

*Статья посвящена анализу основополагающих моментов концепции сознания, представленной в философии китайской и японской махаяны. Анализ направлен на выявление признаков модального понимания сознания, а так же на поиск точек соприкосновения буддийской версии сознания с концепциями современной европейской философии.*

Россия является многонациональной страной, на территории которой проживают представители различных религий. В связи с этим изучение представлений о сущности человека и устройстве его сознания, имеющих место в рамках различных религиозных движений, представляет значительную культурологическую, гуманистическую и социальную ценность. Этносы, исповедующие буддизм, традиционно сосредоточены в Сибири и на Дальнем Востоке России, что связано с пространственной близостью к этим регионам таких очагов буддийской культуры, как Япония, Китай, Монголия, Маньчжурия, Тибет. Разделяют буддийские принципы и мировоззрение такие народности России, как калмыки, алтайцы, тыва, буряты, хакасы. Буддийские дацаны есть на территории Читинской и Иркутской областей. Таким образом, в орбиту философских и культурологических вопросов, связанных с проблемами существования русского человека, включая аспект межкультурных коммуникаций, должен входить и научный анализ буддийского мирозерцания.

Общеизвестно, что буддизм является «религией без бога», несмотря на наличие культа Будды Шакьямуни. Данный буддийский культ следует понимать не как утверждение Абсолюта и преклонение перед духовной субстанцией мироздания (такой вариант имеет место в христианстве), а как почитание в лице Просветленного бесконечности человеческих возможностей. Будда является символом торжества человеческого сознания, образом безграничности его перспектив. Помимо основателя религии Сиддхартхи Гаутамы, история буддизма констатирует существование огромного множества Будд, в том числе и хронологически более ранних, нежели Будда Шакьямуни. Но только Сиддхартха заслужил признание человечества настолько, что название самого ценного буддийского качества – просветленности, пробуждённости<sup>1</sup> (т.е. достижения нирваны, что и переводится с санскрита как «будда»), стало его собственным именем. Это произошло благодаря тому, что Будда стал первым, кто не захотел архатства (просветления) только для себя самого; он вступил на

---

<sup>1</sup> Общность корней санскритского слова «будда» и русского глагола «будить», а так же ряда других корней (например, «адвайта» переводится как «недвойственность») является одним из оснований теории ведического происхождения славянской культуры.

путь бодхисатвы, отложив свой уход в Нирвану, с целью помочь другим живущим достичь просветления путем особой работы со своим сознанием.

Как известно, перед смертью Будда произносит свое завещание, в котором призывает монахов надеяться только на Дхарму (учение) и на свои собственные силы, и не рассчитывать на его, Будды, помощь. «Будьте сами себе светильниками, в самих себе ищите прибежище. Дхарма да будет вам светильником, Дхарма да будет вам прибежищем. Не ищите опоры ни в чем, кроме самих себя» [МПС II.26, цит. по 1, с.142]. Эта цитата демонстрирует, что доминирующее значение в буддийской теоретической и духовно-практической системе имеет индивидуальное сознание, не случайно буддизм с точки зрения европейской философской классификации традиционно относят к разновидностям субъективного идеализма. Дайсэцу Тайтаро Судзуки, один из самых авторитетных в мире толкователей дзэн-буддизма, утверждает, что «основная идея дзэна – войти в контакт с внутренними процессами нашего существа, причем сделать это самым прямым образом. В связи с этим все, что связано с внешней стороной, в дзэне отрицается, так как единственный авторитет в нем – наша собственная внутренняя природа» [2, с. 285]. Но при этом буддизм парадоксальным образом отрицает существование «Я» или души. Собственно, прохождение последних ступеней восьмеричного благородного пути и достижение архатства связано с «преодолением» сознания, с уничтожением «Я» собственными усилиями, поскольку самосознание и личностность несовместимы с уничтожением страданий [3, с. 134, 140-142].

