

УДК 159.955.4

О «РЕФЛЕКСИИ» И РЕФЛЕКСИИ В ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ¹

Парибок А. В.

Аннотация: В статье ставится и обсуждается вопрос о том, существует ли в философии Индии, развившейся независимо от европейской, эквивалент понятия «рефлексия». Автор приходит к выводу, что такового нет. Понятие рефлексии уникально для Запада. Если его нет в индийской мысли, то можно ли найти в ней примеры тому, что европейский или российский философ называет рефлексией и применением рефлексии? Насколько они однородны и как высоко ценятся в индийской традиции? Оказывается, что примеры индийской рефлексивности весьма разнообразны и обнаруживаются в таких областях, как рефлексивность в рассуждениях, рефлексивность психических процессов, рефлексивное замыкание гносеологии на онтологию и, наконец, в том, что осуществленный мыслителем, метафизическим практиком предел рефлексивности - не что иное, как неадекватно формулировавшееся европейцами в качестве «индийского религиозного идеала» освобождение.

Ключевые слова: рефлексия, индийская философия, перевод, понятие, ātman, prajñā, dzogchen, замыкание познания бытием.

Чтобы писать о рефлексии, автору прежде всего прочего необходимо быть рефлексивным. Итак, что такое «рефлексия»? Это некоторое, исторически сравнительно давно появившееся и весьма нетривиальное понятийное средство европейской философии, да и не одной только философии, но и некоторых наук, например, психологии (будучи рефлексивны, мы не проваливаемся наивно и сразу в объект, но отмечаем средство как средство!). Во всех европейских языках выражением его служит одно и то же заимствованное латинское слово, хотя по-немецки встречается синоним для него - *Besinnung*, в поморфемном русском переводе «осмысление». Этот немецкий эквивалент знаменателен. В самом деле: осмысление ничего не добавляет к бытию и содержанию осмысляемого, оно лишь (! но это фундаментально значимо!) меняет способ его данности и нередко сообщает ему знаковую форму или изменяет ее. Зато, не затрагивая существа содержания, оно очень веско сказывается на умственном, сознательном бытии того, кто осуществляет рефлексию. Оба эти аспекта неотъемлемы от рефлексии: она всегда о каком-то содержании (например, о философской мысли или о душевном состоянии) и всегда чья-то. При этом в разных контекстах важным, находящимся в фокусе внимания того, кто обсуждает акт рефлексии (им нередко выступает сам рефлектирующий), может оказаться любой из этих двух аспектов. Наконец, несмотря на отмеченные две важнейшие черты «рефлексии», нет уверенности, что за этим словом у всех дельных авторов

¹ Впервые опубликовано в Трансцендентальном журнале, Том 4-1 (10), 2023.

<https://transcendental.su/issue.2023.2.5.1/>

стоит одно и то же, пусть многогранное. Такая уверенность могла бы опираться, в частности, только на твердые платонические убеждения, т.е. признание, что будто бы есть идея рефлексии, к коей разнообразно причастны смыслы этого слова, обнаруживаемые в множестве текстов. Но я не платоник.

В английском языке, мало склонном к терминологической выдержанности, слово *reflection* нередко значит не более чем «соображение по поводу» [1, статья *Reflection*].

О переводимости или непереуведенности «рефлексии» на язык классической индийской философии

Классическая индийская философия зародилась совершенно независимо от греческой и ее наследницы европейской и полноценно существует только в речевой стихии санскрита; другие применявшиеся языки (пали, тибетский, тамильский) справляются лишь с выражением некоторых регионов ее философских смыслов. Контакты носителей двух этих философских традиций до эпохи модерна не привели ни к какому заметному взаимодействию [2, главы, 1 и 3; 3]. Перенос или транспозиция даже куда более простых по видимости терминов из одной интеллектуальной цивилизации в другую, как бы ни было устроено с точки зрения лингвиста слово, этот термин выражающее, и то представляет огромные сложности. Приведем выразительные примеры неудачных переводов в обе стороны.

(А) Из Индии в Европу. Термин *satya* (пали *saccam*), употребленный Буддой в его первом выступлении перед учениками, буддологи единообразно переводили на европейские языки как «истина», что совсем не годится и приводит к нелепицам в трактовке текста. В европейском понятии «истины» склеены аспекты мысли и выражения этой мысли в словах, тогда как в индийском *satya* соединены два других аспекта: нечто в мире и его словесное выражение [4].

