

Психика и сознание в индийской философии¹

Аннотация.

Чем подход индийских философов к исследованию сознания отличается от западного? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо выяснить, что в индийской философской традиции понималось под сознанием, и что ему противопоставлялось как не-сознание, иными словами, как ставилась и решалась психо-физическая проблема.

В этой статье исследуются способы разграничения психики и сознания в некоторых философских школах индийской мысли. Сначала формулируются общие принципы взаимоотношения сознания и психики, составляющие своеобразие индийской традиции в целом в сравнении с западной. Затем последовательно разбираются основные теории психики и теории сознания и соответствующий терминологический инструментарий индийской философии.

Ключевые слова: психо-физическая проблема, индийская философия, буддизм, западная философия, сознание, психика, перспектива от первого лица, перспектива от третьего лица, знание, осознание, самоосознание.

ABSTRACT

What is the difference between Indian and Western approaches to the study of consciousness? To answer this question it is necessary to make clear what is *consciousness* from the Indian point of view and what is opposed to it as *non-consciousness*? In other words, how the Indian philosophical tradition has solved the mind-body problem?

The article focuses on the demarcation between psyche and consciousness in certain schools of Indian thought. The author formulates first some general principles of the relation between consciousness and psyche peculiar to the Indian tradition in comparison with the Western one. Then much stress is laid upon the main theories of psyche and consciousness with special attention to the technical concepts of Indian philosophy.

Keywords: mind-body problem, Indian philosophy, Buddhism, Western philosophy, consciousness, psyche, first person perspective, third person perspective, knowledge, awareness, self-awareness.

* * *

В западной философской традиции понимание и исследование сознания вписывается, как правило, в рамки психо-физической проблемы. Речь идет, прежде всего, об онтологическом, эссенциальном разграничении между физическим/физиологическим/биологическим, с одной стороны, и психическим: душа, разум, психика, сознание, с другой. Хотя классический дуализм души и тела, ума/сознания и тела, связан с именем Декарта, разделение души и тела как разных сущностей началось уже с Платона и в какой-то степени продолжается до сих пор. Даже если современные западные мыслители не разделяют постулатов картезианского дуализма, они в большинстве своем все равно продолжают мыслить в его категориях, т.е. продолжают рассматривать проблемы сознания только в терминах сознания вне оптики

категорий телесности, и тело вне оптики категорий сознания. Об этом свидетельствует само существование психо-физической проблемы в современной философии, и именно с этим связан фундаментальный вопрос сегодняшнего дня, который называют «тяжелой проблемой» (hard problem): как мозг может породить сознание?

Разумеется, в этой истории есть множество нюансов, параллельных тенденций, ответвлений, например триадическое деление, восходящее к ряду платоновских диалогов (так в «Федре» излагается доктрина трех частей души: разумной, страстной и вожделеющей, в «Республике» учение о трех элементах души), к Аристотелю (тело-душа-Ум), к триаде неоплатоников, однако это, на мой взгляд, не отменяет тезиса о структурообразующей роли психо-физической проблемы для европейского философского дискурса.

Индийская же мысль - при всем ее философском и религиозном многообразии - проявляет общую тенденцию к рассмотрению этих сторон человеческого бытия как континуума, постепенного перехода, в котором граница проводится не между физическим и психическим, а между обычным опытом и опытом так называемых измененных состояний сознания, доступных благодаря практике йоги и медитации. То есть предметом философствования являются картины мира, открываемые и переживаемые в этих двух видах опыта. Это разница по предмету и по методам его идентификации. Если западный философ тяготеет к идеалу объективного знания, из которого устранено личностное, «субъективное» измерение, то индийский философ, даже рассуждая о самых абстрактных материях, неизменно имеет в виду необходимость личностной опытной верификации этого знания в сотериологической перспективе, т.е. для собственного духовного роста¹. По этой причине любое знание приурочено к уровню развития личности – адресата текста, и ее способности это знание ассимилировать. В современной литературе это часто обозначают как отличие перспективы «от третьего лица» от перспективы «от первого лица».

По времени своего существования, объему и разнообразию доктрин, учений и концепций индийская философская традиция ни в чем не уступает западной, поэтому в рамках одной статьи можно представить лишь самые общие тенденции, самые репрезентативные теории, не углубляясь в частности². В индийской традиции психо-

¹ По словам французского буддолога Ги Бюго. «Именно в опоре на индивидуальный медитативный опыт заключено основное отличие индийских форм идеализма от европейских, где идеалистическая теория не является объектом верификации со стороны индивидуального человеческого сознания» [14, С. 50-56].

² Поскольку российские философы, как правило, мало знакомы с традициями философствования вне западного мира, в любом высказывании об индийской философии

физическое, а, точнее, психо-соматическое структурировано по-разному в разных школах и направлениях. Как правило, это многоуровневая и многофакторная система. Количество уровней варьирует от трех до 36 (в кашмирском шиваизме), однако самыми распространенными являются четверичные и пятеричные схематизации.

В четверичные схемы входят следующие сферы, выделяемые в человеке:

- 1) «соматическая» (тело, его органы и его функции - *рупа*);
- 2) «биологическая» - жизненный, моторный принцип (*прана, дживита*),
- 3) «психическая» - *индрии* как способности чувственного восприятия и соответствующие им органы (зрение - глаз, слух – ухо и т.п.), *манас*, орган, координирующий индрии, *буддхи* – интеллект или волевое начало, *аханкара* – «делатель я», отвечающий за индивидуализацию, апроприацию опыта как «моего», - все это вместе образует «внутренний орган» – *антахкарана*; с этим уровнем соотносят индивидуальную душу (джива, атман)
- 4) высший надындивидуальный принцип (*Атман, Пуруша, Брахман*).

Границы между (1)-(3) достаточно прозрачны, например, *индрии*, как считается, имеют материальную природу, соответствующую воспринимаемым объектам («подобное воспринимает подобное»), как и жизненный принцип, часто отождествляемый с дыханием (*прана*). Вместе они образуют психо-телесную оболочку индивидуальной души (*джива*). 4-ый уровень, с которым обычно ассоциируется сознание в его подлинной чистой форме, понимается либо как трансцендентный, либо как имманентный первым трем.

Распространены и пятиричные схемы. В брахманизме – учение о пяти оболочках (*кошах*) Атмана. Например, список пяти оболочек (*коша*) Атмана из «Тайттирия упанишады»: оболочка, состоящая из пищи (*аннамая*), оболочка, состоящая из дыхания (*пранамая*), оболочка, состоящая из манаса (*маномая*), оболочка, состоящая из распознающего сознания (*виджнянамая*), и оболочка, состоящая из блаженства (*анандамая*). В буддизме это система пяти *скандх* – групп психо-соматических явлений, начиная с *рупы* – телесного, и кончая *виджняной* – 6-тью формами распознавания (подробности далее).

Отсутствие четко артикулированной бинарной оппозиции душа-тела, психическое-физическое, компенсируется другой бинарной оппозиций, структурирующей индийскую мысль как философскую, так и религиозную. Это оппозиция феноменального

индологу приходится заниматься «ликбезом» - разьяснять каждый термин, давать общую информацию о контексте индийской философской традиции. Чтобы сэкономить на «ликбезе» в данной статье, я призываю читателей за всеми незнакомыми словами и терминами обращаться к нашим изданиям : [1] и [12].

