеческом сердце сущность. Человек должен осуществить усилия по обнаружению этой скрытой собственной сущности. Для того чтобы обнаружить эту природу Будды в собственном естестве, человек должен подвергнуть трансформации свое тело и обыденное сознание, так он достигнет освобождения.

Таким образом, освобождение – это процесс (путь) обнаружения, постижения человеком собственной природы. Но эта природа, человеческая сущность обладает одним из таких качеств, как свобода. То есть в китайском понимании свобода является атрибутом человеческого существования. Понимание свободы как атрибута человеческого существования присутствует в структуре самого иероглифа 自在 (кит. зизай). Иероглиф 在 (кит. зай) имеет значение «быть», западный концепт «бытие» переводится на китайский как 存在 (кит. цун зай). Иероглиф 自在 (кит. зизай) лучше описывает состояние человека, бытие человека, именно поэтому в сутрах традиции «чань» и в текстах других школ китайского буддизма, где описывается процесс обнаружения человеком своей собственной природы, иероглиф 自在 (кит.

зизай) используется чаще, чем иероглиф 自由 (кит. зию, свобода), хотя последний и возник раньше.

Процесс (путь) освобождения проходит через несколько этапов, связанных с освобождением от неправильного понимания мира, суетных (иллюзорных) мыслей, связанных с пониманием взаимосвязи всех вещей и явлений. То есть освобождение в текстах традиции «чань» понимается как обретение истины. Последним шагом на пути освобождения является понимание пустотности бытия или отсутствие сущности во всем, что есть, то есть некой постоянной основы. На этом этапе человек достигает абсолютного освобождения или Просветления (Пробуждения). На этом этапе духовной практики человек самого себя и весь мир понимает как произведенное собственным сердцем-душой, сознанием.

Также необходимо отметить, что освобождение в дискурсе «чань» не обретается только размышлением над тем, как устроен мир и человек, но связано с определенными психопрактиками, связано с обретением человеком состояния самадхи.

Таким образом, в дискурсе «чань» концепт «свобода» имеет следующую структуру:

1) Основной, актуальный признак (денотат, означаемое). Свобода – форма духовного существования человека.

2) Дополнительный, или несколько дополнительных, «пассивных» признаков, являющихся уже не актуальными, «историческими» (коннотат. означаемое). Свобода - ничем не ограниченный выбор жизненного пути.

3) Внутренняя форма, не осознаваемая на уровне понятий, но запечатленная во внешней словесной форме (сфера смысла, означающие феномена). Свобода – атрибут человеческого существования и одновременно процесс обретения этого неотъемлемого свойства человеческого бытия. Свобода – бытие человека в истине, осознание мира как результат творчества своего сознания. Свобода – особое состояние сознания, противостоящее профаническому существованию человека, связанное с выходом человека из

круговорота обусловленного бытия, то есть состояние ума, в котором полностью преодолено страдание вместе с его причинами. Свобода есть результат процесса освобождения. Процесс освобождения имеет несколько этапов (ступеней). Только когда человек достигает абсолютного освобождения, он обретает свободу или становится Просветленным, Пробужденным существом.

Глава 2 Концепция феномена «свобода» М. Хайдеггера: особенности, основные идеи, компаративистский анализ

2.1 Мартин Хайдеггер как представитель европейской философии

Мартин Хайдеггер (1889—1976 гг.) — немецкий философ, один из крупнейших мыслителей XX в. «История жизни и философии Хайдеггера — это долгая история. Она вмещает в себя страсти и катастрофы целого столетия. Истоки философии Хайдеггера отстоят от нас очень далеко. С Гераклитом, Платоном, Кантом он общался так, будто они были его современниками. И сумел настолько приблизиться к ним, что мог расслышать и облечь в слова даже то, о чем они умолчали. У Хайдеггера мы еще застаем всю удивительную метафизику прошлого, но застаем ее в тот момент, когда она вот-вот должна утратить дар речи (можно сказать и иначе: в момент, когда она открывается для восприятия чего-то другого, нового)».¹

Мартин Хайдеггер родился 26 сентября 1889 г. в Мескирхе (Земля Баден) в Германии. Отец М. Хайдеггера — ремесленник, бочар и одновременно причетник и звонарь местного католического храма. Мать — крестьянка. Будущий философ получил первоначальное образование в гимназии иезуитов в Констанце. С 1911 по 1913 г. изучал теологию и философию у неокантианца Г. Риккерта (1863-1936 гг.) и феноменолога Э. Гуссерля (1859-1938 гг.) во Фрайбурге. В 1916 г. М. Хайдеггер защитил диссертацию. В 1922 г. философ стал экстраординарным профессором в Марбурге. В 1928 г. М. Хайдеггер наследует кафедру Э. Гуссерля во Фрайбурге. В 1929 г., во время Недели Высшей Школы в Давосе, М. Хайдеггер познакомился с Э. Кассирером (1874 -1945 гг.) и вступил с ним в полемику, получившую названия давосская дискуссия. В 1933 г. М. Хайдеггер

¹ Сафрански Рюдегер Хайдеггер. Германский мастер и его время. М.: Молодая гвардия, 2005. С. 3.

стал ректором Университета во Фрайбурге, что так или иначе означало солидарность с нацистской политикой — но уже в 1934 г. отказался от этой должности, а заодно — от активной политической деятельности вообще. После поражения Германии стал чуть ли не «левым»: во всяком случае, весьма высоко отзывался о К. Марксе. Умер 26 мая 1976 г. в городе Фрайбурге.

М. Хайдеггер является создателем своеобразной философской системы, которую он именовал фундаментальной онтологией. Основную цель своего творчества М. Хайдеггер полагал, как обнаружение смысла бытия человека, в этом обнаружении бытийного смысла он видел задачу своего фундаментального онтологического проекта.

М. Хайдеггер заложил теоретические основания онтологии экзистенциализма.

Экзистенциализм (фр. existentialisme от лат. existentia — существование), также философия существования — особое направление в философии XX века, акцентирующее своё внимание на уникальности бытия человека, провозглашающее его иррациональным. Экзистенциализм как философская система имеет общие идеи, связанные с устройством мира в целом и сущностью человека, с такими направлениями современной философии как персонализм и философская антропология, от которых он отличается, прежде всего, идеей преодоления (а не раскрытия) человеком собственной сущности и большим акцентом на глубине эмоциональной природы.

Согласно одному из основателей гуманистической психологии американскому психологу Р. Мэю (1909-1994 гг.), экзистенциализм - не просто философское направление, а скорее культурное движение, запечатлевающее глубокое эмоциональное и духовное измерение современного человека, изображающее психологическую ситуацию, в которой он находится, выражение уникальных психологических трудностей, с которыми он сталкивается.

Одним из первых термин «экзистенциальная философия» (нем. Existenzphilosophie) ввел Карл Ясперс (1883-1969 гг.) в 1931 в работе

«Духовная ситуация времени». В 1938 году К. Ясперс вынес словосочетание «экзистенциальная философия» в название отдельной работы. В качестве основоположника экзистенциальной философии К. Ясперс называет датского философа Сёрена Кьеркегора (1813-1855 гг.). В 1939 году после смерти русского философа-эмигранта Льва Шестова (1866-1938 гг.) выходит его книга «Киргегард и экзистенциальная философия», однако знакомство Л. Шестова с творчеством С. Кьеркегора произошло лишь в 1928, когда русский мыслитель написал все свои основные работы. В 1943 году книгу с названием «Экзистенциальная философия» выпускает немецкий философ и преподаватель, продолжатель традиций философии жизни Отто Больнов (1903-1991 гг.). Термин экзистенциализм использует в названии своей работы французский философ и писатель Жан-Поль Сартр (1905-1980 гг.) (фр. *L'existentialisme est un humanisme*, 1946), где экзистенциализм разделён им на религиозный (Карл Ясперс, Габриэль Марсель (1889-1973 гг.) и атеистический (Альбер Камю (1913-1960 гг.), Жан-Поль Сартр, Симона де Бовуар (1908-1996 гг.), Мартин Хайдеггер). Атеистический экзистенциализм отвергает, что за сущими (явлениями) может стоять таинственное Сущее (Бог), определяющее их «сущность» или истину.

Экзистенциализм, согласно К. Ясперсу возводит свои истоки к Сёрену Кьеркегору и немецким философам Фридриху Шеллингу (1775-1854 гг.) и Фридриху Ницше (1844-1900 гг.). Кроме того родоначальниками экзистенциальной философии К. Ясперс считает также М. Хайдеггера и Ж-П. Сартра. М. Хайдеггер и Ж-П. Сартр в построении своих философских систем отталкивались от идей Э. Гуссерля. Именно поэтому, полагает К. Ясперс экзистенциализм генетически восходит к феноменологии Э. Гуссерля. Впрочем, французский философ А. Камю считал экзистенциалистом даже самого Э. Гуссерля, который в историко-философской классификации чаще всего характеризуется как создатель феноменологии и феноменологического метода.

