

Печатается по постановлению Ученого совета ИВР РАН

**Пятые востоковедные чтения
памяти О. О. Розенберга**

Труды участников научной конференции

Составители:

Т. В. Ермакова, Е. П. Островская

Научный редактор и автор предисловия:

М. И. Воробьева-Десятовская

Рецензенты:

доктор исторических наук, проф. Е. И. Кычанов

доктор культурологии, проф. О. И. Даниленко

© Институт восточных рукописей РАН, 2012

© Авторы публикаций, 2012

П. Д. Ленков
**Концепт «Я» в философском дискурсе
буддийской школы Виджнянавада**

Статья посвящена анализу воззрений Виджнянавады — буддийской школы махаянского направления на проблему возникновения в индивидуальной психике концепта «Я» как формы ложного самосознания, предполагающего существование *атмана* — субстанциональной души и *атмин* — ее предикатов. В статье рассматривается выдвинутое виджнянавадинами учение о «сознании-вместилище» (алая-виджняна) — глубинном уровне психики, конституирующем когнитивный контекст познавательной деятельности. Автор показывает, что в философском дискурсе Виджнянавады возникновение концепта «Я» интерпретировалось как иллюзия непросветленного разума, ошибочно отождествляющего функционирование «сознания-вместилища» с манифестацией атмана.

Ключевые слова: буддизм, буддийская философия, Виджнянавада.

Интерес к «Я», или «эго», выступающему в роли индивидуального субъекта познавательной деятельности, начал развиваться в европейской мыслительной традиции в эпоху Просвещения. В ходе становления философских представлений о «Я» на передний план выдвинулся феномен двойной рефлексии, актуализирующейся в когнитивном акте, когда субъект познания регистрирует не только содержание мышления, выражаемое в когниции, но и наличие самого себя как мыслящей индивидуальности. Квинтэссенцией двойной рефлексии явился декартовский афоризм «*Cogito ergo sum*» — «Мыслю, следовательно, существую», в котором имплицитно присутствующее «Я» одновременно наделено гносеологическим («*cogito*») и онтологическим («*sum*») предикатами. Иными словами, феномен двойной рефлексии фиксировал в качестве очевидности возникновение концепта «Я», продуцируемого психикой познающего субъекта.

В философских концепциях новейшего времени этот подход привел к отождествлению «Я» с истинной реальностью либо с ее разновидностью. В том же направлении развивались концепции психоанализа, возникшего на основе открытого Э. Фрейдом психического эпифеномена — бессознательного, способного аффективно детерминировать процессы восприятия, мышления и мотивы человеческой деятельности. Бессознательное рассматривалось как вместителище комплексов аффективно окрашенных представлений, вытесненных из области сознания под давлением «цензуры» — моральных запретов, утвердившихся в культуре и конституирующих в психике индивида область «сверх-сознания».

В концепции Э. Фрейда эта динамическая модель психики соотносилась со структурной моделью, включающей три компонента: «оно», «Я», «сверх-Я».

В терминах обеих этих моделей осуществлялась дескрипция так называемой психической реальности (Фрейд, 1989).

Фрейд критически относился к религиозным ценностям и постулируемым ими целям человеческой жизни. Религия в его представлениях выступала формой культурной репрессии, призванной закабалить человеческую спонтанность, т. е. свободную и осознанную самореализацию личности (Фрейд, 1996). Личностный рост он интерпретировал как созревание способности углубленного самопознания — аналитического сдвига содержания бессознательного в область сознания, что позволяет освободиться от неосознанных комплексов и тягостных аффектов.

Таким образом, во фрейдовском психоанализе концепт «Я» прочно связался с проблемой сознания: коль скоро актуализируется сознание, следовательно, возникает и концепт «Я». Бессознательное в психоаналитических воззрениях выступает базой психической реальности, которая в онтогенезе личности начинает закладываться в раннем детстве, до формирования «Я».

Во второй половине 1940-х гг. западные интеллектуалы — философы и теоретики психоаналитического направления — Э. Фромм, К. Хорни, К. Юнг и другие заинтересовались перспективой обнаружения типологического сходства собственных размышлений о психической реальности и тех учений, которые сложились в истории буддийской философии. Этот интерес во многом стимулировался лекционной деятельностью пропагандиста буддийских идей Судзуки¹ в университетах Великобритании и США.