существования в виде бесконечных перерождений (*сансара*), определяемых законом *кармы* (воздаяния «по делам»), и высшего, абсолютного бытия за пределами *кармы-сансары* (*мокша, нирвана*). В европейской философской терминологии ближе всего к этой оппозиции – оппозиция «явления» и «сущности». Применяя к ней упомянутый принцип «от первого лица», мы получим более адекватную формулировку: «явлению» соответствует обычный человеческий опыт, «сущности» – переживание себя как трансцендентного начала (*Атман, Брахман, Пуруша*) за пределами категорий феноменального опыта. Поэтому мы можем назвать это оппозицией «феноменального» (эмпирического) и «трансцендентного» опыта и соответствующих этим типам опыта – картин мира, одна из которых считается реальной лишь относительно и даже иллюзорной (*майя*), а другая – абсолютной, подлинно реальной (*сам*).

Подчеркнем: любая оценка опыта в качестве феноменального или абсолютного, иллюзорного или подлинного, всегда зависит от того, с какой позиции она делается. Если мы находимся на уровне феноменального опыта, то для нас понимание своего «я» как высшего начала будет представляться запредельным, трансцендентным, если же мы переживаем себя как Высшее начало, то все, что составляло наш прежний опыт, станет иллюзорным, поэтому с точки зрения абсолютной реальности никакой оппозиции не существует, есть только подлинная реальность, а упомянутая оппозиция – плод неведения (*авидья*).

В санскритских терминах эта оппозиция обозначается по-разному: в буддизме – как *сансара* и *нирвана*, в брахманистских системах: как *сансара* и *мокша*, а также как *правритти* (деятельность ради результата) и *ниврритти* (отсутствие деятельности или незаинтересованная деятельность). Однако самой важной, объединяющей все школы индийской философской мысли, является оппозиция *вьявахарика* – *парамартхика*, от *вьявахара* – узус, обычный мирской опыт, и *парама-артха* – буквально «высшая цель», «высшая истина». Обозначив оппозицию, индийские философы прописывают и необходимый сценарий ее снятия или преодоления. В буддизме это концепция мадхьямиков о тождестве *сансары* и *нирваны* и о лежащей в их основе пустоте (*шуньята*), в брахманизме разные формы абсолютного монизма (недвойственности): адвайта-веданта Шанкары и пара-адвайта Абхинавагупты (Кашмирский шиваизм).

Тем не менее, для понимания специфики и своеобразия индийской мысли оппозиция «феноменального» и «подлинного» (мы будем обозначать ее как *вьявахарика* – *парамартхика*) имеет кардинальное значение. Прежде всего, потому, что именно в ее свете следует понимать специфически индийское разделение ролей между тем, что мы условно назвали «психика» и «сознание». Особенность индийской мысли состоит в том,

что ум, мышление, сознание, свойственные обычно человеку, и помещаемые европейской мыслью в область «психического», она располагает в сфере феноменального опыта *вместе с «соматическим» и «биологическим»*. Таким образом, психо-физическое трактуется не как противоположность сознания и тела, а как континуум определенных состояний в рамках одного типа опыта. Оппозицию этому континууму составляет высшее Сознание, понимаемое как метафизическая основа существования – принцип или начало, лежащее вне *сансары* – сферы перерождений и действия закона кармы³. В разных системах индийской мысли высшее начало называется по-разному: *Пуруша* в санкхье, *Атман* в адвайте, *Джива* в джайнизме (иногда эти термины используются как синонимы). В буддизме, который не признает Атмана в качестве неизменного духовного принципа, – это состояние пробуждения (*бодхи, бодхичитта*, и др.) или *читта-матра, нирвана*.

В европейских терминах - это противоположность континуума «тело-душа», с одной стороны, – Духу, с другой. Причем, такие ментальные функции, как мышление, рассуждение, понимание, т.е. все то, что в западной традиции ассоциируется с рациональной деятельностью, будут относиться к этому континууму, то есть не только психика во всем разнообразии ее проявлений, но и разум будет отделен от высшего Сознания. Отметим, что в санскритской терминологии индивидуальная душа и высший принцип – Дух, обозначаются одними и теми же словами, иногда к ним добавляется характеристика «*парама*», «*пара*» («высший»). Мы будем различать их через написание строчными (индивидуальная душа – *джива, атман, пуруша*) или прописными (*Джива, Атман, Пуруша*). Брахманистские мыслители противопоставляют индивидуальную душу (*джива*), наделенную психо-соматическими особенностями каждой отдельной личности и перерождающуюся по закону *кармы*, – внеличному, трансперсональному абсолютному субъекту (*Атман*), неподверженному *сансаре*. Важное для феноменального опыта (*сансара*) воплощенное, отелесненное низшее «я» (*джива, атман*) в перспективе освобождения от кармы и сансары выступает как нечто иллюзорное, автоматически отбрасываемое (оппозиция снимается) в результате реализации, интуиции (*анубхава*) или узнавании себя (*пратьябхиджня, пратибха*) как «высшего Я» (*Атман, Брахман, Пуруша, Шива*). Буддисты отрицают любое неизменное начало.

Однако из всякого правила есть исключения, своеобразно это правило подтверждающие: таким исключением в индийской философской мысли была школа материалистов, гедонистов и скептиков – чарвака, в принципе отвергавшая возможность

³ *Карма и сансара* – это маркеры каузальной сферы опыта, в которой поступки в зависимости от своего внутреннего потенциала определяют настоящую и будущую жизнь совершающих их индивидов.

трансцендентного опыта, и потустороннего плана существования. Чарваков называли «настиками» от выражения «na-asti» – «не существует», имея в виду существование после смерти. Их взгляды оспаривали все остальные религиозно-философские школы, а их тексты сохранились только в цитатах полемизирующих с ними философов, что лишний раз подтверждает их маргинальный статус. Чарваки развивали то, что мы можем сегодня назвать эмерджентной теорией сознания: сознание есть свойство соединения материальных элементов (земли, воды, огня и ветра), возникающих при их взаимодействии, как например напиток мелисса - при брожении определенных ингредиентов.

Психика. Попробуем разобраться, какие именно функции индийские мыслители приписывают психике⁴. В санскритских философских текстах описание индивидуального психического опыта начинается с объектов (объект трактуется в терминах четырех, или пяти «великих элементов» - земли, воды, огня и ветра, а также *акаши*, или эфира как носителя звука), затем определяются инструменты их восприятия (*индрии*), соотносительные с элементами (земле соответствует обоняние, воде – вкус, огню – зрение, ветру – осязание и *акаше* – слух), затем следуют орган, координирующий контакт *индрий* и объектов - *манас*, и различные психические функции (*буддхи*, *аханкара* и др.)⁵.

Из брахманистских философских школ психическая жизнь наиболее подробно структурируется в санкхье и в йоге. Философскую основу этих школ составляет дуализм Пуруши и пракрити (психо-соматическая, психо-физическая энергия), которые конституируют две абсолютно отличные и во всем противоположные друг другу реальности (с онтологической точки зрения это дуализм). Практики состоит из трех субстанций-сил (треугольника сил: уравнивающей, центростремительной и центробежной), называемых *гунами* (*самтв* ассоциируется со светом, легкостью, тонкостью, равновесием, радостью; *раджас* – с действием, активностью, *тамас* - с инерцией, тяжестью, торможением). Исходное равновесие *гун* нарушается, когда *пракрити* приближается к *Пуруше*, это служит спусковым крючком ее эволюции, которая завершается появлением индивидуальной психики и ее окружающего его мира со всем,

⁴ Подробное исследование психологических концепций в разных направлениях индийской мысли содержит 3-х томник [18].