(Б), из Европы в Индию. Издан перевод с русского на хинди словаря европейских философских терминов. Для ученых неологизмов в хинди обычно используются санскритские словообразовательные элементы, как, к примеру, в английском или французском - латинские. Встретив в словнике словаря такие статьи, как *bhūtavāda* и *pratyayavāda*, я не смог понять, к чему в оригинале они восходят. Второй элемент обоих терминов, полусуффикс *-vāda*, обычно соответствует в европейских языках суффиксу *-изм*, а также полноценным словам «концепция», «тезис», «учение». Многозначное слово *bhūta* может переводиться в том числе как «сущее», а также как «демон». В итоге мы бы получили, что *bhūtavāda* - не то «онтология», не то «демонология». Оказалось же, что это «материализм». Верно, что в санскритоязычной философии есть термин *mahābhūta*, поморфемно «великое сущее», и он во множественном числе означает четверку первостихий, очень похожих на те, что известны в западной натурфилософии. Но на Западе первостихии - не материя, а предпоследний шаг к тому, чтобы постулировать материю, как это предложил Аристотель. В Индии же такого шага ни один мыслитель не сделал. Первостихии на Западе «материальны» потому, что признается «материя как таковая». Если этого понятия, коррелятивного с первостихиями-махабхутами, нет, то их некоррек-

тно признать даже «материальными». Кроме того, в весьма разных школах индийской мысли, в том числе и таких, которые для западного взгляда явно не окажутся материалистическими, имеется своя теория этих первостихий, то есть признание их независимо от материалистической позиции, даже если положить, что она имеет место. Наконец, в индийской философии вообще не встречается материализм как таковой. То, что так нередко называют европейские авторы в курсах по философии Индии, представляет собою сенсуализм на манер средний между воззрениями Кондильяка (а с Кондильяком субъективному идеалисту Беркли спорить, по-видимому, было бы не о чем!) и Ламетри.

Второй термин, *pratyayavāda*, оказался «идеализмом». Но *pratyaya* - это «содержание такого-то акта сознания»; изредка можно перевести также как «образ». Этимологическое устройство этого слова указывает на то, что содержание акта сознания (*jñāna*) появляется после и в ответ (*prati*) на контакт органа чувств с объектом. Даже если домыслить, что в концепции, выраженной предложенным термином *pratyayavāda*, отрицается внешний сознанию источник этого акта, то мы получили бы только некий аналог берклианства, то есть субъективного идеализма, а гораздо более важные концепции объективного идеализма, например, платонизм, а также абсолютный идеализм Гегеля или трансцендентальный идеализм Канта, остались бы не учтены. И опять же, обсуждение того, как по существу устроено содержание акта сознания, отлично удаётся без всякого заявления мыслителем о своей приверженности идеализму или материализму.

Таких никуда не годящихся переводов нашлось очень много. То печальное обстоятельство, что они нередко укореняются в современной философской литературе хинди, служит только усугублению герменевтических трудностей и способствует дальнейшему философствованию современных индийцев, если они обращаются к западным темам, на английском языке.

Тем более нет и нечего искать в классических философских концепциях индийцев эквивалента сложному и тонкому понятию «рефлексии». Разумеется, осуществима иная задача: написать на санскрите философский текст, трактующий европейскую «рефлексию», и в нем обоснованно предложить санскритский философский неологизм, ведь этот язык безмерно богат, средства найдутся. По такому пути пошел, например, современный индийский философ Ариндам Чакраварти, написавший на санскрите книгу «Современная западная эпистемология», где он обсуждает концепции Фреге, Рассела, Витгенштейна и др. авторов и вводит немало новых терминов. Но «рефлексии» среди них нет.