Несмотря на то, что во многих историко-философских исследованиях творчества М. Хайдеггера он характеризуется как основоположник и ярчайший представитель философии экзистенциализма, сам он себя экзистенциалистом не считал (хотя понятие «экзистенция» очень часто в его работах используется). Более того, в своих работах, написанных в 30-ые годы XX столетия, он даже противопоставлял свою «феноменологическую онтологию» экзистенциализму — тем самым настаивая, что его способ философствования близок, если не тождественен, философской методологии Э. Гуссерля. Между тем сам Э. Гуссерль в М. Хайдеггере продолжателя своего метода не видел. Первый труд М. Хайдеггера, в котором были представлены основы экзистенциалистского понимания предмета и задач философии, «Бытие и время», впервые увидел свет в 1927 г. в издаваемом Э. Гуссерлем «Ежегоднике по философии и феноменологическим исследованиям», т. 8. Одновременно, впрочем, эта работа вышла и отдельным оттиском. В определенном смысле это символично: с одной стороны, М. Хайдеггер тогда считал себя верным учеником Э. Гуссерля и продолжателем его дела; поэтому он посвятил сочинение Э. Гуссерлю «в знак уважения и дружбы». «Однако, учителя это не только не растрогало, а напротив того, огорчило: ознакомившись с рукописью «Бытия и времени», он пришел к заключению, что сам, нечетко сформулировав принципы феноменологии и недостаточно их обосновав, открыл возможность для совершенно ошибочной, на его взгляд, их трактовки. Уже тем самым Гуссерль, конечно же, признает существенную новизну работы Хайдеггера (быть может, сначала не очевидную для самого автора)». Таковы сложные отношения, имеющие место быть между учителем, основателем феноменологии и феноменологического метода Э. Гуссерлем, и его учеником М. Хайдеггером. Несмотря на эти сложные отношения, все же книгу М. Хайдеггера «Бытие и время» можно считать, как отражающей феноменологическую доктрину, так и представляющей новую экзистенциальную философию. Это исследование можно понимать как своеобразную «перемычку» между феноменологией как «чистой наукой» и

экзистенциализмом как специфической формой метафизики. Также достаточно сложными являются отношения М. Хайдеггера с экзистенциальной философской традицией. Несмотря на отказ М. Хайдеггера наделить «Бытие и время» статусом экзистенциального исследования, все же необходимо признать, что это произведение вдохновляло так называемых «настоящих» экзистенциалистов, например, Ж.П. Сартра и А. Камю на создание своих философских работ. Кроме того, если обратиться к фундаментальному труду так называемого несомненного экзистенциалиста Ж.П. Сартра «Бытие и Ничто», то обнаруживается поразительная близость этой книги и в тематике, и в способе аргументации, и в терминологии, которые в ней присутствуют, к основополагающему труду М. Хайдеггера «Бытие и время». В силу этих причин в рамках данного диссертационного исследования М. Хайдеггер будет пониматься как родоначальник и один из главных представителей философии экзистенциализма.

2.2 Философская система М. Хайдеггера: основные идеи и понятия

Необходимо сразу отметить, что к философии М. Хайдеггера нельзя подходить со стандартными схемами мышления. Тропы мысли М. Хайдеггера пролегают в совершенно иной области, нежели традиционная европейская метафизика.

Оригинальность философской системы М. Хайдеггера заключается в особом характере понимания им феномена «бытие». Как уже было сказано выше. М. Хайдеггер является создателем своеобразной философской системы, которую он именовал фундаментальной онтологией.

Предметом фундаментальной онтологии М. Хайдеггера является бытие-присутствия (Dasein), от которого берет начало «размыкание бытия» и движение к истине.¹

Фундаментальная онтология должна, согласно М. Хайдеггеру, начинаться с вопроса о бытии или вернее с вопроса о смысле бытия. Ведь содержание понятия бытия, утверждает М. Хайдеггер, только кажется самоочевидным или принимается за бессодержательное: в истории философской мысли можно заметить три смысловых значения, приписывавшихся этому понятию.

Во-первых, в истории европейской философии бытие мыслится как «наиболее общее понятие», которое охватывает «все сущее». Но это понятие нельзя мыслить как понятие родовое; оно «переступает» родовую всеобщность. Именно поэтому утверждает М. Хайдеггер на страницах своего исследования «Бытие и время» Г.-Ф. Гегель и определяет бытие как понятие, презентующее «неопределенное непосредственное». Согласно М. Хайдеггеру понятие «бытие» в истории европейской философии одно из наименее ясных.

Во-вторых, в силу всеобщности своего содержания понятие «бытие» неопределимо — поскольку нет объемлющего его родового понятия. Не может быть оно «переведено» и в понятие «всего сущего», поскольку бытие приписывается сущему в качестве предиката; поэтому бытие не тождественно сущему.

В-третьих, это понятие в истории европейской философии используется как само собой разумеющееся: ведь в любом суждении оно содержится непременно, входя в саму форму суждения (в виде связки «есть»). Поэтому выявление смысла феномена «бытие» и фиксирующего этот феномен понятия, полагает М. Хайдеггер, должно начаться как раз с исследования формальной структуры вопроса о бытии, ведь этот вопрос имеет также форму суждения.

¹ Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический проект, 2011. С. 219-230.

Кроме того необходимо отметить, что М. Хайдеггер мыслит феномен «бытие» исторически, а не категориально (вневременно). Это значит, что способы явленности Бытия в сущем изменялись во времени. Например, досократики понимали Бытие как «фюзис», вещественно-природное начало; Платон как «сущность» (идею вещей); Аристотель как «энергию» (переход от возможности к действительности) и т. д. При этом М. Хайдеггер считал, что в современном ему мире вопрос о смысле феномена «бытие» поднимается крайне редко, происходит все большее и большее забвение Бытия, придание этого вопроса забвению. Древние мыслители, полагает М. Хайдеггер, были куда ближе к первоначальной открытости мышления Бытию. В дальнейшем мышление все более и более замыкается в самом себе. Об этом свидетельствует возникающая в эпоху Нового Времени субъективно-идеалистическая философия, которая утверждает, что мышление первично по отношению к бытию, что именно оно конституирует мир.

Поскольку вопрос о Бытии, вернее о его смысле был предан забвению, чтобы говорить о нем, нужно расчистить путь для мысли к нему, а также путь к языку, способному о нем высказываться. Именно поэтому язык, которым М. Хайдеггер излагает свои идеи, очень сложен. Он представляет собой объемные, длинные конструкции. Сам М. Хайдеггер по поводу неудобности изложения своих мыслей говорил, что поскольку речь идет о совершенно иных принципах мышления, для него необходимо создавать собственный особый язык. Сложность слога М. Хайдеггера обусловлена тем, что на территории этого нового языка он является первопроходцем.

Философская позиция М. Хайдеггера противоположна наивному реализму, для которого объект обладает первичным по отношению к субъекту бытием и выступает как нечто в своем бытии более достоверное по отношению к нему. М. Хайдеггеру также чужда позиция Рене Декарта (1596-1650 гг.), который полагал, что бытие субъективного обладает большей достоверностью, нежели чем бытие объективного. М. Хайдеггер рассматривает субъект и объект как равноисходные моменты бытия

присутствия. Бытие Присутствие. Не следует думать, что М. Хайдеггер идет по следу Декарта, провозгласившего: «Я мыслю, значит, я существую» — и перенесшего тем самым центр философской проблематики из бытия в сознание. Для М. Хайдеггера бытие невыводимо из мышления. Наоборот, мышление есть одна из функций бытия, притом бытия, оторвавшегося от самого себя. Недаром в мышлении мыслимое бытие невольно противопоставляется бытию мыслящему, объект — субъекту. М. Хайдеггер понимает как «сущее, которое мы сами всегда суть и которое среди прочего обладает бытийной возможностью спрашивания».¹ Тот, кто спрашивает, и то, о чем спрашивают, субъект и объект, понимающий и понимаемое, толкующий и истолковываемое — соотнесены и представляют собой нечто одно. Как я присутствую в бытии, так я и ставлю вопрос, как всматриваюсь в него, так понимаю, так и отвечаю. Понимание — один из необходимых модусов бытия присутствия. Всматривание и схватывание есть «модусы определенного сущего, того сущего, которое мы, спрашивающие, всегда сами есть».² Именно такое бытие М. Хайдеггер называет бытием присутствия. Бытие присутствия отличается от наличного бытия. Наличное бытие — это определенное бытие чего бы то ни было (или некое «что-бытие»). Бытие присутствие есть экзистенция. Сущность присутствия не в что-бытии наличности, а в как-бытии, то есть в возможных для него способах быть. «Сущность» этого сущего лежит в его быть. Что бытие (*es sentia*) этого сущего, насколько о нем вообще можно говорить, должно пониматься из его бытия (*existentia*). Онтологическая задача тут именно показать, что если мы избираем для бытия этого сущего обозначение экзистенция, этот титул не имеет и не может иметь онтологического значения традиционного термина *existentia*: *existentia* онтологически равносильна наличности, которая сущему характера присутствия в принципе не подходит. Путаница устраняется тем, что для титула *existentia* мы всегда употребляем выражение наличие, а экзистенцию

¹ Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический проект, 2011. С. 7.