В свете сказанного становится очевидным, что сама суть буддизма наиболее полно отражается не в онтологических или гносеологических его аспектах, а именно в учении о сознании. Исследование специфики буддийских представлений о сознании позволяет представителю европейского и типа мышления приблизиться к пониманию сущности буддизма как духовного и культурного явления.

Описание специфических буддийских подходов к сознанию осложнено существованием большого числа разновидностей этой религии, в значительной мере отличающихся от архетипа – оригинального индийского буддизма, который сразу после смерти Сиддхартхи Гаутамы распался на отдельные течения. Мы будем пытаться отразить общую картину представлений о сознании на основе обращения к наиболее известным и авторитетным текстам махаяны, относящихся к китайской традиции чань-буддизма и японской традиции дзэн.

Научную ценность анализа буддийской интерпретации сознания, на наш взгляд, увеличивает компаративистский подход, ориентированный на обнаружение моментов соответствия её современным моделям сознания. Обнаружение такого рода соответствий и, в частности, аспектов, подтверждающих нашу версию *модальной природы сознания*, дает возможность говорить об общности европейского и буддийского типов самоопределения человека. Таким образом, наш анализ будет нацелен на проведение параллелей между тра-

диционными буддийскими и современными европейскими представлениями о сознании.

Обратимся к основополагающим положениям буддизма, связанным с интерпретацией феномена сознания. Среди таковых наиболее значимы идеи *несуществования сознания, ложного различения и конституирования сознанием реальности*. Следует отметить, что названные аспекты сознания, во-первых, не являются однопорядковыми, во-вторых, принадлежат к разным ракурсам понимания сознания, и, в-третьих, мыслятся в данной статье опосредованно контекстом европейского дискурса сознания XX века.

Действительно, обозначенный ряд положений содержит в себе противоречие. Казалось бы, *несуществование*, первый из этих аспектов, должно отрицать собой все последующие, ведь, если сознание не существует, зачем говорить о его качествах? В то же время первое положение находится в плоскости онтологической, поскольку онтология есть учение о существовании, тогда как два другие касаются внутренней структуры сознания и способов его развертывания. На деле вышеназванные аспекты образуют довольно стройную систему, в чем мы сможем убедиться.

*Несуществование*. Это один из центральных моментов учения о сознании, на котором настаивает философия буддизма. Множество классических текстов и диалогов сообщают нам об этой установке. Так, в диалоге, приводимом Тайтаро Судзуки, император У спрашивает двадцать восьмого дзэнского патриарха Бодхидхарму (в Китае он считается первым):

«- Каков же основной принцип твоей священной доктрины?

- Беспредельная пустота и ничего такого, что могло бы быть названо священным, Ваше Величество.

- Кто же, в таком случае, стоит сейчас передо мною?

- Я не знаю, Ваше Величество. » [2, с. 378]

Несуществование души и вообще такой вещи, как «Я», принципиальное для буддизма с его концепцией освобождения от колеса сансары, обосновывается несколькими способами. Один из них - аллегория пламени светильника (концепция потока сознания). То, что один и тот же огонь горит всю ночь, - иллюзия. На самом деле, каждое новое мгновение горит новое пламя, обусловленное предыдущими состояниями. Значит, нет такой стабильной вещи, как пламя светильника [Вопросы Милинда, цит. по 4, с. 265]. Аналогично рассматривается и то, что называется душой человека или «Я»: нет как таковой сущности человека, нет постоянной души, которая имела бы ценность, есть лишь поток случайных состояний его психики, каждое из которых несубстанционально и обусловлено предшествующим состоянием. Сознание – случайная комбинация дхарм, мельчайших несубстанциональных образований, причем комбинация каждый раз новая, обусловленная как предыдущей стадией, так и внешними обстоятельствами.

Здесь уместно провести аналогию с кантовским доказательством несубстанциональности души, сделанным в «Критике чистого разума». Кантовские опровержения того, что «Я» нельзя полагать как самодостаточный объект