Рефлексия в философии и психологии: Европа и Индия

Из смежных с западной философией областей понятие рефлексии особенно употребительно в европейской психологии. После выделения Вундтом психологии как особой научной дисциплины размежевание философии с нею, например, в работах Гуссерля, стало важной задачей, а потому часто может всплывать вопрос: в философском или психологическом контексте применяется понятие рефлексии. В связи с этим необходимо держать в уме, что никакой психологии в ответственном научном смысле индийская интеллектуальная культура не знает. Европейская психология желает быть

«объективной» то ли в общенаучном, то ли в Кантовском смысле, а понятие объективного опирается на усреднение разумов и их носителей, что не совместимо с индийской конструкцией рациональности. Объективная же западная психология сначала в тенденции, а потом с окончательной определенностью изучает именно объект, и этот объект - чьи-то там психические процессы, то есть не мои, психолога, и не твои, адресата или возможного оппонента. Это психология онтологически третьего лица; пример образцово выдержанной такой позиции - бихевиоризм. Даже если фактически случается изучение меня или тебя, методически это оформляется и методологически осмысливается как изучение его (ее), - психики третьего лица. Индийская же интеллектуальная традиция твердо стоит на почве первого и второго онтологических лиц. Либо то, что относится по-европейски «к психике вообще», сообщается тебе и для тебя (а не “о” тебе как о ком-то) для того, чтобы ты это уяснил и стал прилагать к себе, либо мы находим определенные указания и суждения обо мне, - о первом лице. Но у меня (и у тебя) нет никакой психики! Да и спросим себя, чем по-европейски отличны осуществления рефлексии в философии от рефлексии в психологии? Я полагаю, что акт обращения (с отматыванием в прошлое или вневременной фиксацией) к некоторым событиям или психическим движениям, являющимся важными и существенными преимущественно или только для самого индивидуума, будут именоваться **рефлексией в психологическом смысле**. Например, в западной философской классике подобную рефлекссию можно обнаружить у Марка Аврелия. А такой же попятно-возвратный ход, осмысление предпосылок и условий, а также опредмечивание действий, но в области общезначимого мышления или осмысление остановленной прошлой деятельности будут уже именоваться **рефлексией в философском смысле**. То есть, разница - в предметах, с которыми обращаются посредством одного и того же приема. В классической Индии нет текстовых следов рефлексии в первом приложении, так что все значимые для нас пассажи в ее наследии будут рефлексией в философском смысле.

**О примерах затрагивания в индийской философии тем,
которые можно подвести под понятие рефлексии в западной мысли**

1. В философии ньяя в числе четырех типов «содержательных утверждений» (санскр *siddhānta*) введена пара *adhikarana-siddhānta* и *abhyupagama-siddhānta*. (NS I.1.30-31). Этой парой схватываются предусмотренные в философской дискуссии, в отличие от частнонаучной, два возможных направления рассуждений. Первый тип относится к прогрессивному развитию мысли, к продуктивному рассуждению. При принятии такого утверждения некоторые другие будут вытекать из него согласно логическим правилам. Второй же отсылает к исследованию своих предпосылок, то есть является попятным ходом, в котором нового содержания получить не предполагают, зато будут выявлять и фиксировать уже содержащееся в нем. Это не что иное, как рефлексивный ход рассуждения. Отметим, что в методологии западной досимволической логики такого рефлексивного хода не было предусмотрено. Если он все же обнаружится, то разве что в Аристотелевой «Топике» и комментариях на нее, но традиция пренебрегала вдумчивым изучением этого трактата.

2. В трудах классика буддийской преимущественно «эпистемологической» (термин отчасти условен) школы *pramāṇavāda*, *Dharmakīrti* (VII век) среди четырех типов восприятия, то есть непосредственного знания, наряду с восприятием благодаря акту органа чувств и др., введена разновидность *svasaṃvedana*, в переводе примерно «самоощущение». Дхармакирти, как я понимаю, впервые задался вопросом, не интересовавшим предшественников: в обыденности несомненно, что когда я устал, или сердит, или мне чего-то хочется, то эти обстоятельства моей душевной жизни мною непосредственно знаемы. Спрашивается, как знаемы и кем? Его ответ таков: это специфическое самовосприятие. Но для нас проблема в том, к чему относится это «само». Краткий трактат Дхармакирти *Nyūyabindu* вместе с авторитетным комментарием на него кашмирца Дхармоттары (X век) долгие годы изучался Ф.И. Щербатским и был дважды, сперва на русский [5], а потом на английский [6], переведен им. В русском переводе исследователь еще не смог понять крайне необычное воззрение Дхармакирти и ошибочно перевел определение этого вида восприятия так: «Восприятие своей личности есть восприятие всех состояний своего собственного внутреннего чувства» [5, с. 106]. Неправильен этот перевод потому, что, согласно Дхармакирти, реально нет никакой «своей личности», ибо она принадлежит области условно гипостазируемого, а восприятие, напротив, относится к сфере реально сущего. Но в английском переводе трактовка этого положения уже правильная: «Every consciousness and every mental phenomenon are self-conscious». И далее там же из комментария Дхармоттары: «(Self-consciousness) is not itself a (special) mental phenomenon differing from all others... There is no mental phenomenon whatsoever it may be which could be unconscious of its own existence.» [6, с. 29]. Итак, по Дхармакирти не личность, а происходящие аспекты умственных событий сознают сами себя. Т.е. к примеру, непреходящий аспект события страха, или инсайта, или припоминания - это знание ими самих себя как соответственно страха, инсайта или припоминания. Здесь мы имеем, говоря по-европейски, концепцию рефлексии как неотъемлемой стороны способа быть некоторых явлений и замыкание в этой концепции гносеологии на онтологию.