Результатом поисков такого рода стало бурное развитие компаративных исследований в области философии сознания и психологии. Однако для углубленной оценки буддийских концепций психики требовалось знание соответствующих источников — трактатов, созданных в Индии и Китае в период раннего средневековья. Тем не менее эта литература долгое время оставалась слабо вовлеченной в сферу компаративистики ввиду ее чрезвычайной сложности и недостаточной изученности оригинального понятийно-терминологического аппарата. Но именно углубленное рассмотрение буддийского классического философского наследия позволяет выявить тот подход к проблеме возникновения концепта «Я», который начал складываться в традициях школ хинаянского направления и обрел свое законченное оформление в русле теоретического дискурса махаянской школы Виджнянавада (школа Учения о сознании, другое название — Йогачара).

Прежде всего следует подчеркнуть, что буддийские мыслители развивали свои идеи в ходе непримиримой полемики с учениями брахманизма, основанными на постулате о реальном существовании субстанциальной души — Атмана и концептуализации таких религиозных идеологем, как «сансара» (круговорот

¹ Судзуки Дайсэцу (1870–1966) — представитель направления дзэн в японском буддизме, видный популяризатор буддийской философии на Западе. О его роли в компаративных исследованиях см.: Сидорова, 2005, с. 24–48.

рождений) и «карма» (человеческая деятельность, выступающая причиной трансцендентных следствий, актуализирующихся в каждом новом рождении). Согласно брахманистским представлениям, Атман, будучи по своей природе вечным и неизменным, выступает в сансаре как носитель (дхармин) тех свойств (дхарм), которые определяются религиозным качеством кармы — благой либо неблагой деятельности человека в предшествующих рождениях. Атман, т. е. «Я», идет к каждому новому рождению, отбрасывая прежние свои свойства (дхармы) и обретая новые. Таким образом, дхармы оказываются «тем, что принадлежит атману», — «атмиями», или «моим». Соответственно психическая реальность определялась в брахманизме как «Я и моё», т. е. сознание и «эго» не разделялись.

Буддийские мыслители, исходя из собственной религиозной аксиоматики, категорически отвергали реальность Атмана, но признавали идеологемы «сансара» и «карма». Согласно теоретикам хинаянского направления, разработавшим проблематику третьего, философского, раздела буддийского канона — Абхидхармы, психическая реальность являет собой непрерывный и необратимый поток (сантана) причинно обусловленных элементов — дхарм, актуализирующихся в минимальную единицу времени — «момент». Сознание (виджняна) в этой логике рассуждений интерпретируется как одна из дхарм. Из этого следовало, что понятие «Я» оказывалось безреферентным и могло функционировать лишь в качестве метафоры, употребляемой в обыденном языке для самоидентификации человеческого индивида. Иными словами, в буддийском философском дискурсе осуществилось радикальное размежевание «Я» и сознания.

Школа Вайбхашика (другое название — Сарвастивада), представляя хинаянское направление в буддийской философии, анализировала сознание на основе зафиксированного в канонических текстах классификационного списка. Вайбхашики выделяли шесть «разновидностей сознания»: зрительное, слуховое, вкусовое, обонятельное, осязательное (вишайя-виджняпти) и ментальное (мановиджняна). Вместе они образуют «группу сознания» (виджняна-скандха). При классификации по классам элементов (дхату) группа сознания предстает как семь классов ментальных дхарм — шесть видов чувственного сознания (зрительное и т. д.) и разум (манас)². При этом манас не рассматривается как нечто функционально отличное от шести видов сознания, образующих виджняна-скандху. Согласно Васубандху, изложившему на рубеже IV–V вв. систему воззрений вайбхашиков в трактате «Абхидхармакоша» («Энциклопедия Абхидхармы»), «любой из шести [видов] сознания, [ставший] прошлым, есть разум (манас)» (Там же). В автокомментарии он объясняет это положение: «Любой [из шести видов] сознания, переставший существовать в непосредственно предшествующий [момент] (анантаратитам), получает название разума [как опоры ментального сознания], подобно тому как сын будет [называться] отцом другого [человека], а плод — семенем другого растения» (там же, с. 60).

² См.: ЭА, 1990, с. 220.