⁵ В «Катха упанишаде» представлена одна из самых ранних попыток выстроить иерархию этих факторов в духе ранней санкхьи: «Предметы выше индрий (способностей восприятия), манас (орган мысли, рассудок) выше индрий, буддхи (интеллект, разум) выше манаса, великий атман (великая душа) выше буддхи, авьякта (непроявленное) выше великого атмана. Пуруша выше непроявленного. Нет ничего выше Пуруши. Это конечная цель. Это высший путь» (I 3. 10-11). Пер. А.Н.Сыркина [11].

что в нем есть. То, каким образом *Пуруша*, не вступая в непосредственный контакт с *пракрити*, «провоцирует» ее разворачивание, сравнивается с поведением железной стружки вблизи магнита: стружка начинает менять свое положение, чтобы ориентироваться на магнит.

Главную роль в раскрытии динамизма психической жизни, по санхье, играет именно концепция трех *гун* (*тригуны*). На начальном этапе эволюция *пракрити* определяется *гуной саттва*, однако, хотя у *буддхи*, в котором отсутствует «эгоизм» (*аханкара*), возникающий позднее, и преобладает эта *гуна*, тем не менее, в нем уже прорисовываются «предрасположенности» (*бхава*) к определенным видам деятельности, коррелирующие с *гунами раджас* (к добродетельной жизни, к познанию, к непривязанности, к господству с помощью сверхспособностей, развитых йогой) и *тамас* (к несправедному поведению, к невежеству, к привязанности, к бессилию). На последующих этапах эволюции при доминировании именно двух последних *гун* соответствующие предрасположенности реализуются. *Буддхи* является таким образом и пассивной (в той степени, в которой он отражает определенный этап эволюции *пракрити*) и активной способностью – ведь волевое начало, которое *буддхи* воплощает («Принятие решения, суждение – определение *буддхи*» - Санхья-карики», карика 23), определяет - через выбор той или иной предрасположенности - будущую участь человека. Благодаря *аханкаре* возникает «эготизм» (*абхимана*) и зависимость психической жизни от того, что обозначается как «я». *Аханкара* порождает две линии последующей эволюции: саттвическую - функция концептуализации (*санкальпа*), вместе с познавательными и моторными способностями (*индрия*), а также тамасическую: пять тонких чувственных эссенций звука, осязания, цвета-формы, вкуса, запаха (*танматры*), из которых развиваются грубые элементы: пространство (*акаша*), ветер, огонь, вода, земля (*махабхуты*). «Санхья-карики» карика 22)⁶.

Таким образом, все, что обычно воспринимается как субъективная психическая жизнь с ее желаниями, радостями и страданиями, по санхье, является лишь моментами объективного процесса (филогенеза), определяемого игрой *гун пракрити*. В этом процессе нет никакого реально претерпевающего субъекта, *аханкара* - это тоже продукт процесса «объективации» и «дифференциации» *пракрити*. Однако сама *пракрити*, хотя и реально существует, не содержит никакой собственной цели, кроме цели служить Пуруше наглядной моделью, созерцание которой призвано привести его к пониманию своей радикальной инаковости и изоляции от нее (*кайвалья*).

⁶«Санхья карики» - сочинение индийского философа Ишваракришны (IV-V вв.) были переведены на русский язык В.К. Шохиним см. [13].

По версии санкхья-йоги, наша психика пребывает в постоянной активности. Познание внешних объектов и внутренних состояний порождает модификации (*вритти*) «внутреннего органа», центра психической жизни (*антахкарана* в санкхье, *читта* – в йоге). Внутренний опыт человека – волевитивный (интенция), волютивный (воля), познавательный и эмоциональный объясняется действием *манаса*, отвечающего за функции вербализации и концептуальной фиксации, за освоение (апроприацию) этого опыта в терминах «я», «мое» отвечает принцип индивидуации – *аханкара*, за суждения (правильные или неправильные), оценки и притяжения решения как действовать в той или иной ситуации, и в целом – за целесообразную деятельность – *буддхи*. *Буддхи* связан с органами чувств лишь опосредованно, через *манас*, однако он, как и *манас*, подвержен эмоциям и аффектам, поэтому является предметом обуздания и контроля с помощью йоги.

Буддхи, будучи самым «тонким» эволютом *пракрити*, способен светить отраженным светом абсолютного сознания *Пуруши*. Именно поэтому его можно принять за сознание (*четана*), однако это лишь состояние осознания, определяемое своим объектом, то есть в феноменологических терминах, интенциональное сознание, а не чистый субъект (Пуруша).

При сопоставлении дуализма санкхьи с картезианским дуализмом обращает на себя внимание тот факт, что в санкхье все, что Декарт относил к умственной активности, передается в ведомство *пракрити*, тогда как функция духовного начала – *Пуруши* – полностью лишается активности и сводится лишь к роли свидетеля деятельности *пракрити*. Адвайта-веданта, как и санкхья, признает подлинную реальность только Абсолюта, отождествленного с сознанием-свидетелем (*сакшин*), но относит *пракрити* к сфере иллюзии, переходя таким образом на позиции абсолютного монизма. Кашмирский шиваизм, сохраняя монизм, делает свой абсолют динамической сущностью: сознание не только светит, но и отражает собственный свет, поэтому главная его функция – самосознания. В этой школе схема разворачивания *пракрити* становится фрагментом эволюции высшего начала – *Парамашивы*.

Согласно школе вайшешика действие начинается именно с буддхи. Например, человек, желающий выстрелить из лука, думает «А выстрелю-ка я из лука», затем следует усилие (*пратна*), а уже потом разные этапы действия (нужно достать лук из колчана, натянуть тетиву и т.д.)⁷. В индийской психологии не было отдельного термина для воли, она часто включалась в познавательный процесс как его основной стимул и цель (на

⁷ Подробнее о концепциях вайшешики см. [8].

санскрите это передавалось через «желательное наклонение» глагола - дезератив, например желание познать – *джиджняса*).

В буддийской традиции⁸ самая кропотливая и всеобъемлющая работа по структуризации и классификации психического опыта проделана школами абхидхармы (школами, практиковавшим анализ опыта в терминах дхарм – [5], [6]) и основана она на результатах практикуемой в этих школах медитации, известной как *смрити*, или *сати* – созерцания актуального содержания сознания как объективного процесса при полном изъятии субъекта. Абхидхармики выделяют элементарные составляющие психо-физических, психо-соматических явлений (*дхармы*), разрабатывают разные системы их классификаций, например по 6 базам (*аятана*), 18 элементам (*дхату*) и 5 *скандхам* (группам), и описывают сложные каузальные отношения между ними.