3. В любой философской традиции, кроме вырожденных вариантов ее в позитивизме, признается специфичное наличие в философской умственной деятельности как продуктивного, так и рефлексивного употребления ума. Но на европейском Западе, пожалуй, приоритет отдавался продуктивному аспекту, который должен производить предъявимый результат: разумный текст, в коем выражена авторская философская мысль. В Индии же не так, и приоритет отдан рефлексивности. Вывод об этом приоритете делался неоднократно, и он как раз является образцом продуктивного мышления, хотя сам приоритет утвердился много раньше его разумных обоснований. Проиллюстрируем эту черту. В весьма старинной школе санкхья введено различие ума (*buddhi*), совершающего операции и приходящего к новым содержаниям (собственно, ум - не что иное, как действующее орудие обработки содержаний) и чистого, бессодержательного индивидуального духа (*puruṣa*). Ум получает знания, а дух отражает их в себе, имеет место присвоение (*upalabdhi*). Никакого добавления или изменения содержания при этом не случается. Дух иерархически выше ума, а онтологически полностью отличен от него.

Задача практика философии санкхьи - различить ум и дух, вытеснить ум в объектную область (то есть растождествиться) и укрепиться в таком отношении. Но ведь это не что иное, как требование различить продуктивное и рефлексивное и призыв окончательно предпочесть рефлексивное. То же самое, но в иных терминах можно засвидетельствовать и в метафизических наставлениях древнейших упанишад (8-6 вв до. н.э.). Предлагается познать себя (*ātman*); неоднократно в этих текстах утверждается, что такому-то ученику это удалось. Но никаких содержательных сообщений о достигнутом результате, о том, что собственно познано и каким оно оказалось, нет и быть не может. Ибо этот Сам (*ātman*), познающий себя, не гипостазуется текстами ни как нечто сущее (ибо по смыслу сам - не объект, а сущим бывает только то, что может быть объектом), ни даже как своего рода сверхсущее вроде неоплатонического Единого. *Ātman* сам себя познает; познание себя собой - это *ātman*. И это все, что по существу можно сказать. Остальное многое, что имеет смысл сказать, относится уже не к существу, а к методике. Тут нет никакого следа содержания, ибо всякое содержание принципиально опредмечиваемо. Но не *ātman*. Будь иначе, сообразительному человеку было бы достаточно вдуматься в тексты упанишад, произвести требуемые продуктивные ходы мысли, - и такой человек познал бы атмана. Но от него учителя ожидали, что он не придумывать и продумывать что-то станет, но станет тренировать рефлексивность всего, что с ним происходит. Подобное же наблюдается и в традиции, которой я следую сам, это т.н. «великая полнота» (махасандхи, тиб. дзогчен) в методическом варианте *cittavarga* («раздел о сознании»). Одно из вводных метафизических упражнений ученику таково: искать и попробовать отыскать, откуда берутся мысли. Ретивый ученик бодро приступает к упражнению, получает какие-то результаты, приходит к учителю ими поделиться, а тот только отрицательно качает головой или смеется. Вероятно, что пройдет немало времени, прежде чем ученик поймет, что соображения, к которым он пришел и решил поделиться, это тоже мысли. И что он не выяснил, откуда вот эти мысли берутся. И т.д. То есть, неограниченное попятное движение выяснения предпосылок не дает решительно ничего, и необходимо сделать рефлексивно-метафизический шаг: от отматывания следов прошлых когитаций перескочить в режим сознания, в котором абсолютная рефлексивность (замечающая все и не добавляющая ничего) станет, на первых порах в виде недолгих интервалов удержания, аспектом его бытия. Можно было бы называть это достижением рефлексии как абсолюта, но и это ошибочно, хотя это и последняя ошибка. Такой режим рефлексии снимает сущее и не-сущее, абсолютное и относительное.