Кроме того, манас включен в список классов элементов как восемнадцатый класс с целью установления опоры для шестого вида сознания — мановиджняна, т. е. разумного сознания. Вот как это объясняется в ЭА: «Опорами пяти классов [чувственного] сознания служат орган зрения, видимый источник сознания и т. д. Шестой класс ментального сознания не имеет иной опоры, [кроме самого себя]. Поэтому для того, чтобы установить опору также и для него, говорится о разуме [как органе ментального сознания]» (там же).

Виджнянавадины в отличие от вайбхашиков расширили канонический семичленный список видов сознания, добавив к нему алая-виджняну (сознание-вместилище), нередко называемую в текстах «восьмым видом сознания».

Алая-виджняна интерпретировалась виджнянавадинами как «сарвабиджака» — «то, что содержит все семена», или «вместилище семян»³. «Семена» (биджа) — один из важнейших терминов в дискурсе Виджнянавады, которым обозначаются скрытые потенциальности психических состояний. Синонимом «биджа» выступает термин «васана» (следы, или отпечаток), поскольку «семена» являются «следами» прежней актуализации состояний сознания — дхарм сознания (читта) и явлений сознания (чайтта). Таким образом, психика рассматривается виджнянавадинами не только в качестве потока моментальных состояний (дхарм), но как непрерывный процесс взаимообусловливания дхарм и «семян» — энграммы пережитых психических состояний при определенных условиях продуцируют возникновение прежних психических состояний. А это в свою очередь означает, что в психике выделяются два уровня: (1) актуальная психическая деятельность и (2) ее латентная основа. Первый получает в Виджнянаваде наименование «разворачивающегося сознания» — «правритти-виджняна». Она включает в себя все модальности сознания, (кроме восьмой). Второй, глубинный, уровень именуется «алая-виджняной». Взаимодействие этих двух уровней истолковывается диалектически: они именно взаимообуславливают друг друга, поскольку дхармы порождаются семенами, а семена порождаются дхармами.

Алая-виджняна также именуется «корневым сознанием» (мула-виджняна), т. е. сознание-вместилище есть база развертывания всех модальностей сознания. Кроме того, алая-виджняна, и только она, определяется как «[плод] созревания» — кармическое следствие действий, совершенных в предшествующих рождениях.

Виджнянавадины, как и вайбхашики, интерпретировали разум (манас) в качестве своеобразного «органа» ментального сознания, о чем, в частности, свидетельствует употребление термина «mano-виджняна» в значении «разумное сознание», т. е. по аналогии с термином «чакшур-виджняна» — «зрительное сознание» (там же, с. 186). В «Тримшике», основополагающем тексте Виджнянавады, говорится: «Сущность и проявление [манаса] — мышление» (там же). Как разъяс-

³ Подробнее см.: Ленков, 2006, с. 174–184.

няется в ЧВШЛ, китайском комментарии к этому трактату, данное определение означает, что «собственная сущность» (свабхава) разума есть мышление, которое в свою очередь выступает «способом функционирования» (акара) разума, из чего проистекает терминологическое обозначение данного вида сознания: «[он] называется «манас», потому что способен постоянно мыслить» (там же).

Учитывая приведенную выше терминологическую экспозицию, можно приступить к рассмотрению воззрений Виджнянавады на проблему возникновения концепта «Я». Виджнянавадины утверждали, что сознание-вместилище и разум связаны между собой особыми отношениями. Алая-виджняна выступает одновременно и в качестве опоры (ашрая) манаса, и в качестве его ментального объекта (аламбана). Ввиду такой функциональной двойственности алая-виджняны разум впадает в ошибку, принимая восьмой вид сознания за «Я» (атман) и «моё» (атми). Иными словами, разум, осуществляя мыслительную функцию, параллельно продуцирует эти пустые понятия — «Я» и «моё». Именно таким путем, согласно Виджнянаваде, закладывается когнитивная парадигма субъектно-объектного различения.

На уровне восприятия эта парадигма, полагали виджнянавадины, реализуется в расщеплении чувственного сознания на отдельные модальности — «вишай-виджняпти», обрабатывающие ту информацию, которая поступает от шести органов чувств. Ключевая особенность такого подхода к анализу когнитивного процесса состоит в том, что виджнянавадины вели свое рассуждение не от парциальных чувственных восприятий к генерализации ментального объекта, а в обратном порядке. Логика их анализа продвигалась от фундаментального, «субстратного», сознания-вместилища как исходного пункта к рассмотрению манаса (разума) в качестве инстанции, продуцирующей субъектно-объектное различение, а далее — к парциальным чувственным восприятиям как следствиям субъектно-объектного различения в деятельности манаса. Поэтому объекты чувственного восприятия (вишай) предстают в концепции виджнянавадинов лишь как образы сознания (нимитта-бхага) и рассматриваются вне всякой связи с внешней реальностью материальных вещей «за ними» (там же, с. 172).