² Хайдеггер М. Бытие и время. С. 7.

как бытийное определение отводим только присутствию». ¹ Данное высказывание можно понимать, как то, что сущность присутствия лежит в его экзистенции и выражает не наличность что-бытия, но «всякий раз возможные для него способы быть», не что-, а как-бытие, т.е. каково оно в своем бытии. В качестве примера взаимного присутствия субъекта и объекта, понимаемого и того, кто понимает, рассмотрим еще несколько высказываний М. Хайдеггера. «Бытие, о котором для этого сущего идет дело в его бытии, всегда мое. Присутствие поэтому никогда не фиксируемо онтологически как случай и пример определенного рода сущего как наличного сущего. Рассмотрение присутствия сообразно всегда моему характеру этого сущего должно постоянно включать личное местоимение: «я есмь», «ты есть». ² «Так, что даже несобственность бытия (присутствия) всегда есть лишь модус моего бытия. Падающее бытие-в-мире, «ничтожество собственной повседневности», отчуждение, утрата своего собственного умения быть, утрата бытия для себя, т.е. утрата свободы – все это мнимое бытие есть всего лишь «свое умение быть». ³ Человек живет в атмосфере повседневности. Он склонен, поэтому забывать о своей «самости», о свободе своего самоопределения. Данные ему элементы бытия он расценивает, поэтому как «орудия» (Zeuge), как «что-то к чему-то» (Unwillen-Sein). Так, карандаш есть орудие для писания, вода для жаждущего есть перспективная возможность утоления жажды и т. д. Все данное расценивается как данное для чего-то заданного. «...Присутствие есть, по сути, всегда своя возможность, это сущее может в своем бытии «выбрать» само себя, найти, может потерять себя, соотвенно никогда и лишь «мнимо» найти. Потерять себя и пока еще не найти себя оно может лишь поскольку по своей сути оно в возможности собственное, т.е. само свое». ⁴

Подобное понимание М. Хайдеггером феномена «бытие» как присутствия, акцент не на наличность что-бытия, но всякий раз на возможные

¹ Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический проект, 2011. С. 42.

² Хайдеггер М. Бытие и время. С. 42.

³ Хайдеггер М. Бытие и время. С. 175.

⁴ Хайдеггер М. Бытие и время. С. 42.

для него способы быть, рассмотрим на фоне идей буддийской онтологии. Буддийские онтологические конструкты также подчеркивают взаимозависимость существования человека и мира. Почти все школы классического индийского буддизма не сомневались в существовании мира вне сознания воспринимающего субъекта, а представители школ вайбхашика и сарвастивада были даже уверены, что он вполне точно и адекватно отражается в человеческом сознании в процессе восприятия. Но этот объективный мир в себе совершенно и принципиально не интересовал буддистов. Мир буддийской космологии - это психокосм, то есть мир, уже отраженный в сознании человека и, таким образом, включенный в его сознание, или, точнее в образующий его дхармический поток, ставший как бы частью того, что можно назвать «личностью». Ведь только вещей этого освоенного и присвоенного субъектом мира можно желать, только к ним можно испытывать отвращение и вообще иметь какие-либо аффективные состояния.

Мир же, как объективная реальность, полагают буддийские авторы, совершенно безразличен нам, пребывая «в безмятежности» и недоступности за пределами нашего сознания и нашей заинтересованности. При этом буддисты прекрасно понимали, что этот мир является совершенно по-разному для разных типов живых существ: мир как «местопребывание» четко коррелирует с уровнем развертывания сознания разных живых существ, и один и тот же мир в себе оказывается совершенно разными психокосмами для разных живых существ. Буддийский мыслитель Асвабхава (450-530 гг), написавший комментарии на основополагающий текст традиции буддийской школы йогачара «Махаяна-санграху» (санскр. «Компендиум Махаяны») (автор Асанга (IV в. н.э.)) утверждал, что то, что является рекой Ганг для человека, будет потоком гноя и нечистот для голодного духа-прета и потоком амброзии-амриты для божества-дэва. Таким образом, можно говорить о близости идей авторов буддийской онтологии и идей М. Хайдеггера о бытии присутствии.

Методом исследования бытия присутствия является экзистенциальная аналитика или «аналитика присутствия», которая представляет собой синтез

феноменологии¹ и герменевтики.² Наиболее важными моментами экзистенциальной аналитики является введенное Хайдеггером различие понятий «феномен» и «явление». Философско-методологический смысл этого различия состоит в том, чтобы установить в правах понятие кажимость (или видимость), известное со времен диалектики Г. Ф. Гегеля (1770-1831 гг.) в ее двойном значении: как то, что являет лишь самое себя – видимость, и как то, что высвечивает, проявляет нечто, стоящее за ним, его определяющее и объясняющее, т.е. сущность. У М. Хайдеггера «феномен» есть «само по себе себя кажущее, очевидное»³, а явление «как проявление «чего то» означает соответственно как раз не показывание самого себя, но давание знать о себе чего то, что себя не кажет, через нечто, что себя кажет. Явление есть себя-не-казание».⁴ Кажимость (или видимость) – это еще одна сторона (момент) феномена, когда «сущее кажет себя как то, что оно в самом себе не есть».⁵ Итак, феномен есть нечто само-по-себе-себя-кажущее. Явление – есть не показывание самого себя, а только давание знать о себе, причем не через себя, а в другом, без открытия того, что оно есть само по себе, поэтому оно есть себя-не-казание. Кажимость есть казание себя таким, каким оно в самом себе (т.е. в своей сущности) не есть. Таким образом, философский анализ – это, прежде всего, анализ феноменов бытия и их модусов. Вот почему «свидетельство феноменальной адекватности»⁶, согласно М. Хайдеггеру, должно быть и критерием истинности экзистенциального анализа. В этом смысле бытию присутствия принадлежит то, что он называет самотолкованием бытия. Главная задача экзистенциальной аналитики – высвобождение неискаженного кажимостями явлений «феноменального состава присутствия»⁷, т.е. размыкание бытия в его истине.

¹ Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический проект, 2011. С. 37, 41-45.

² Хайдеггер М. Бытие и время. С. 37-38.

³ Хайдеггер М. Бытие и время. С. 28.

⁴ Хайдеггер М. Бытие и время. С. 29.

⁵ Хайдеггер М. Бытие и время. С. 28-29.

⁶ Хайдеггер М. Бытие и время. С. 312.

⁷ Хайдеггер М. Бытие и время. С. 313.

Что же такое истина? Позиция Хайдеггера достаточно определена: «истина состоит в исходной связи с бытием».¹ Рассматривать сущее как сущее значит быть принуждаемым и следовать тому, каким оно (сущее) «кажет себя само по себе». Это и есть движение к истине и сама истина, в которой бытие отождествляется (совпадает, сливается) с пониманием бытия сообразно его же собственному как-бытию. Истинное постижение сущего достигается тогда, когда сущее рассматривается как сущее, тогда и наука, раскрывающая сущее, – истинна.

Быть истинным с позиции экзистенциальной аналитики бытия «значит быть-раскрывающим», т.е. давать видеть бытие в его потаенности (сокрытости).² Истинно – то, что раскрывает, а само раскрываемое есть истина. Гносеологическая истина и истина онтологическая суть одна и та же истина. Истина и бытие совпадают. Истина есть размыкание сокрытости (потаенности) бытия присутствия в его возможностях быть тем, что оно есть. Дереву – быть деревом, а не камнем. Человеку – быть человеком, а не вещью или придатком вещей. Истина есть самостояние бытия, кажущее себя таковым каково оно есть в себе и для себя и каким оно может и/или должно быть в размыкании (т.е. в нашем понимании бытия).

Главная тема экзистенциалистских размышлений это проблема человека: феномен человека и смысл его бытия. Отвечая на вопрос о том, что такое человек и его бытие М. Хайдеггер, использует выработанные им категории экзистенциальной аналитики (экзистенциалы). Самое простое определение понятия человек, выражаемое в этих категориях, можно представить следующим образом: человек есть его экзистенция. Это не наличность бытия, а само бытие, способ бытия как процесс, в котором он осуществляет свой проект или вперед-себя-идушее и поэтому бытие есть всегда его бытие, которое выражается как бытие присутствия.