Некоторые их классификации, например, классификация по 5 *скандхам*, могут быть сопоставлены с брахманистскими. Группе *рупа* (четыре великих элемента, которые сводятся к их воспринимаемым свойствам – *sensibilia* видимое, слышимое и т.п., и *индрии*, их воспринимающие) соответствуют предметы восприятия (в санхье к ним можно добавить и *танматры*), группе *ведана* - приятные, неприятные и нейтральные ощущения – *буддхи-индрии* (способности восприятия внутренних психических состояний – удовольствия, страдания и т.п.), группе *санджня* (мысленная концептуализация и вербализация) – *манас*, Место *атмана*, непризнаваемого буддистами, занимает *виджняна* (способность распознавания), коррелирующая с брахманистским *буддхи*. В буддистской классификации *скандх* есть еще группа *санскара* (кармические факторы, т.е. то, что наследуется из прошлых рождений и то, что формирует будущее существование), которая не находит прямого соответствия в брахманистской схеме. В нее буддисты ввели намерение (*четана*), настаивая на большей важности намерения в сравнении с физическим действием (в этом состоит своеобразие буддийского учения о карме)⁹.

Принципиальным для теории сознания абхидхармы является бинум *читта-чайтта*, или сознание и ментальные явления. Сознание (*читта*) в отличие от

⁸ Относительно буддизма и его терминологии всю необходимую информацию можно почерпнуть из нашего издания: [12].

⁹ По словам Будды, «Какое человек имеет намерение, что он планирует, к чему у него склонность — это становится основой для виджняны (здесь: эмпирическое сознание. — В.Л.). Когда есть основа, то имеется опора для установления сознания. Когда сознание установлено и начинает расти, происходит возникновение нама-рупы... и всей массы духкхи... Но если человек не имеет намерения, не планирует, не имеет ни к чему склонности, то нет основы для поддержки сознания... нет опоры, нет установления сознания, его роста, нет возникновения нама-рупы и всей массы духкхи» (Самьютта-никая 11.67). Тексты буддийского палийского канона Типитаки см. [19].

ментальных явлений (*чайтта*) отождествляется с *виджняной* – дифференцирующим познанием, или способностью сознания избирательно реагировать на стимулы внешнего и внутреннего характера. *Виджняна* понимается двояко: 1) как познавательная активность в одной из шести модальностей чувственного распознавания: зрительной, слуховой, обонятельной, вкусовой, осязательной (в отношении внешних объектов) и ментальная (*mano-виджняна*) в отношении внутренних состояний; 2) как синоним перерождающего существа¹⁰.

Каждая из шести *виджнян* неизменно детерминирована «своей» чувственной способностью, или органом чувств (*индрия*), и главное – объектом исключительно своей сферы деятельности (*гочара*): зрительная – цветом и формой, слуховая – звуками, обонятельная – запахами, и т.п. Обращает на себя внимание, что в системе «*индрия-объект-виджняна*» нет ни первичного, ни вторичного, нет объекта, не зависящего от познавательной способности. Объект всегда определяется *индрией* своего типа как «видимое», «слышимое» и т.д., поскольку он не возникает в поле познания сам по себе, а только совместно с соответствующей чувственной способностью и распознающим сознанием – *виджняной*, т.е. это интерактивное каузальное событие¹¹. В буддизме йогачары оно стало основанием для формулирования принципа со-данности объекта и его познания (*сахопаламбха-нияма*), из которого делался вывод о нерелевантности внешних объектов для процесса познания. *Виджняна* также тесно связана с другими психическими факторами, такими как *санджня* (вербализированное познание) и *ведана* (ощущение)¹².

Буддийские абхидхармистские классификации психических явлений можно вполне рассматривать как первые в мировой философии общие теории психических процессов, аналоги которых появляются на Западе лишь в XX в. (например, общая теория психических процессов Л. Веккера). Их иногда называют феноменалистическими, или феноменалистическим реализмом (Д. Дрейфюс).

¹⁰ О живом существе часто говорят «винньянака-кая» («осознающее тело»): оно рождается, стареет, умирает, разговаривает, мыслит, прозревает истину, перерождается или освобождается. В этом отношении *виджняна* служит аналогом брахманистского понятия индивидуальной души – атмана, или дживы, но в отличие от него в буддизме речь идет, скорее, о потоке сознания, о серии изменчивых состояний, объединенных каузальными отношениями.

¹¹ В раннем буддизме широко используется бином *нама-рупа* (имя-форма), где *рупа* – это объекты и инструменты когнитивного опыта, а *нама* – это *виджняна* и другие *скандхи*. Однако в дальнейшем он исчезает из буддийской номенклатуры (возможно, как слишком дуалистический).

¹² «Что некто ощущает (соответствует ведане), то и познает (соответствует санджне), что познает, то и распознает» (*виджанати*) («Махавадалла-сутта», Маджджхима-никая 1.293). См. [19].

Теперь очень кратко о некоторых других общих чертах индийских теорий психических процессов.

Процессы чувственного познания и концептуального мышления трактовались и в буддизме и в брахманистских школах в терминах *витарка* и *вичара*, где *витарка* представляет собой выделение предмета или содержания познания (интенциональный акт), а *вичара* его разворачивание рассмотрение, исследование, обдумывание - рассуждение.

Индийские мыслители придавали большое значение психологической уверенности в правильности познания. Так брахманисты включали в процесс аргументации дополнительные этапы, которые ее обеспечивали: это два последних члена (*аваява*) пятичленной аргументации (*панча-аваява-вакья*), называемые «применением» («Так и в этом случае») и «заключением» («На холме огонь»). В отличие от первых трех, называемых «приписываниями»: «тезиса» («На холме огонь»), «основания» («Поскольку там дым») и «примера» («Везде, где дым, там и огонь»), последние два являются «удостоверениями» (*нишчая, винишчая, нирная, адхьявасая*).

В буддизме необходимость удостоверения познания подчеркивается Дхармакирти (600-660), который главным критерием достоверности познания считает его способность побуждать к целесообразному действию (*артха-крия-каритва*). Фактически познание объекта проходит у Дхармакирти две стадии: *грахья* (схватывание) и *адхьявасая* (удостоверение). Восприятие объекта (*пратьякша*), которое, согласно Дхармакирти, является непосредственным и поэтому абсолютно истинным, концептуализируется в последующем познавательном эпизоде, и именно эта концептуализация (*викальпа*), несмотря на то, что буддисты считали ее не отражением реальности, а продуктом нашего ментального конструирования, способна, по их мнению, породить искомую достоверность, способствующую успешной практике.

Индийские философы связывали мотивацию к достоверному познанию чаще всего с попыткой преодолеть сомнение (*самшая*), реже с любознательностью — желанием познать, но в большинстве случаев с необходимостью решить практические задачи (как чисто житейские, так и религиозные — достичь освобождения от перерождений). Знание и волевое устремление к действию являются частью одного и того же познавательного события: когда мы узнаем нечто с помощью инструментов достоверного познания (*прамана*), нет ничего такого, что бы помешало нам правильно действовать. Индийские мыслители даже не допускали ситуацию, когда человек, зная истину, будет действовать вопреки ей.

Сознание. Мы установили, что термином «сознание» можно обозначить явления по обе стороны оппозиции «феноменального – подлинного», или в индийских терминах *вьявахарика* - *парамартхика*. Природа сознания в феноменологическом опыте (*вьявахарика*) или природа эмпирического сознания – «эго», как показано в первой части статьи, может быть описана терминами *читта*, *четана*, *чайтта*, *буддхи*, *манас*, *витарка* и *вичара*, *аханкара* и др.. Теперь же мы обратимся к проблеме сознания как она ставится по другую сторону оппозиции.