Итак, разум, помышляя о сознании-вместилище как о «Я» и о «том, что принадлежит Я», «привязывается» к алая-виджняне, иллюзорно принимая этот восьмой вид сознания за субстанциальное, т. е. реально существующее, «эго». Такая иллюзия свойственна эмпирическому индивиду — обычному человеку, пребывающему в состоянии эгоцентриции.

Состояние эгоцентриции, порожденной ошибкой разума, характеризуется наличием четырех аффективных предрасположенностей: «атмамоха» — заблуждение относительно происхождения концепта «Я», «атмадришти» — ложная вера в реальное существование «Я», «атмамана» — самомнение, «атмаснеха» — привязанность к «Я». Поэтому разум как седьмой вид сознания нередко обозначается в виджнянавадинских текстах термином «клишта-манас» — «аффектированный разум».

До тех пор, покуда разум остается загрязненным аффектами, он способен мыслить о психической реальности только как о проявлениях «Я». Но когда осуществляется «трансформация опоры» («ашрая-паравритти»), манас освобождается от аффективной иллюзии и начинает мыслить о производимых им когнитивных актах и их содержании как о проявлении «не-Я» (там же, с. 197).

Необходимо отметить в данной связи один из важных пунктов в виджнянавадинской концепции сознания-вместилища. Дело в том, что алая-виджняна интерпретируется именно в качестве особого вида сознания. В ЧВШЛ были рассмотрены такие предикаты восьмого вида сознания, как способ функционирования (акара) и ментальный объект (аламба). В «Тримшике» говорится: «Невозможно [полностью] познать [его] «присвоенное», место и распознавание» (там же, с. 229). В ЧВШЛ очерчивается область «присвоенного» сознанием-вместилищем — это семена (биджа); тело вкупе с функционирующими органами чувств. «Место» интерпретируется как мир-вместилище (бхаджана-лока), выступающий совокупным внешним объектом восприятия. «Распознавание» разъясняется как способ функционирования восьмого вида сознания. В ЧВШЛ сказано: «И «присвоенное и место» — объекты восприятия [алая-виджняны]. Сознание-алая, когда под воздействием причин и условий порождено [его] собственное существование, внутренне, [т. е. как внутренний объект], разворачивается как семена и тело вместе с органами чувств, вовне, [т. е. как внешний объект], разворачивается как [мир]-вместилище. Таким образом, [для сознания-алаи] то, что разворачивается, [т. е. семена, тело вместе с органами чувств и мир-вместилище], выступает в качестве [его] собственного объекта, поэтому способ функционирования [алая-виджняны] возникает, опираясь на него, [т. е. этот объект]» (там же, с. 230). И далее: «[Выражение] ‘невозможно [полностью] познать’ означает, что способ функционирования [сознания-алаи] в высшей степени неуловимый, поэтому [его] трудно распознать. Или: поскольку внутренне присваиваемые объекты, воспринимаемые [сознанием-алаей], [т. е. семена и тело вместе с органами чувств], также [понимаются как] тонкие, а величину внешнего мира-вместилища трудно измерить, [они] называются непознаваемыми» (там же).

Зададимся вопросом — с каким эпифеноменом человеческой психики можно отождествить то, что виджнянавадины концептуализировали в качестве алая-виджняны? Попытку ответить на этот вопрос предпринял еще в 1930-х гг. крупнейший представитель франко-бельгийской буддологической школы Л. де ла Валле Пуссен, отождествлявший на основе учения Э. Фрейда «сознание-вместилище» с бессознательным (Poussin, 1935). Однако нам представляется необходимым рассмотреть три альтернативы. Первая: если алая-виджняна является в системе Виджнянавады восьмым видом сознания, то она по определению не есть бессознательное. Вторая: если прав Л. де ла Валле Пуссен, то неправомерно было бы интерпретировать термин «виджняна» как «сознание». Третья: алая-виджняна есть бессознательное для «обычного человека» (притхакджана) и осознаваемое — для просветленного адепта.