¹ Хайдеггер М. Бытие и время. С. 213.

² Хайдеггер М. Бытие и время. С. 219.

Согласно учению М. Хайдеггера, именно бытие присутствия выражает сущность человека. Присутствие есть брошенность в мир и жизнь в мире. Определяющим фактором бытия человека в мире является забота.

Забота выражает присутствие в целостности своей структуры (способ бытия, от-чего бытие, за-что бытие). Все основные феномены человеческого бытия (воля, желания и т.п.) «необходимо укоренены в присутствии как заботе».¹ Но живущая в царстве заботы личность отчуждается от самой себя, теряет свою индивидуальность, забывает пользоваться своей свободой, сливается со «всеми», с массой.

«В языке это царство социальной обыденности выражается в безличных оборотах: «говорят», «делают». Немецкий язык имеет здесь специальное местоимение «манн» (man). Из этого безличного местоимения М. Хайдеггер создает философскую категорию «das Man» как «анонимного» субъекта повседневности. «Каждый — все и никто... Он сам, “Man” — везде и нигде... Он — непостижимый и неуловимый Аноним...».²

Представление о человеке М. Хайдеггера могло бы означать, что лишь оставив заботу о делах мира, человек освободится от желаний и страстей, обретет свое совершенство, вернет себе утраченную им божественную сущность. Он не говорит об этом прямо, но религиозные (восточные и христианские) мотивы философии Хайдеггера просматриваются здесь вполне определенно. Каково реальное положение человека?

«Падающая завлеченность» или стремление к жизни в мире, мирские привязанности и страсти, низменные желания и императивы страстной воли — все это и многое другое, с ними связанное, существует «присутствие «жить жизнью» мира», как выражается М. Хайдеггер. Бытие-вперед-себя, т.е. проекция себя в будущее, оказывается утраченной в этом безудержном

¹ Хайдеггер М. Бытие и время. С. 194.

² Левицкий С. А. Трагедия свободы. М.: Астрель, 2008, С. 734.

стремлении к бытию «лишь-всегда-уже-при...», т.е. к чему-нибудь конкретному, всегда-здесь-близлежащему и только к нему....¹

Согласно М. Хайдеггеру «полная понятая структура заботы включает феномен самостности». ² Самость развертывает молчаливость экзистенции заботы. «... Экзистенциальность, как конститутив заботы, придает онтологическое устройство само-стоянию присутствия, к которому, отвечая полному структурному содержанию заботы, принадлежит фактическое падение его бытия в несамо-стояние». ³ Бытие присутствия в мире выражает себя в феномене заботы, которая включает в себя и обуславливаемый ею культ себеслужения. По существу, себеслужение и есть сущность заботы. Это царство несвободы и вечное рабство духа. ⁴ Когда присутствие тонет в партикуляризме частных влечений, конечных интересов и целей жизни, личных желаний и страстей «полная структура заботы модифицируется». Слепая забота ставит все возможности на службу самости.

2.3 Концепция феномена «свобода» М. Хайдеггера: Сущность свободы как истина

Во второй половине XIX-XX в., по мере того, как индустриальное европейское общество все глубже запутывается в неразрешимых противоречиях, все более и более становится очевидным, что прогресс науки и техники не ведет сам по себе к реализации вековых идей человечества, идей о свободе и равенстве людей, идей о возможности разумным образом разрешить многочисленные социальные проблемы и такое прочее. Европейские мыслители этого времени вопрос об историческом процессе как проявлении и осуществлении человеческой разумности ставят под вопрос. Многочисленные социальные и экономические катаклизмы этого времени становятся причиной

¹ Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический проект, 2011. С. 195.

² Хайдеггер М. Бытие и время. С. 323.

³ Хайдеггер М. Бытие и время. С. 323.

⁴ Пушкин В.Г. Видение мира: Прозрение Хайдеггера. СПб.: Геликон Плюс, 2010. С. 78.

появления сомнения в том, что общество может соответствовать идеалам рационализма. Европейские мыслители все больше и больше укрепляются в мысли о том, что общество есть всего лишь игра стихийных иррациональных сил. В таких условиях рационализм не выдерживает испытания историческим опытом. Перед социальным сознанием встают проблемы, которые нельзя разрешить лишь ссылками на всемогущий разум. Принцип рационалистической свободы все чаще подвергается сомнению и даже более предается публичной экзекуции, а тем самым происходит серьёзный сдвиг в развитии европейской философии. В европейской философии начинают появляться иррациональные концепции. В том числе подобным образом начинает пониматься и феномен «свобода». В иррациональных философских концепциях этого времени отражаются такие стороны бытия и мироощущения человека, которые оказываются не выраженными в рамках рационализма в силу его односторонности, так как рационализм не способен концептуализировать спонтанные, бессознательные импульсы человека, эмоционально-волевые и нравственно-практические структуры субъекта.

М. Хайдеггер является одним из европейских мыслителей первой половины XX века, который обращается к осмыслению сущности и атрибутов феномена «свобода», это осмысление он осуществляет в рамках неклассического, не опирающегося исключительно на принцип рационального устройства мироздания, способа философствования. Особенность постановки и решения проблемы свободы человека в философской системе М. Хайдеггера является следствием принципа нераздельности субъекта и объекта, который философ делает основанием своего проекта фундаментальной онтологии, а также принципиальным отказом автора от понятия «субъект» и переходом от понятия «субъект» к понятию «экзистенция». Принцип нераздельности субъекта и объекта (понимание человека как точки схождения всех бытийных горизонтов), а также понимание человека в пространстве экзистенции, а не субъектности (субъективности) дают возможность М. Хайдеггеру утвердить феномен «свободы» как основу принципа личностного бытия. Категория

«свободы» получает в философской системе М. Хайдеггера особый философский статус и становится одной из центральных категорий его философских построений.

По мнению М. Хайдеггера, в жизни современного человека присутствуют разные формы бегства, бегство от своей смертности, одиночества, вины. От всего этого человек пытается укрыться в обезличенном технологизированном мире повседневности. Подобная жизнь не является подлинным, истинным существованием, подобная жизнь есть «неподлинное» существование и человек оказывается в этом случае всего лишь «сторожем бытия». Мир человека, погружившегося в неподлинное существование представляет собой утонченные, замаскированные формы абсурда существующего, «неподлинности» и «заброшенности» современного человека. В современном обществе действует следующая тенденция: чем более действителен созданный человеком мир, тем менее действительным становится сам человек. Происходит растворение человека в мире, утрата человеком собственного мира, а, следовательно, и свободы. Именно поэтому на первый план выдвигается проблема сокровенных потаенных возможностей человеческого бытия в противовес той действительности, где для человека не остается никакого места.

Неподлинность бытия личности (несобственность ее бытия) обнаруживает себя в феномене совести. Хайдеггер стремится вернуть утраченный бытийственный статус понятию «совесть», выступая против всякого морального, в частности, теологического ее толкования. Согласно М. Хайдеггеру, зов совести обращен, прежде всего, к выбору самого себя в своем бытии, содержанием которого является бытие-виновным (такое толкование идее вины М. Хайдеггера дает Ж.-П. Сартр).¹ Совесть «говорит» о вине. Она взывает к самой способности-быть и быть самим собой. Бытие-в-мире всегда есть не-по-себе-самой-свое бытие присутствия. Поскольку забота выражает целостность структуры бытия-присутствия, постольку совесть есть «зов

¹ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. М.: Астрель, 2012. С. 396.

заботы ... за свою способность-быть»¹, быть самим собой в своем бытии, быть свободным для своих экзистенциальных возможностей. Феномен свободы есть выбор одной из возможностей: быть самим собой или не быть самим собой, найти себя или уйти от себя, бросить себя или потерять себя. Бытийственный статус феномена совести в толковании М. Хайдеггера выглядит очень специфично. Влияние ницшеанских мотивов проявляется здесь наиболее заметно. Оставляя за совестью только онтологический смысл, М. Хайдеггер исключает какое-либо моральное, т.е. имеющее отношение к понятиям «добра» и «зла» понимание. Все дело в выборе, который должен совершить человек, брошенный в мир. Выбор есть понимание зова. Именно некоего внутреннего зова, но не совести. Совести не присуще бытие-наличия. Поэтому она не может быть предметом выбора. «Избирается имение-совести как свобода для наиболее своего бытия-виновным». При этом противоположная альтернатива не исключается. Выбор есть выбор между двумя равноисходными, но противоположными возможностями: мое стремление быть существует стремление хотеть-иметь-совесть или хотеть-не-иметь-совесть.² Общая тенденция онтологии бытия-присутствия Хайдеггера прорисовывается вполне определенно, правда, приобрела она, с точки зрения такого исследователя творчества М. Хайдеггера, как Хюбнер Б., свою отчетливость в более поздний период его философского развития.³ Моральные категории, приобретая бытийственный статус, утрачивают всякое должностное обращение, обращенное к личности. «... В содержании зова не удастся обнаружить ничего, что голос «позитивно» советует и велит» и каких-либо «практических указаний зов совести не дает».⁴ О чем кричит совесть? Ни о чем. К чему она призывает? Только к своей самости. Это, согласно М. Хайдеггеру, призыв присутствия к его наиболее своей способности быть

¹ Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический проект, 2011. С. 277.

² Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический проект, 2011. С. 288.

³ Хюбнер Б. Мартин Хайдеггер – одержимый бытием / Перевод с нем. Е.В. Алымовой. СПб.: Академия исследования культуры, 2011. С. 95-154.

⁴ Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический проект, 2011. С. 273.

самим собой и быть виновным.¹ Но и вина в своей онтологической проясненности есть вина только перед самим собой за свое не-по-себе-бытие. Бытие личности может быть и, судя по всему, должно быть понято из самого способа ее бытия без каких-либо моральных императивов относительно добра и зла. Таков результат, к которому приводит логика экзистенциальной аналитики бытия М. Хайдеггера. В своем бытии человек стоит только перед самим собой. Человек как личность есть в-себе-и-для-себя-самого-сущая свобода быть самим собой, без какой-либо возвышенной цели, без моральных императивов, без положительного отношения к другому, без любви, а, следовательно, и без Бога. Все сомнения, связанные с действительным отношением М. Хайдеггера к теологии и христианской морали, развеяны, ничто не осталось сокрытым, становится совершенно очевидной его атеистическая позиция.

Подобное понимание человека значительно актуализирует идею борьбы за человеческое начало в человеке, идею преодоления отчуждения и самоотчуждения человека, обретения человеком самого себя, свободы человека. Всякое подлинное освобождение, согласно М. Хайдеггеру, состоит в том, что на место достоверности спасения человек полагает такую достоверность, в силу которой он сам удостоверяется в себе как сущем, опирающимся таким путем на самого себя. Именно внушение идеи индивидуальной ответственности человека за все, что происходит с ним самим, а также за его мысли и даже тайные помыслы являются наиболее ценным в рамках философии не только М. Хайдеггера, но экзистенциализма в целом.

Мартин Хайдеггер, в своих поздних работах как бы суммировал представления экзистенциально ориентированных философов о сущности свободы. Он приравнивает свободу к сущности истины.

«Однако указание на связь сущности истины как правильности с сущностью свободы лишает основания, ранее усвоенные мнения, правда, при

¹ Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический проект, 2011. С. 269.

условии, если мы готовы изменить мышление. Определение сущностной связи между истиной и свободой приводит нас к вопросу о сущности человека в том направлении, которое гарантирует нам опыт скрытой основы сущности человека (des Daseins). Так что он приведет нас, прежде всего в сферу первоначальной сущности истины. Здесь обнаруживает себя и свобода».¹

«Свобода является основанием внутренней возможности для правильности лишь в силу того, что она получает свою собственную сущность от более первоначальной сущности единственно существенной истины. Свобода сначала была определена как свобода для откровения открытого. Как следует понимать эту сущность свободы? Очевидно то, к чему приравнивается высказывание и что заключает в себе представление как правильное, это - встречающееся каждый раз в открытом поведении простое сущее. Свобода к очевидности простоты позволяет каждому сущему быть сущим. Свобода раскрывается теперь как допущение бытия сущего».²

«Свобода - это не только то, что здравый смысл охотно принимает за значение этого слова: появляющееся иногда желание отказаться от выбора того или иного предложения. Свобода - это не несвязанность действия или возможность не выполнить что-либо, но свобода это также и не только лишь готовность выполнять требуемое и необходимое (и, таким образом, в какой-то мере сущее). Свобода, предваряя все это («негативную» и «позитивную» свободу), является частью раскрытия сущего как такового.

Модусы свободы, свободу негативную и свободу позитивную М. Хайдеггер рассматривает в своем курсе лекций «О существе человеческой свободы», прочитанном им во Фрайбургском университете в летнем семестре 1930 г.. Это исследование носит подзаголовок «Введение в философию» и представляет собой попытку раскрыть суть европейского философствования через рассмотрение проблемы свободы как фундаментальной и определяющей для всей истории человеческого мышления. Первая часть посвящена

¹ Хайдеггер М. О сущности истины //Философские науки. 1989. №4, С. 98.

² Хайдеггер М. О сущности истины //Философские науки. 1989. №4, С. 100.

положительному определению философии из исторической проблематики человеческой свободы, во второй части рассматривается соотношение свободы и причинности на трансцендентальном и практическом уровне в соответствии с различием двух смыслов свободы, установленным Иммануилом Кантом (1724-1804 гг).

Само обнаружение дано в экзистентном участии, благодаря которому простота простого, т.е. «наличие» (das «Da»), есть, то, что оно есть. В бытии последнего человеку дана долгое время остающаяся необоснованной основа сущности, которая позволяет ему экзистировать (ek-sistieren). «Экзистенция» не означает здесь existentia в смысле события и «наличного бытия» сущего. «Экзистенция» - здесь также и не «экзистенциальный» в смысле нравственных усилий человека, направленных на самого себя и основанных на его телесной и психической структуре. Экзистенция, уходящая своими корнями в истину, как в свободу, представляет собой вход в обнаружение сущего как такового».¹

В жизненном и нравственном планах проблема свободы давно решена: она есть постольку, поскольку должна быть; она явный центр всякой идеальности, всякого творчества, всякой индивидуальности. Любое «пленение» миром и его негативностями лишь обостряет жажду свободы и осуществляет свободу внутреннюю в мысли, в мечте, любви, желании, фантазии, в памяти о прошлом, в способности прогнозировать будущее... Философия должна теоретически развить, обосновать, доказать свободу или ее отсутствие в реальности и прежде всего в человеческой реальности.

Различные теории свободы вполне возможны и могут иметь ценность относительной истины, а также ценность регулятивного, упорядочивающего формы рассудка, принципа. И все же общий результат всякой теории свободы имеет значение гипотезы, а не доказательства. В определенном смысле теория свободы, как и всякая теория, обречена на неуспех в значении добычи абсолютного и целостного знания. Фактически же, философия всегда претендует на такое абсолютное знание, хотя никогда в этом и не сознается

¹ Хайдеггер М. О сущности истины //Философские науки. 1989. №4, С. 102.

(философское знание это знание предельной степени обобщенности). Но не является ли такое самомнение философии условием ее свободы, свободы творческой мысли, которая всегда стремится объять необъятное. С религиозной точки зрения это гордыня, но все гуманное и ценное, что философия могла дать человечеству, покоится именно на этом основании, без которого философия была бы обречена. Необходимо признать, что, по большому счету, знанию легче обосновать отсутствие свободы в мире и жизни человека, чем ее присутствие. Отсюда тем и ценнее варианты философии, исходящие из идеала свободы и находящие свободу в действительности.

Иногда при этом отсутствие свободы принимают за ее присутствие. Так, никто не будет спорить против мощи политических и властных институтов в мире. Но исключительно политическое и бюрократическое сознание есть чаще всего сознание предельно рабское, и рассчитывать на одну только политику в деле социальной свободы крайне наивно. Еще неизвестно, что свободное по существу то, что имеет мощь или по видимости «слабое» явление. Мысль, смысл - физически вообще ничто; поэтому даже странно, что идеальное имеет мощь присутствовать в мире материи. Но в то же время мы осознаем всю реальную силу этого «слабого», незримого бытия. Свобода делает «слабое» внутренне сильным. Поэтому в духовном мире свободы всегда несколько больше, чем в эмпирическом, материальном. Возможность тождества необходимости и свободы в физическом мире имеет свою аналогию в природе мысли необходимо свободной даже в своей немощи. Через осмысление свободы и ее контекста мы лучше постигаем саму неоднозначность явлений.

Так, для экзистенциалистов, в самой свободе очевидна этическая многозначность ее природы. Свобода может быть силой зла, основанием рабства, ложностью ригоризма, формой наивного поведения и отношения к жизни. «Прожигание жизни» и произвол это тоже формы свободы. Ради свободы впадают в духовное рабство, убивают и умирают, прибегают к терроризму и желают «быть свободными» за счет других, в силу богатства, власти, чина. Культ свободы переходит в оправдание ригоризма, произвола,

личного интереса. Несправедливость коварнее и мощнее, будучи в маске справедливости, полагая себя элементом и «рупором» свободы. Как идеал, свобода всегда впереди и ради нее часто настоящее приносят в жертву будущему. И все же, на наш взгляд, в экзистенциализме именно бессознательное и сознательное стремление к свободе, во многом способствовало формированию человеческой культуры и цивилизации. Тем самым, свобода - важнейший фактор формирования культуры и цивилизации. И если идти в этом направлении дальше, с точки зрения современной философии «глобальные проблемы современности» - это не проблемы экологии, экономики, политики и т. д., а проблемы человеческого бытия, которые решает сам, опираясь на нравственно - духовные ценности человечества.