Что же такое сознание как таковое, в его подлинной сущности? Здесь мы снова будем иметь дело с терминами «атман», «пуруша», и другими, но только их содержание радикально изменится. При переходе на этот высший уровень следует изменить и наш язык описания. Придется отказаться от использования слова «душа» ввиду его слишком тесной связи со сферой психического (греч. душа – псюхе), которую мы оставили на феноменальном уровне. В русской индологической номенклатуре используется «Я» (с прописной), в англоязычной литературе *self/Self*, оно больше соответствует самому распространенному и, возможно, самому адекватному толкованию термина *атман* как образованного от возвратного местоимения «сам», по-русски «Самость».

Индийские философские теории природы сознания можно классифицировать по самым разным основаниям. Я остановлюсь сначала на тех классификациях, которые мы находим в самой индийской традиции.

В индийских теориях моделью, которая позволяет наглядно объяснить природу сознания, часто выступает свет, светильник, лампа и т.. Соответственно все теории сознания делятся на 1) те, которые объединяются вокруг тезиса: сознание есть свет (*пракаша*), освещающий другое (*пара-пракаша*), т.е. сознание освещает (познает, проявляет) только свой объект, но не себя, и нуждается в другом акте сознания, чтобы самому быть освещенным (осознанным, познанным); и 2) те, которые определяют сознание как «самоосвещающееся», (*сва-пракаша*), т.е. сознание освещает (познает, проявляет) себя самое и не нуждается в другом источнике света (аргумент против дурной бесконечности, который сторонники *самоосвещающегося* знания применяли к теориям типа *пара-пракаша*)¹³. К первой категории относятся теории школ вайшешики, ньяи и мимансы Кумарилы Бхатты. Ко второй буддийская школа йогачара и школа Кашмирского шиваизма – направление индуистского тантризма.

Адвайта Шанкары и миманса Прабхакары не принимают первой позиции, а вторую понимают по-своему. Для них свет не может светить на самого себя, а сознание не

¹³ «Подобно тому, как свет не освещается другим светом, так и форма сознания не схватывается другим сознанием» (Бхартрихари «Вакьяпадия» гл.3.1.106) [20].

может сознавать себя, ибо субъект не способен ни при каких условиях стать собственным объектом, «как огонь сам себя не жжет», «топор себя не рубит». Свет просто светит, а сознание сознает - и это его природа, Иными словами, сознание светит (*prakāśate* – активный залог), но не освещается (*prakāśyate* медиальный залог).

С этой классификацией совпадает деление всех теорий познания на 1) те, достоверность которых зависит от иного, чем они сами (*паратах праманья*), т.е. познание удостоверяет только свой объект, само же оно нуждается в удостоверении со стороны другого акта познания, и 2) те, в которых познание самодостоверно (*сватах праманья*)

Полемика между сторонниками этих взглядов чрезвычайно обширна и содержит множество сложных схоластических аргументов, которым посвящена обширная литература.

Начну с первой категории теорий, в которую входят школы, называемые обычно «рационалистическими» - вайшешика, ньяя и к ним примыкает миманса Кумарилы Бхатты. Для них характерно понимание *атмана* как субъекта не только познания (*джнятри*), но и субъекта действия, или агента (*картри*) и субъекта вкушения кармического опыта страдания и удовольствия (*бхоктри*), но при этом они считают, что сознание (*буддхи*) составляет не природу Атмана (как в адвайте), а его акцидентальное качество, или свойство, которое возникает лишь в отелесненном состоянии при наличии нормально функционирующего «психического аппарата», состоящего из *индрий*, *манаса* и *аханкары*. *Индрии* вступают в контакт с объектами, *манас* (в вайшешике он уподобляется атому и лишен сознания) с индриями, *атман* - с *манасом* и так происходит процесс познания внешних объектов. В случае познания внутренних состояний внешний объект отпадает. Для вайшешиков сознание необходимо отелеснено. Не отказываясь от оппозиции *сансары-мокши*, они считают бестелесный высший *Атман* лишенным сознания, за что подвергаются осмеянию со стороны своих многочисленных оппонентов (те язвительно сравнивают атман вайшешики с бревном или камнем). Поскольку *атман* не воспринимает с помощью органов чувств и не является самоуверяющимся как в адвайте и других школах, его существование доказывается логически, рядом аргументов «по аналогии», выводящим существования агента из действия, например, из вдоха и выдоха, как в случае раздувания мехов, из моргания ресниц, как в случае управления марионеткой, из заживления ран, как в случае хозяина дома, делающего ремонт и т.п. Кроме того, атман выводится из психологических свойств (удовольствия, страдания, желания, отвращения и усилия) как их носитель (*гунин*).¹⁴

¹⁴ О доказательствах *атмана* в вайшешике см. [8, С. 114-133].

Во второй категории различаются школы, в которых сознание считается подлинной природой высшего принципа (*Атмана, Пуруши, Шивы* и т.д.) – с одной стороны, это недвойственный «статичный» субъект санкхьи и адвайты, чуждый изменению и множественности, и, с другой, теории, в которых высшее сознание становится источником изменения и развития - лингвистический монизм Бхартрихари и Кашмирский шиваизм.

В санкхье и адвайте высшее сознание (*Джняна, Чит*), т.е. сознание с точки зрения трансцендентного опыта, понимается как чистый свидетель, очевидец (*сакшин*), абсолютно неизменное, постоянное, вечное созерцание. Оно ничего не делает, и в нем ничего не происходит, ибо действие, по Шанкаре, возникает из неполноты или из несовершенства (что-то добавляется, что-то убавляется, что-то изменяется), а сознание есть абсолютная полнота и целокупность. *Сакшин* – это чистое созерцание, вынесенное за скобки всех происходящих процессов. В случае санкхьи это *Пуруша*, созерцающий *пракрити*, в случае адвайты это *Атман*, созерцающий мир *сансары*, который, в отличие от *пракрити*, не обладает независимым онтологическим статусом, и свой собственный познавательный опыт в нем.

На уровне обыденного опыта (*вьявахарика*) индивидуальное «я» (эго), или воплощенное индивидуальное сознание (*джива*), выполняет все три функции: «познающего» (*джнятри*), агента (*картри*) и «вкусителя» (*бхоктри*). Содержания обыденного сознания изменяются в зависимости от объекта, *сакшин* же созерцая их, сам остается неизменным. Поэтому сознание-очевидец, в отличие от обычного сознания, не определяется объектом и не возникает с помощью органов чувств. Оно вообще не возникает, а присутствует постоянно как метафизическая подложка любого опыта, как свет является условием познания/восприятия вещей: невидимый сам по себе, он позволяет нам видеть все остальное. Иными словами сознание-свет и онтологически и эпистемологически первично.

Для европейской философии в этой концепции много неожиданного и непривычного. Помимо того, что от сознания отлучается мышление, от сознания отлучается и сознание в привычном для нас значении способности «осознавать» (*to be aware*). Это проявляется, например, в том, что не только сон со сновидениями, но и сон без сновидений, а также и глубокий сон, тоже считается формой сознания. Более того, после глубокого сна предполагается еще один уровень сознания, который называется просто порядковым числительным «четвертый» (*турия*), потому как ничего другого сказать об этом бескачественном, вне объект-субъектном состоянии сказать невозможно. И именно

оно является трансцендентным и одновременно имманентным фундаментом всего остального¹⁵.