В пользу третьей альтернативы можно сказать, что буддийские мыслители дифференцировали в потоке психической жизни ее поверхностный и глубинный уровни на том основании, что оба они обладают единым признаком — информативностью.

Но каким образом данный признак актуализируется в когнитивном процессе? Эмпирический индивид («обычный человек»), познающий собственную психическую реальность в парадигме субъектно-объектного различия, мыслит о глубинном уровне психики как о реально существующем субстанциальном «Я» потому, что алая-виджняна «присваивает» себе в качестве информативных отпечатков (васана) прошлой деятельности «семена» (биджа); в качестве наличного субстрата когнитивного опыта — тело, наделенное психическими способностями чувственного познания; в качестве совокупного внешнего объекта познания — «мир-вместилище». Функционирование алая-виджняны есть ежесекундное синхронное «присвоение» всех этих трех аспектов когнитивного опыта. Акт «присвоения» остается недоступным разуму «обычного человека» по двум причинам: он совершается в минимальный промежуток времени — «кшана» («момент») на фоне активности четырех эгоцентрирующих аффектов (атмамоха, атмадришти, атмамана, атмаснеха).

Таким образом, согласно воззрениям виджнянавадинов, концепт «Я» возникает в индивидуальной психике ввиду непрерывного функционирования алая-виджняны (сознания-вместилища) и неспособности загрязненного аффектами разума познать этот процесс. Алая-виджняна, осуществляющая «присвоение», пребывает в психике «обычного человека» на статусе бессознательного, будучи связанной с разумом «особыми отношениями». Именно наличие этой связи обуславливает собой феномен ложного самосознания в терминах «Я» и «моё».

Соответственно разработанной в Виджнянаваде теории сознания модифицировалось и учение о Просветлении как высшей цели религиозной жизни. Виджнянавадины считали, что на пути к этой цели должны быть уничтожены не только аффективные и кармические препятствия, но и познавательные (джнея-аварана).

В качестве последних и имелись в виду «особые отношения» разума и сознания-вместилища. В результате разрушения этих трех препятствий обнаруживается пустота (шуньята) концепта «Я», препятствующего истинному видению психической реальности.

Сокращения

ППВ — Письменные памятники Востока (Научно-издательская серия).

ЧВШЛ — Чэн вэй-ши лунь (Трактат, [содержащий] завершённое [учение] о только осознании). — Тайбей: 1990 (На китайском языке).

ЭА — *Васубандху. Абхидхармакоша* (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел I: Учение о классах элементов / Перевод с санскрита, комментарий, введение, историко-философское исследование В.И. Рудого. — М., 1990 (ППВ. LXXXVI; ВВ. XXXV).

BB — Bibliotheca Buddhica (Научно-издательская серия).

МСВ — Mélanges chinois et bouddhiques (Научно-издательская серия).

Литература

Ленков П.Д. Философия сознания в Китае: буддийская школа фасян (вэйши). — СПб.: 2006.

Сидорова Е.Г. Буддизм и психоанализ в пространстве межкультурного диалога. — СПб.: 2005.

Фрейд Э. Введение в психоанализ. Лекции. — М.: 1989.

Фрейд Э. Тотем и табу: Психология современной культуры и религии. — М.: 1996.

Roussin L. de la Vallée. Note sur l'ālayavijñāna // МСВ. — Bruxelles: 1935. Vol. III.

Summary

P. D. Lenkov

The concept of «Self» in the philosophical discourse of Vijñānavāda

The theme of the article are views of Mahāyāna Buddhist school of Vijñānavāda on the problem of origination of the concept of “Self” as a form of false self-consciousness in individual mind, presupposing the existence of Btman (a substantial soul) and Ātman (its predicates). The theoretical basis of the conception is the Vijñānavāda doctrine of Ālaya-vijñāna (receptacle consciousness) — a fundamental level of mind constituting the cognitive context of knowledge. In the philosophical discourse of Vijñānavāda the origination of the concept of “Self” was interpreted as an illusion of unenlightened mind, falsely identifying the functioning of receptacle consciousness with manifestation of Ātman.

Key words: Buddhism, Buddhist philosophy, Vijñānavāda.