2.4 Выводы по главе 2

Мартин Хайдеггер является одним из представителей европейской философии, поставившим вопрос о сущности феномена «свобода».

Этот вопрос он решает в рамках созданного им проекта фундаментальной онтологии.

Проект фундаментальной онтологии как продолжает феноменологическую доктрину, так и представляет новую философию, близкий к хайдеггеровскому способ философствования можно именовать экзистенциализмом. Это исследование можно понимать как своеобразную «перемычку» между феноменологией как «чистой наукой» и экзистенциализмом как специфической формой.

Понятие «свобода» в философской системе М. Хайдеггера связано с другими понятиями фундаментально онтологического проекта.

Эти понятия не всегда имеют привычную для европейской философии форму, эти понятия имеют сложное языковое воплощение и их невозможно анализировать, исходя из традиционной европейской метафизики.

Языковая своеобразность, сложность и новаторство языка провозглашаются М. Хайдеггером как единственный способ создания новой философии. М. Хайдеггер по поводу неудобности изложения своих мыслей говорил, что поскольку речь идет о совершенно иных принципах мышления, для него необходимо создавать собственный особый язык. Сложность слога М. Хайдеггера обусловлена тем, что на территории этого нового языка он является первопроходцем.

Понятие «свобода» в философской системе М. Хайдеггера связано с понятиями бытие присутствие (Dasein, это понятие также переводится как «вот-бытие», «здесь-бытие», «се-бытие», «существование здесь», «присутствие»), экзистенция, экзистенциалы, брошенность, явление, забота, сокрытость, падающая завлеченность и др.

Понимание свободы для М. Хайдеггера связано с принципом нераздельности субъекта и объекта, с (пониманием человека как точки схождения всех бытийных горизонтов, а также понимание человека в пространстве экзистенции, а не субъектности (субъективности).

Принцип нераздельности субъекта и объекта является также одним из основных принципов буддийской философии, этот принцип принимают все буддийские философские школы.

Принцип нераздельности субъекта и объекта дают возможность М. Хайдеггеру утвердить феномен «свободы» как основу принципа личностного бытия.

Указанием на возможность личностного бытия является совесть. Совесть есть зов собственной самости.

Всякое подлинное освобождение, согласно М. Хайдеггеру, состоит в том, что на место достоверности спасения человек полагает такую достоверность, в силу которой он сам удостоверяется в себе как сущем, опирающимся таким путем на самого себя.

Подобное понимание М. Хайдеггером человека и его свободы оказало большое влияние на формирование экзистенциального понимания свободы как ответственности.

Достоверность, в силу которой человек сам удостоверяется в себе как сущем, опирающимся таким путем на самого себя, есть истина.

Истина, согласно М. Хайдеггеру, есть потаенность, сокрытость. Истина не находится на поверхности человеческого существования. Таковой же является и человеческая свобода.

Заключение.

Философская система М. Хайдеггера и буддийская традиция «чань» принадлежат к разным культурным пространствам и разному времени. Несмотря на пространственный и временной разрыв между этими системами возможен диалог, возможно сопоставление двух различных самостоятельных форм мышления и созерцания. Фундаментальная онтология М. Хайдеггера, являющаяся одним из ведущих направлений философии XX века, оказавшим и оказывающим действенное влияние на развитие мировой философской мысли, может быть применима и при анализе не-европейского философского материала, одновременно философские построения М. Хайдеггера можно осмыслить, опираясь на философский опыт буддизма. Через сопоставление двух философских систем, коренящихся в различных культурно-мировоззренческих основаниях, через сопоставление отдельных идей, понятий, концептов и концепций этих систем возможен путь к синтезу понимания.

Несмотря на разность языковых форм, существующих в буддизме и тех, что использует М. Хайдеггер для создания своей философской системы, возможно утверждение о близости буддийского и хайдеггеровского понимания человека.

И та и другая философская система утверждает особый способ существования человека, выделенность человека из всех других видов сущего.

И та и другая философия, и философия М. Хайдеггера, и буддизм мыслят человека как уникальное событие, как существо, отданное без остатка бытию, событием бытия являющееся. В отличие от брахманических школ, усматривающих за иллюзорным миром некую сокрытую реальность, буддизм в различных своих исторических формах настаивает на том, что мир сугубо феноменален, не имеет никакой сокровенной основы и должен быть объяснён из себя самого, из сущности человека, представляющего с миром неразрывное единство.

Дальневосточный буддизм махаяны в лице многочисленных своих мастеров, в том числе и мастеров школы «чань» полагает, что атрибутом существования человека и одновременно путем (способом), которым человек обретает свою собственную сущность, является свобода. М. Хайдеггер также говорит о свободе как основе личностного бытия.

Достоверность, согласно М. Хайдеггеру, в силу которой человек сам удостоверяется в себе как сущем, опирающимся таким путем на самого себя, есть истина. В буддийский дискурсе традиции «чань» свобода понимается как обретение человеком истины, как осознание нераздельности мира и сознания.

Для М. Хайдеггера истина, *Αλήθεια* есть открытость. Но М. Хайдеггер указывает на то, что истина как «не-сокрытость» порождает в нас мысли о чем-то сокрытом. «Не-сокрытость означает, что сокрытость удаляется, преодолевается, изгоняется, причем это удаление, упразднение, преодоление и изгнание существенно отличаются друг от друга».¹ Но где находится истина с точки зрения текстов, являющихся авторитетными для традиции «чань»? Истина есть лоно, хорион мироздания, она является неотъемлемой частью мира и в тоже время не присутствует на его поверхности. Для обретения истины человек должен отправиться в путешествие к собственной сущности, должен стереть слой за слоем пыль со своего собственного ума и только в этом случае истина будет достигнута, а свобода будет осуществлена.

Несмотря на общность понимания человека и его сущностных оснований М. Хайдеггером и мастерами традиции «чань», все же эти системы представляют разные бытийные формы.

В частности М. Хайдеггер не мыслит свободу и освобождение как разнящиеся феномены. В то время как в дискурсивном пространстве традиции «чань» описываются разные формы (этапы) освобождения и лишь абсолютное освобождение именуется свободой.

Кроме того необходимо подчеркнуть, что хотя освобождение, свобода являются целью буддийской традиции «чань», в дискурсивном поле «чань»

¹ Хайдеггер М. Парменид. СПб: Владимир Даль, 2009. С. 38.

эти феномены существуют только на уровне концев, но не концепций. В то время как М. Хайдеггер создает развернутую концепцию феномена «свобода».

Также в философской системе М. Хайдеггера, что он и осуществляет на своем собственном опыте, существует единственный способ обретения свободы, и способ этот есть размышление. В то время как буддизм традиции «чань» расширяет возможности человека, ищущего истину – свободу, психопрактиками.

Список литературы

Источники

1. Ланкаватара-сутра / М. :Ганга, 2013. – 66 с.
2. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме / М. Хайдеггер. – М.: Прогресс, 1988. – 552 с.
3. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер. – М.: Академический проект, 2011. – 460 с.
4. Хайдеггер М. О сущности истины // Философские науки. 1989. №4. С. 96 – 104.
5. Хайдеггер М. Парменид / М. Хайдеггер. – СПб: Владимир Даль, 2009. – 76 с.
6. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге: Избранные статьи позднего периода творчества / М. Хайдеггер. – М.: Высшая школа, 1991. С. 8–27. 98 с.
7. Хайдеггер М. / Пер. А. Г. Чернякова. Основные проблемы феноменологии // М. Хайдеггер. – СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. С. 25 – 27.
8. Хайдеггер М. Что такое метафизика? / М. Хайдеггер. – М.: Академпроект, 2007. – С. 8–27.
9. 求那跋陀罗. 楞伽经 / 求那跋陀罗–上海: 古籍出版社, 2017. – 2-125 页.
10. 慧能. 六坛祖经 / 慧能–江苏: 广陵书社有限公司, 2003. – 8-45 页.
11. 赖永海. 圆觉经 / 赖永海–北京: 中华书局, 2010. – 3- 36 页.
12. 老子. 道德经 /老子. –北京: 北京联合出版公司, 2015. – 301 页.
13. 陆永品. 庄子通解/ 陆永品. –北京: 中央编译出版社, 2015. – 210 页.