Что же составляет опыт *сакшина* и тем самым подлинную природу сознания? Отличие опыта *сакшина* от обычного познавательного процесса, в котором задействован весь инструментарий психики (*индрии, манас, буддхи, аханкара*), состоит в том, что это непосредственный, т.е. невербальный и внеконцептуальный опыт, не опосредованное инструментарием психики созерцание подлинной реальности¹⁶.

Является ли сознание очевидцем-*сакшином* с точки зрения высшей реальности (*парамартхика-сат*)? Ответ таков: Поскольку *сакшин* – это, хотя и минимальное, но все-таки выражение субъективности, оно сохраняется только в пределах эмпирической реальности, пока действует субъект-объектная дихотомия, и совершенно исчезает на уровне высшей реальности. То есть *Атман* с точки зрения высшей реальности уже не Абсолютный Субъект, а просто Абсолют, отсюда тождество *Атмана* и *Брахмана*, знаменитое упанишадовское «Ты есть То» (*tat tvam asi*).

Если Абсолют Шанкары просто свет (*пракаша*), или сознание (*чит*) как некое статическое состояние¹⁷, то Бхартрихари (V в.), автор концепции лингвистического монизма (*шабда-адвайта*) и Абхинавагупта (XI в.) – виднейший философ кашмирского шиваизма – развивают теорию динамического Абсолюта-энергии, источника разных потенциалов-сил (*шакти* у Бхартрихари) и источника развертывания вселенной в форме 36 таттв – сутей или ступеней эволюции (Абхинавагупта)¹⁸.

Обращение к кашмирскому шиваизму позволяет представить еще одну важную альтернативу в трактовке сознания, о которой я уже упомянула, когда приводила индийские классификации теорий сознания на «освещающие другое» и «самоосвещающиеся». Именно трактовка сознания как динамического самоосознания и отличает монизм (недвойственность) кашмирского шиваизма от монизма адвайты

¹⁵ О четырех состояниях сознания см. [3, С.269-306].

¹⁶ Подробнее о концепции сакшина см. [7, С. 71-100].

¹⁷ Шанкара выносит источник изменений и множественности за пределы сознания и помещает его в космической иллюзии (*майя*) или в неведении (*адвидья*) - на индивидуальном уровне обыденного сознания.

¹⁸ Ученики Шанкары, пытаясь как-то «навести мосты» между Абсолютом и индивидуальной душой, разрабатывают смягченные варианты недвойственности (монизма), допускающие возможность укоренения некой слабой двойственности в самом Брахмане. Это учения, известные как пратибимбавада (учение о том, что джива является отражением Брахмана в авидье, как лицо в зеркале), абхасавада (учение о подобии Брахмана и дживы), аваччхедавада (учение о дживе как чистом сознании, ограниченном авидьей). Другие последователи веданты развивают свои варианты монизма, например, вишишта-адвайта, или ограниченный монизм Рамануджи. О разных направлениях веданты и адвайты см. [1], и [2]

Шанкары. Здесь Абсолют – Шива есть свет сознания, которое освещает, проявляет объекты. Вместе с тем свету приписывается врожденная способность освещать и самого себя. Эта способность называется *вимарша* и отождествляется с *шакти* (энергией, источником энергии и динамизма сознания). Без этих взаимополагающих и взаимозависимых аспектов Шива не обладал бы абсолютной свободой (*сватантрия*). Свой, так сказать, динамический Абсолют (в отличие от статического абсолюта Шанкары) Абхинавагупта объясняет как *спанду* (вибрацию), состоящую из актов *пракаши-вимарши*.

Вот один из аргументов в пользу существования вимарши в трактате одного из крупнейших философов Кашмирского шиваизма, учителя Абхинавагупты Утпаладевы «Ишвара-пратьябхиджня-карика» (или «Строфы об узнавании Господа»). (1.5.11) [21].

«Собственной природой (свабхава) манифестации света является рефлексивное самосознание (вимарша), в противном случае, свет (сознания), даже если он окрашен объектами [т.е. проявляет в себе тот или иной объект], будет, подобно кристаллу и т.п., лишенным сознания (джада)»¹⁹. Иными словами, сознание, направленное на освещение объекта, т.е. в западных категориях интенциональное сознание без самоосознания будет неотлично от неодушевленной материи.

По словам Мишеля Юлена, «вимарша означает ... свойственное сознанию несовпадение с его содержанием в каждый данный момент, способность дистанцироваться от своего объекта и одновременно присваивать его себе. ... Вимарша предстает в аспекте своей свободы и эта свобода составляет жизнь сознания, или свет света сознания в том смысле, что она от мгновения к мгновению сохраняет сущность сознания, не позволяя ему отождествляться с каким-либо содержанием и тем самым попасть в план объективности. Избегая «очарованности» каким-то объектом, сознание остается открытым, доступным для бесконечности содержаний. Оно может осознать что делает лишь при одном условии – не отождествляться с тем, что делает. В противном случае сознание уподобится кристаллу и т.п., .. то есть инструменту, позволяющему пропускать друг за другом мысленные операции, который функционирует ради другого».[15]

Однако, справедливости ради, необходимо отметить, что концепция сознания как самосознания появляется впервые в буддизме, у буддийского философа Дигнаги (ок.480-540), затем развивается другими буддийскими философами, особенно Дхармакирти и Шантаракшитой. Поэтому обратимся к буддизму.

¹⁹ svabhāvam avabhāsasya vimarśam vidur anyathā | prakāśo 'rthoparakto 'pi sphaṭikādi-jaḍopamaḥ || I.5.11

Проблему сознает ли себя сознание, или познает ли себя познание, обсуждали в буддийских школах махасангхика, сарваствивада, саутрантика и йогачара. Когда мы говорим само-познание/осознавание, слово «само» (сва) и на санскрите и на русском языке отсылает к некоему Сам, на санскрите сам – это Атман (слово, связанное с возвратным личным местоимением первого лица). Мы скажем, что Сам – это личность или душа, большинство индийских философов, как мы видели, понимают *Атман* как неизменный духовный принцип, вечное сознание.

Буддисты отличались от других индийских философов прежде всего тем, что отрицали какой бы то ни было неизменный принцип и рассматривали психику как динамический процесс, поток «атомарных» ментальных событий - *дхарм*. Но не надо думать, что отвергая *атман* как неизменную онтологическую сущность, они, также не признавали, так сказать, субъективную данность опыта как «моего». Если сторонники мимансы Прабхакары считают, что познание манифестирует себя и свой объект некоему Субъекту – Атману, то у буддистов самосознание – это не сознание некоего Я, Сам, а данность сознанию самого себя (современные буддологи называют это «минимальным я»). Субъект в случае буддистов – это сам акт познания, сам эпизод опыта, который дан себе самому. То есть в акте познания мы знакомимся с объектом (точнее с образом объекта, или формой объекта в сознании), а также – неизменно знакомимся и с собственным опытом, просто переживая его, что, собственно, и делает его опытом «от первого лица».

В своем главном опусе «Прамана-самуччая» (Собрание инструментов достоверного познания) Дигнага утверждает, что самоосознавание – *свасамведана* - является формой непосредственного восприятия вне вербализации и концептуализации, которое не конструирует свой объект, как это делают концептуальное и вербальное познание²⁰.