Список литературы

1. The American Heritage Dictionary of the English Language. Fifth Edition. Editors of the American Heritage Dictionaries, 2015.
2. Halbfass W. India and Europe. An Essay in Understanding. NY., 1988.
3. Парибок А.В. Смысл слова и денотат слова. О расхождении греческой и индийской философий в разных направлениях // Индоевропейское языкознание и

- классическая филология. XXVI (II). СПб., 2022. С. 911-924.
4. Paribok A.V. Study on Conceptual Precision and the Limited Applicability of «Truth», «Theory» and «Practice» to Indian Philosophical Traditions. Available at: <https://www.atlantis-press.com/proceedings/iccsh-19/125911790>.
 5. Ф. И. Щербатской. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Часть I «Учебник логики» Дхармакирти с толкованием Дхармоттары. СПб.: Аста-пресс, 1995 (переиздание. Первое издание : СПб, 1903).
 6. Th. Stcherbatsky. Buddhist Logic. Vol 2. Delhi, Motilal Banarsidass, 1993 (переиздание. Первое издание: Leningrad, 1935).

Сведения об авторе

Парибок Андрей Всеолодович – кандидат филологических наук, Центр исследования философии и культуры Индии «Пурушоттама», РУДН имени П. Лумумбы.

A. V. Paribok

ON “REFLEXION” AND REFLEXION IN CLASSICAL INDIAN PHILOSOPHY

Abstract: *The article discusses, firstly, whether there is an equivalent of the concept of «reflexion» in the philosophy of India as developed independently of the European one. The author comes to the conclusion that there is none. The concept of reflexion is unique to the West. If it does not exist in Indian thought, is it possible to find Indian examples of what a European or Russian philosopher would call reflexion, the application of reflexion? How homogeneous are they and how highly valued are they in the Indian tradition? It turns out that examples of Indian reflexivity are very diverse and are found in such areas as reflexivity in reasoning, reflexivity of mental processes, reflexive closure of epistemology to ontology, and, finally, in the fact that the limit of reflexivity, which can be realized by a thinker as a metaphysical practitioner, is nothing but the inadequately formulated liberation by Europeans as an «Indian religious ideal».*

Keywords: *reflection, Indian Philosophy, translation, conceptual translation, concept, ātman, puruṣa, dzogchen*

References

1. The American Heritage Dictionary of the English Language. Fifth Edition. Editors of the American Heritage Dictionaries, 2015.
2. Halbfass W. India and Europe. An Essay in Understanding. NY., 1988.
3. Paribok A.V. Smysl slova i denotat slova. O rashozhdenii grecheskoj i indijskoj filosofij v raznyh napravlenijah. [The ideal sense of a word and the real meaning of it: the divergence point of the Ancient Greek and Indian Philosophies] // Indoevropskoe jazykoznanie i klassicheskaja filologija. XXVI (II). Saint-Petersburg, 2022. Pp.911-

- 924.
4. Paribok A.V. Study on Conceptual Precision and the Limited Applicability of «Truth», «Theory» and «Practice» to Indian Philosophical Traditions. Available at: <https://www.atlantis-pess.com/proceedings/icessh-19/125911790>.
 5. F.I. Shherbatskoj. Teorija poznanija i logika po ucheniju pozdnejshih buddistov. Chast' I «Uchebnik logiki» Dharmakirti s tolkovaniem Dharmottary [Theory of knowledge and logic according to the teachings of later Buddhists. Part 1: Dharmakirti's "Textbook of Logic" with Dharmottara interpretation]. Saint-Petersburg; Asta-pess Publ., 1995.
 6. Th. Stcherbatsky. Buddhist Logic. Vol 2. Delhi, Motilal Banarsidass, 1993.

Paribok Andrey Vseolodovich – CSc in Philology, «Purushottama» research Center, RUDN University.