Исследования

14. Аскольдов С.А. Концепт и слово // Русская словесность: Антология / под ред. В.П. Нерознака. – М.: Academia, 1997. – С. 267-279.
15. Барт Р. S/Z / Р. Барт. – М.: Ad Marginem, 1994. – 304 с.

16. Болдырев Н. Н. Концепт и значение слова // Методологические проблемы когнитивной лингвистики: научное издание / Н. Н. Болдырев. - Воронеж, 2001. – С. 25-36.
17. Васильев Л. С. История Религий Востока / Л. С. Васильев. – М.: Высшая школа, 1983. – 368 с.
18. Воркачев С. Г. Лингвокультурология, языковая личность, концепт. Становление антропоцентрической парадигмы в языкознании / С. Г. Воркачев // Филологические науки. – 2001. – № 1. – С. 64–72.
19. Главева Д. Г. / Чань-цзун // Духовная культура Китая: Энциклопедия / Д. Г. Главева. Чань-цзун – М.: Восточная литература, 2007. – Т. 2: Мифология.
20. Гуссерль Э. Картезианские размышления / Э. Гуссерль. – СПб.: Наука. Ювента, 1998. – 315 с.
21. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия / Ж. Делез., Ф. Гваттари. – СПб: Аллетей, 1998. – 286 с.
22. Делез Ж. Логика смысла / Ж. Делез. – М.: Академия, 1995. – 298 с.
23. Деррида Ж. О грамматологии / Ж. Деррида. М.: Ad marginem, 2000. – 511 с.
24. Дюмулен Г. История дзэн-буддизма / Г. Дюмулен. – СПб.: Орис, 1994. – 336 с.
25. Карасик, В.И. Языковая личность: аспекты лингвистики и лингводидактики / В.И. Карасик. – Волгоград: Перемена, 1999. – 196 с.
26. Карасик В. И. О типах дискурса // Языковая личность: институциональный и персональный дискурс / В. И. Карасик. – сб. науч. тр. Волгоград: Перемена, 2000. – С. 5-15.
27. Карасик В. И. О типах дискурса // Языковая личность: институциональный и персональный дискурс / В.И. Карасик. – сб. науч. тр. Волгоград: Перемена, 2000. – С. 5-15.
28. Клири, Т. / Масунага, Т. Введение // Рациональный Дзэн: ум Догэна-дзэндзи. Первая книга Сото Дзэн / Т. Клири, Т. Масунага. – М.: Либрис, 1999. – 368 с.

29. Кубрякова Е. С. Язык и знание: на пути получения знаний о языке: части речи с когнитивной точки зрения. Роль языка в познании мира. / Е. С. Кубрякова. – М.: Языки славянской культуры, 2004. – 560 с.
30. Левицкий С. А. Трагедия свободы / С. А. Левицкий. – М.: Астрель, 2008. 994 с.
31. Маслова, В. А. Когнитивная лингвистика: учеб. пособие / В. А. Маслова. – 3-е изд. – Мн. ТетраСистемс, 2008. – 272 с.
32. Маслов А. А. Классические тексты Дзэн / А. А. Маслов. – М.:Феникс, 2004. – 421 с.
33. Маслов А. А. Этапы становления Чань / А. А. Маслов. – Ростов-на-Дону: Феникс, 2004. – 480 с.
34. Попова З. Д., Стернин И. А. Язык и национальная картина мира / З. Д. Попова., И.А. Стернин. – Воронеж: Истоки, 2007. – 61 с.
36. Попова, З.Д., Стернин, И.А. Когнитивная лингвистика / З. Д. Попова., Е. А. Стернин. – М.: АСТ: Восток-Запад, 2010. – 314 с.
37. Пушкин В. Г. Видение мира: Прозрение Хайдеггера / В. Г. Пушкин. – СПб.: Геликон Плюс. 2010. – 360 с.
38. Ревзина О. Г. Дискурс и дискурсивные формации // Критика и семиотика. - Вып. 8. – Новосибирск, 2005. – С. 5 – 8.
39. Сартр Ж. П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии / Ж. П. Сартр. – М.: Астрель, 2012. – 925 с.
40. Сафрански Р. Хайдеггер / Р. Сафрански. – М.: Молодая гвардия, 2005. 614 с.
41. Солонин К. Ю. «Отсутствие мыслей» и чань-буддийское учение об уме // Метафизические исследования, 1998, № 7, С. 67-82.
42. Степанов Ю. С. Константы: Словарь русской культуры / Ю. С. Степанов. – 3-е изд. – М.: Академ. проект, 2004. – 992 с.
43. Стернин И. А. Когнитивная интерпретация в лингвокогнитивных исследованиях / З.Д. Попова, И.А. Стернин, В.И. Карасик., А.А. Кретов, О.О. Борискина, Е.А. Пименов, М.В. Пименова. Введение в когнитивную

- лингвистику // Концептуальные исследования. Вып. 4 – Кемерово: Графика, 2004. – С. 45–52.
44. Слышкин Г. Г. Лингвокультурные концепты и метаконцепты: моногр. / Г. Г. Слышкин. – Волгоград: Перемена, 2004. – 234 с.
45. Тензин Г. Мир тибетского буддизма. Обзор его философии и практики. / Г. Тензин . – М.: Нартанг, 2002. – 69 с.
46. Фуко М. Археология знания / М. Фуко. – Киев: Ника-Центр, 1996. – 86 с.
47. Холл-Парти Б. Грамматика Монтегю. Мысленные представления и реальность / Семиотика. Коммуникация. Стилль/Отв. ред. Лузина Л. Г. – М.: ИНИОН, 1983. – 204 с.
48. Хюбнер Б. Мартин Хайдеггер – одержимый бытием / Перевод с нем. Е. В. Алымовой. – СПб.: Академия исследования культуры, 2011. – 172 с.
49. Barrett W. C. Introduction to D.I Suzuki's Zen Buddhism: Selected Writting of D.I. Suzuki / W. C. Barrett. – New York: Bantam Doubleday Dell Publishing Group, 1956. – 11 p.
50. Buder H. trans. by Marcus Brainard. Seditious: Heidegger and the Limit of Modernity / H. Buder. – Albany: State University of New York Press, 1997. 118 p.
51. Dogen Zenji Dogen's extensive record / Dogen Zenji – MA: Wisdom Publications, 2010. – pp. 99 – 108.
52. Dorrell C., Berguno George. A Comparative Analysis of Zen Buddhism and Heidegger // Existential Analysis: Journal of the Society for Existential Analysis . Jan 2004, Vol. 15 Issue 1, pp. 162-171.
53. Dallmayr F. R. Ontology of freedom: Heidegger and political philosophy // Political Theory, vol.12. No.2, May 1984. pp. 204-234.
54. Hagen S. Buddhism is not what you think: Finding freedom beyond beliefs / S. Hagen. – California: Harper One, 2009. – pp. 143-150.
55. Heidegger M. Basic writings: From Being and time (1927) to The task of thinking (1964) (His Works) / M. Heidegger. – Hew York: Harper & Row, 1977. – pp. 343-364.

56. Heidegger M. *Being and Time: A Translation of Sein und Zeit* / M. Heidegger. – New York: State University of New York Press, 1996. 127 p.
57. Heidegger M. *Pathmarks* / M. Heidegger. – Cambridge: Cambridge University Press, 1998. – 58 p.
58. Haar M. The question of human freedom in the later Heidegger // *The Southern Journal of Philosophy*, Vol 28, 1990. pp. 1-16.
59. Knechtges D. R. *Wen Xuan or Selections of Refined Literature, Volume I* / D. R. Knechtges. – New Jersey: Princeton University Press, 2014 – pp. 74 – 84.
60. Macann C. *Martin Heidegger: Critical Assessment* / C. Macann. – London: Routledge, 1992. – 399 p.
61. Merton T.J. *The Way of Chuang Tzu* / T. J. Merton. – Manassas: New Directions; Second edition, 2010. – 85 p.
62. Nelsoy ERIC S. Language and Emptiness in Chan Buddhism and the Early Heidegger // *Journal of Chinese Philosophy* Volume37, Issue3, September 2010. pp. 472-492.
63. Nichols C. M. Primordial Freedom: The Authentic Truth of Dasein in Heidegger's 'Being and Time' // *Visiting Fellows Conferences*, Vol. 9: Vienna 2000. pp. 6-14.
64. Petzet H. W. *Encounters and Dialogues with Martin Heidegger* / H. W. Petzet. – Chicago: University of Chicago Press, 1993. – 163 p.
65. Petzet H. W. *Encounters and Dialogues with Martin Heidegger* / H. W. Petzet. – University of Chicago Press, 1993. – 180 p.
66. Suzuki D. T. *Zen and Japanese Culture* / D. T. Suzuki. New York: Princeton University Press, 2010. – 3 p.
67. Suzuki D. T. *The Essentials of Zen Buddhism (1st ed.)*. / D. T. Suzuki. New York: Dutton, 1962. – 332 p.
68. Ray G., Ray P. The common concerns of Buddhism, existentialism and psychotherapy // *Psychotherapy in Australia*, Vol. 12, No. 4, 2006. pp. 48-54.
69. Storey D. *Zen in Heidegger's Way* // *Journal of East-West Thought*, 2:4, 2012. pp. 113–137.