Именно в этой буддийской теории можно обнаружить значимые совпадения с феноменологией. Свасамведана - это не отдельный эпизод познания, следующий за познанием объекта (в терминах аналитической философии), а неотъемлемый аспект любого познавательного опыта. Познание объекта есть одновременно осознавание этого объекта как схватываемого (*грахья*) и самоосознавание познающего сознания как схватывающего (*грахака*). Двойственность – это фактически то, как сознание дано нам в опыте, т.е. это феномен в смысле феноменологии²¹. Деление индийских теорий познания

²⁰ Перевод и исследование главы из этого сочинения, посвященной непосредственному восприятию см. [4].

²¹ Сошлюсь на знаменитый пример Брентано с мелодией: Когда я слушаю мелодию, я осознаю себя слушающим мелодию. Это и есть две формы данности сознания, которые,

на «самоосвещающие» (*сва-пракаша*) и «освещающие другое» (*пара-пракаша*) обнаруживают параллель в феноменологической классификации на:

1) дорефлексивное самоосознание (*pre-reflective self-consciousness*) у Гуссерля сознание всегда предполагает само-явление, самоданность (*Für-sich-selbst-erscheinens*) [16, Z.189], у Мерло Пони - сознание всегда дано самому себе [17, P.488], у Сартра - дорефлексивное самосознание конституирует саму природу сознания «Для сознания быть и сознавать себя – это одно и то же» [9];

2) рефлексивное самоосознавание (*reflective self-consciousness*)²².

Среди вопросов, обсуждавшихся буддийскими философами после Дигнаги, были и такие: является ли *свасамведана* 1) результатом познавательного акта, 2) субъективным переживанием объективного аспекта познания или 3) самим субъективным аспектом? Например, если в опыте чувственного восприятия синего цвета зрительное переживание синего является объектом, или объективным аспектом (*грахья-акара*), чем тогда выступает *свасамведана* — осознанием этого переживания (но в этом случае оно не будет саморефлексивным) или осознанием осознания и т.д.? Дискуссии на эти темы продолжались в тибетской буддийской философии. Ввиду невозможности дать даже самый их краткий обзор, я хотела бы обратить внимание на некоторые аргументы, выдвигаемые буддийскими философами в пользу тезиса о самоосознаваемости познания и других когнитивных способностей.

Дхармакирти и другие более поздние авторы приводят пример переживания удовольствия и боли как пример *свасамведаны* – невозможно испытывать эти состояния, не осознавая их в качестве таковых, переживание и есть осознание. Дхармакирти также отмечает, что если бы удовольствия и т.п. не были самосознающими, то мы бы не узнали, что переживаем их именно мы, точно так же, как мы не можем ощущать удовольствие и т.п. состояния других людей (Прамана-винишчая, ком. к 1.14).

Дигнага подчеркивает, что не только желание и т.п. эмоции имеют самосознающую природу, любой внутренний процесс, даже мысленное конструирование ею обладает. В

тем не менее, составляют единое событие. Сартр пишет: "всякое полагающее (тетическое – интенциональное, *грахья-акара*) сознание объекта есть в то же время неполагающее (нететическое, неинтенциональное, *грахака-акара*) сознание самого себя" [9, С.27].

²² Их также называют познанием первого порядка (*first order cognition*) или восприятием высшего порядка *Higher-Order Perception*, и познанием второго порядка (*second order cognition*) или мыслью высшего порядка (*Higher-Order Thought*).

феноменологических терминах можно сказать, что мысленное конструирование тоже дано нам непосредственно [4]²³.

Итак, к самоосознающим относятся ощущения (зрительные, слуховые, обонятельные, вкусовые, осязательные), ощущения (боль, приятные ощущения) эмоциональные реакции, а также и мыслительные процессы, но во всех этих случаях речь идет о невербальном и внеконцептуальном переживании, а не о рефлексии или интроспекции. Если у Дигнаги *свасамведана* – это интенциональный акт (свет, который освещает и объект и сам себя), то у Шантаракшиты (VII в.) появляется идея *свасамведаны* как природы сознания как такового, отличающего его от неодушевленных объектов (можно сравнить с нететическим познанием у Сартра). В этом случае оно отражает самого себя, независимо от того, воспринимает ли оно объект или нет.

Буддийская школа виджнянавада, или йогачара, разработала интересную концепцию, называемую «алая-виджняна» (сознание как хранилище), в которой попыталась объединить психику и сознание в единый континуум, состоящий из 8 уровней. Первые шесть охватываются категорией актуально функционирующих распознаваний (*правритти-виджняна*), или «объектных сознаний» (*вишайя-виджняна*), «объектных», поскольку все разновидности когнитивного распознавания в обязательном порядке интенциональны, причем каждое направлено только на свой специфический объект. Это известные из абхидхармической философии пять чувственных распознаваний: распознавания цвето-формы, звука, запаха, вкуса и осязания. Шестое – это *mano-виджняна*, распознавание внутренних состояний (эмоций, желаний, намерений и т.д.) В школах абхидхармы *mano-виджняна* неизменно следует за чувственными распознаваниями (зрительной, слуховой и т.д.), имея своей опорой либо одну из них либо внутренние объекты (мысли, образы и т.п.). В йогачаре же все шесть *виджнян* появляются одновременно, представляя собой шесть параллельных каналов «обработки информации», создающих стереоскопический образ объекта. Чувственные данные, которые воспринимаются соответствующими видами *виджняны*, согласно йогачаре, не вызываются контактом с внешними объектами (сторонники этой школы придерживались

²³ Дигнага. Прамана-самуччая. к.7ab. [В том, что касается его] самоосознавания мысленного конструирования даже [оно] приемлемо [в качестве восприятия]. [Однако в отношении внешнего] объекта [мысленное конструирование в качестве восприятия недопустимо], поскольку [оно] конструирует [свой объект, а не воспринимает его]. **Здесь оно (мысленное конструирование), направленное на внешний объект, не является восприятием, подобно желанию и т.п. Но поскольку самоосознавание [мысленного конструирования] само [не является конструированием], [рассмотрение его в качестве восприятия] не ошибочно** (усовершенствованный мною перевод – В.Л.).

эпистемологического идеализма). Откуда же они берутся? Ответ на этот вопрос дают концепции *манаса* и *алая-виджняны* – соответственно, седьмого и восьмого уровня *виджняны*. Объекты, принимаемые нашим сознанием за внешние, возникают из семян (*биджа*), откладываемых в *алае* прошлыми актами *правритти-виджняны*. Предрасположенность к определенным типам речевой, ментальной и физической активности, «созревает» и актуализируется благодаря *манасу*, функция которого – проецировать «эго» на любой познавательный опыт, «инфицируя» его ложными категориями «субъекта» и «объекта», «себя» и «другого». Его называют *клишита-манас* («омраченный манас»). Добавив к шести *виджнянам клишита-манас*, философы йогачары определили источник эгоцентрированности ментального опыта (в психологии санкхьи эту роль выполняла *аханкара*). Добавив к *манасу алая-виджняну*, они указали источник, откуда черпается содержание обыденного сознания.