70. Ruin H. The destiny of freedom: in Heidegger // Continental philosophy review, Volume 41, Issue 3 September 2008. pp. 277-299.
71. Watson B. D. The Complete Works of Zhuangzi / B. D. Watson. – New York: Columbia University Press, 2013. – 156 p.
72. Wolin R. In The Heidegger Controversy: A critical reader / R. Wolin. – Massachusetts: MIT Press, 1993. 163 p.
73. Wallis Roy. The Road to Total Freedom: A Sociological Analysis of Scientology // Religious Studies 14 Vol.3, 1978. pp. 403-405.
74. 景盛轩. «大般涅槃经»异文研究 / 景盛轩. – 四川: 巴蜀书社, 2009. – 62 页.
75. 冯友兰. 中国哲学史新编(上卷) / 冯友兰– 北京: 人民出版社, 2003. – 45 页.
76. 陈鼓应. 老庄新论 / 陈鼓应–上海: 上海古籍出版社, 1992. – 115 页.
77. 詹莹莹. 海德格尔对康德自由理念的存在论解释 // 《哲学研究》 – 2013 年第 4 期 – 81-85 页.
78. 那薇. 海德格尔与庄子的同一在于体验 // 河南师范大学学报 – 2004 年第 3 期 – 38-45 页.
79. 李旭. 从人格的自主到此在绽出生存的自由 // 浙江学社 – 2009 年第 2 期 – 47-54 页.
80. 李孟国. 海德格尔对自由问题的四种论述 // 江苏社会科学 – 2008 年第 5 期 – 30-34 页.
81. 李志强. 存在论哲学的两个向度: 马克思与海德格尔自由观比较研究 // 哲学研究 – 2012 年第 6 期 – 13-18 页.
82. 张柯. 超越与自由 – 论前期海德格尔思想中的“根据律”问题 // 《西南民族大学学报》(人文社会科学版) 2011 年第 9 期 – 87-91 页.
83. 王谨业, 张小琴. 通向自由之境 – 庄子和海德格尔的自由观比较 // 江苏教育学院学报 – 2010 年第 7 期 – 95-107 页.
84. 王为理. 思与禅的一种设释与对话: 海德格尔和禅宗对人的追问之比较研究 // 社会科学战线 2000 年第 5 期 – 49-55 页.

85. 王文进. 思与悟 ——海德格尔与禅宗思维模式的互读 //湖南工业大学学报 - 2008 第 6 期 - 20-24 页.
86. 王永江. 庄子与海德格尔的生死观的对比研究 // 辽宁医学院学报 (社会科学版) - 2010 年第 1 期 - 38-41 页.
87. 段道余, 何宁. 从沉沦在世到自由存在 — 《大海啊, 大海》与海德格尔的真理观 // 外语教学 - 2017 年第 11 期 - 109-112 页.
88. 孙小玲. 从理性到意志 —海德格尔对康德自由概念的存在论阐释 //复旦学报(社会科学版) - 2015 年第 1 期 - 16-25 页.
89. 孙冠臣, 康德通向自由的两条道路 —海德格尔 1930 年弗莱堡讲座分析 // 中国社会科学院研究生院学报 - 2007 年第 3 期 - 65-71 页.
90. 陈海静. 对欧洲近代主体论哲学自由观 流变线索的一种梳理 —从笛卡尔到海德格尔 // 南京社会科学 - 2013 年第 3 期 - 40-46 页.

**Отзыв научного руководителя
на выпускную квалификационную работу (магистерскую диссертацию)
Лу Синь
на тему «Концепт «свобода» в дискурсе «чань» и экзистенциальном
подходе**

Актуальность исследования. Диссертация Лу Синь представляет собой самостоятельное и оригинальное исследование, в котором поставлены и решены значимые и актуальные проблемы. Актуальность темы не вызывает сомнений. Актуальность исследования концептов в силу значимости для современного социогуманитарного знания вопросов, связанных с функционированием языка в социокультурном пространстве, очевидна. Актуален и выбор диссертанта в качестве предмета исследования именно концепта «свобода». Концепт «свобода» является одной из важнейших составляющих концептуальной системы освоения мира человеком. В современном мире свобода понимается как основная ценность и привилегия. Актуальность и значимость исследования также связаны с тем, что подобное исследование, связанное со сравнительным анализом двух различных самостоятельных форм мышления и созерцания, как то буддийский дискурс традиции «чань» и экзистенциальный подход, дает возможность осуществить синтез понимания феноменального содержания бытия.

Структура работы представляется оригинальной и логически обоснованной; соответствует заявленной теме и отвечает задачам исследования.

В первой главе рассматриваются ключевые понятия диссертационного исследования: «концепт», «феномен», «дискурс», «смысл», «значение», «денотат», «коннотат», «означаемое», «означающее». Кроме того в рамках первой главы дается характеристика логико-грамматического подхода к изучению феноменов как начальной стадии феноменологической редукции в трактовке Э. Гуссерля. Затем значение и смысл феномена «свобода» формулируются, исходя из ключевых текстов китайского буддизма традиции «чань».

Вторая глава посвящена анализу философской концепции свободы М. Хайдеггера и ее сравнению с концептом свободы в дискурсе «чань».

Работа содержит введение, заключение, список литературы (90 позиций), немалую долю которых занимают исследования на английском и китайском языках.

Умение пользоваться современными методами сбора и обработки информации. Магистрант продемонстрировал достаточно высокий уровень навыков сбора и поиска информации. В работе использованы современные исследования по данной тематике.

Самостоятельность подхода. Исследование выстроено с учетом всех аспектов заявленной темы, а именно: выполнен обзор подходов к определению сущности центральных понятий диссертационного исследования, предпринята попытка формулировки основных методологических проблем, осуществлен подробный анализ текстов. По каждой главе представлены выводы.

Степень обоснованности выводов. Выводы, сделанные в работе, основаны на положениях одного из значимых методов современной философии, а именно феноменологического метода, а также когнитивных наук, в частности когнитивной лингвистики. Лу Синь проявила себя зрелым исследователем во всех указанных выше областях. В результате диссертация стала примером того, как значительные интеллектуальные усилия помогают преодолеть трудности, связанные с междисциплинарностью материала.

Новизна и практическая значимость. Новизна исследования следует из постановки и решения проблем, связанных со сравнительным анализом концепции «свобода» как части фундаментально-онтологической системы М. Хайдеггера и концепта «свобода» в дискурсе буддизма традиции «чань», что открывает новые горизонты изучения онтологических и экзистенциальных оснований буддийской мысли, делает возможным их сближение с онтологическими и экзистенциальными основаниями современной западноевропейской философии. Такой подход интересен и с точки зрения

практических результатов, так как позволяет на новом уровне рассматривать историю и философию буддизма, а также экзистенциальную аналитику бытия человека в учебном процессе.

Достоинства работы. На протяжении всего срока обучения в магистратуре Лу Синь проявила исключительную настойчивость в овладении сложной тематикой, как в области буддийской философии в целом, так и в области основных тем и сюжетов экзистенциальной философии. К исследованию привлечен достаточно обширный материал, что является несомненным достоинством работы. Также достоинством работы является подробный анализ сущности, атрибутов и модусов концептов, составляющих содержание различных дискурсивных практик. К достоинствам работы можно отнести и грамотное применение феноменологической методологии и методов когнитивной лингвистики для анализа основных текстов (сутр) буддийской традиции чань.

Недостатки работы. В диссертационном исследовании имеет место быть неравномерное соотношение глав, а именно, исследованию буддийского дискурса традиции «чань» уделяется больше внимания, нежели концепции феномена «свобода» М. Хайдеггера, выбранной как иллюстрация к пониманию феномена «свобода» в рамках экзистенциальной философии.

Общий уровень работы. Работа выполнена на достаточно высоком уровне, поставленные цели достигнуты, задачи выполнены.

Оценка работы. Работа соответствует всем требованиям, предъявляемым к магистерским диссертациям, и может быть оценена на оценку «отлично».

Научный руководитель

к. филос. н., доцент

департамента философии и религиоведения

ШИГН

Приходько Наталья Юрьевна

02.07.2018.