На всех своих уровнях *виджняна* ежемгновенно изменяется, «волнуется», но мы осознаем лишь флюктуации *правритти-виджняны*, все же, что происходит в *алая-виджняне*, недоступно наблюдению «даже мудрецов» (в этом отношении *алая* и содержащиеся в ней семена-потенции будущих проекций сознания сопоставимы с бессознательным и архетипами Юнга). События, происходящие в *правритти-виджняне*, с одной стороны, обусловлены прошлой *кармой*, пришедшей из «глубинного уровня», из *алая-виджняны*, с другой, они, в свою очередь, оставляют в *алае* свои кармические отпечатки (*васана*), пропитывающие ее, как запах розы пропитывает близлежащую ткань. Цель йоги в этой школе – прекратить «волнение» на всех уровнях, очистить *манас* от привязанности к проецируемому им же самим «я» и, искоренив все кармически заряженные семена, хранящиеся в *алае*, обрести чистую безопорную *виждняну*, лишенную своего индивидуального, личностного содержания. Это называется «переворотом основы». Медитирующий начинает воспринимать любое существо как самого себя и сострадать его горестям как своим собственным. Кульминацией «поворота» выступает неконцептуальное (*нирвикальпака*) и уравновешенное (*самахита*) знание, тождественное всеохватывающему прозрению вещей.

Еще в ранних буддийских текстах появляются логические схематизации, называемые *чатушкотики* (тетралеммы), которые часто ложатся в основание многих объяснительных классификаций, получивших широкое распространение в разных направлениях индийской философии. Их особенность состоит в том, что 4-ый член

классификации имеет более высокий статус, чем первые три, поэтому их часто представляют как 3+1²⁴. Для краткости я обозначу их в терминах западной философии

1. тезис: А существует
2. антитезис: А не существует
- 3 синтез: А существует и не существует
- 4 А не существует и не несуществует (преодоление синтеза)

Четвертый уровень считается одновременно и трансцендентным и имманентным по отношению к трем предыдущим. Если мы применим эту схематизацию к сознанию, то получим следующее: сознание имманентно всем уровням, его невозможно отрицать, поскольку для отрицания этой основы мы используем ее же (аргумент Шанкары). Третий уровень можно назвать сферой трансцендентального – предельного, ему соответствуют *махат (буддхи)* праkritи в санкхье, представления о личном боге – Ишвара (в адвайте Ишвара-сакшин, Кришна, Вишну, Шива и др. боги теистических религий Индии)²⁵, *алая-виджняна* в буддизме и др. Все три уровня остаются в тисках сансары и только четвертый выходит за ее пределы, т.е. трансцендентен, и ассоциируется с Абсолютом (*Брахман* адвайты, *Пуруша* санкхьи, *Шива* кашмирского шиваизма, *шуньята* (относительность, пустота) в школе мадхьямака, *читта-матра* йогачары и др.)

В этом, по необходимости, кратком обзоре мы выделили только девять базовых теорий сознания, хотя их гораздо больше²⁶:

1) эмерджентную материалистическую (чарвака), 2) сознание как чистый субъект (сакшин) (*Пуруша* санкхьи, *Атман* адвайта-веданты) и 3) абсолютное иллюминативное сознание (*Атман* или *Брахман* адвайты), 4) сознание как акцидентальное свойство отелесненной души (вайшешика, ньяя), 5) сознание как энергия (кашмирский шиваизм), а также буддийские теории: 6) сознание как поток осознаваемых психо-соматических состояний (*читта-чайтта* в абхидхарме), 7) сознание как самоосознание (self-awareness, reflexive awareness), 8) сознание как *алая-виджняна* («накопитель сознания») и 9) сознание как поток чистого, безобъектного медитативного сознания (*читта-матра*) (в отличие от адвайты это динамическое состояние).

Материала для сравнения с западной традицией, как можно видеть, предостаточно, но это предмет другого исследования.

Литература

²⁴ Подробнее об этой схематизации в разных областях индийской культуры см. [8, С.422-430], [3, С.290-301].

²⁵ Сюда же помещается и христианство с его Троицей.

²⁶ Из важных мы не разобрали концепцию бодхичитты школы мадхьямака ввиду ее слишком тесной связи с религиозной прагматикой.

1. Индийская философия. Энциклопедия. Отв.ред. М.Т.Степанянц. М.: Восточная литература. 2009. — 950 с.
2. Исаева Н.В. Шанкара и индийская философия. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы. 1991. — 199 с.
3. Лысенко В.Г. Сон и сновидение как состояния сознания: упанишады и Шанкара// Смаранам. Памяти О.Ф. Волковой. Сборник статей. М.: Восточная литература. 2006. С.269-306.
4. Лысенко В.Г. Непосредственное и опосредованное восприятие: спор между буддийскими и брахманистскими философами (медленное чтение текстов) [Текст] / В.Г. Лысенко; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФРАН, 2011. – 233 с.
5. Лысенко В.Г. Абхидхарма// Философия буддизма. Энциклопедия. Отв.ред. М.Т.Степанянц. М.: Восточная литература. 2011. С.62-66.
6. Лысенко В.Г. Дхармы // Философия буддизма. Энциклопедия. Отв.ред. М.Т.Степанянц. М.: Восточная литература. 2011. С.317-320.
7. Лысенко В.Г. Восприятие и язык в адвайте-веданте. Исследование и перевод «Веданта-парибхашы» Дхармараджи // Историко-философский ежегодник 2015. М.:Аквилон. 2015. С. 71-100.
8. Прашастапада. «Собрание характеристик категорий» с комментарием «Ньяякандали» Шридхары. Перевод с санскрита, вступительный раздел, историко-философский комментарий, примечания, библиография и индексы В.Г.Лысенко. Издательство «Восточная литература», 2005. — 638 с.
9. Жан-Поль Сартр. Трансцендентность эго. набросок феноменологического описания. Перевод Андрея Кричевского. Логос №2 (37) 2003. С..86-121.
10. Жан-Поль Сартр. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. Перевод В.И.Колядко. М.: Республика, 2000. — 639 с.
11. Упанишады. Пер. и коммент. А. Я. Сыркина, М., 1967. — 336с.
12. Философия буддизма. Энциклопедия. Отв.ред. М.Т.Степанянц. М.: Восточная литература. 2011. — 1050 с.
13. Шохин В. К. Лунный свет санкхьи. Ишваракришна. Гаудапада. Вачаспати Мишра. М., 1995. — 327с.
14. Bugault G. La notion de prajñā ou de science selon les perspectives du Mahayana : part de la connaissance et de l'inconnaissance dans l'anagogie bouddhique. Paris: Editions de Boccard, 1986.
15. Hulin Michel, Le principe de l'égo dans la pensée indienne classique: la notion d'ahamkāra (Paris: Institut de Civilisation Indienne, 1978.

16. Husserl E. Idee der vollen Ontologie // E. Husserl. Erste Philosophie.Zweiter Teil / Husserliana VIII. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1959.
17. Merleau-Ponty M.. Phénoménologie de la perception. P.1945.
18. Sinha Jadunath. Indian Psychology (3 Vols.): Vol. I Cognition; Vol.II Emotion and Will; Vol.III Epistemology of Perception. Motilal Banarsidass: Delhi etc. 1996.
19. Tipitaka <http://www.palikanon.org>
20. Vakyapadīya of Bhartṛhari with the Commentary of Helaraja. Kaṇḍa III, Part 1. Ed. K.A. Subramanya Iyer. DCMS 21. Poona, 1963.
21. Utpaladeva. Abhinavaguptapraṇītā Īśvarapratyabhijñāvimarśinī: Bhāskarīsaṃvalitā, Ko. A. Subrahmaṇya Ayyaraḥ , Kānticandra Pāṇḍeyaḥ ; pradhānasampādakaḥ Rāmacandra Dvivedī.Dillī : Motīlāla Banārasīdāsa, 1986.

¹ © В.Г.Лысенко
© Институт философии РАН