

**МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ
ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
«КАЛМЫЦКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ ИМЕНИ
Б.Б.ГОРОДОВИКОВА»**

На правах рукописи

ВОРОБЬЁВ Валерий Владимирович

**ПРОБЛЕМА СОЗНАНИЯ ЧЕЛОВЕКА В БУДДИЙСКОЙ
ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ**

Специальность 5.7.8. – Философская антропология, философия
культуры

Диссертация на соискание учёной степени
кандидата философских наук

Научный руководитель:
Уланов М.С., д.ф.н., доцент

Элиста – 2024

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	3
ГЛАВА 1. ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА В БУДДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ.....	19
1.1. Учение о человеке в буддизме.....	19
1.2. Проблема личности и статуса «я» в буддийской философии.....	44
ГЛАВА 2. БУДДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ О ФУНКЦИОНИРОВАНИИ СОЗНАНИЯ ЧЕЛОВЕКА.....	63
2.1. Реализм и антропологический конструктивизм в буддийской философии сознания	63
2.2. Философия и терапия сознания в школе йогачара.....	98
2.3. Феномен сознания человека в буддизме и феноменологии: компаративный анализ.....	126
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	146
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ.....	155

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность исследования обусловлена повышением значимости исследования альтернативных точек зрения на природу человека и его сознания в современной антропологии. Принцип, согласно которому человека стоит рассматривать не только как существо, способное развиваться биологическим путём, но и как существо, причастное символическому мышлению, порождающему культурные нарративы и ценности, принято обозначать как принцип антропологической редукции.

Комплексное понимание человека возможно только через призму наиболее существенных компонентов социокультурной среды, берущих на себя роль некоторых опор всякой человеческой субъективности и поведения. В то же время, в современной науке о человеке отсутствует общепринятое представление о природе сознания. Проблема сознания человека до сих пор остается неразрешенной и вокруг нее продолжают множественные научные дискуссии. Сознание во многом остается загадкой, неким таинственным процессом, происходящим в мозгу, в нейронной сети человека. При этом есть понимание, что сознание человека - это процесс, который сопровождается определенным качеством субъективного опыта, то, что называют восприятием, переживанием или квалиа.

В этом направлении сегодня идут интенсивные научные исследования в когнитивных науках, философии, биологии и т.д. Разрабатываются и применяются новые методы изучения сознания с использованием теории сетей, теории графов и т.д. Многие ученые справедливо считают, что XXI век должен дать нам прорывные открытия в когнитивных науках и сегодня можно видеть значительные успехи в этом направлении¹. На повестке дня

¹ Фаликман М.В. Когнитивная наука в XXI веке: организм, социум, культура // Психологический журнал Международного университета природы, общества и человека «Дубна». 2012. №3. С. 31-37.

сегодня создание не только искусственного интеллекта. В настоящее время идут активные и достаточно противоречивые исследования в области создания искусственной жизни, наделяния этой жизни сознанием и разумом иного, не человеческого, типа и природы.

Наряду с этим, в условиях современных глобализации и универсализации культуры представляется важным определить роль буддийского учения о человеке и его сознании в культуре стран, которые в течение длительного времени исповедуют данную духовную традицию. Современность диктует странам и народам необходимость выявлять общие духовные ориентиры, вырабатывать основы для становления общего коммуникативного поля, которые выражены в нравственных и ценностных установках, способах конструирования и отображения социальной и природной действительности. «Новые культурные практики как разновидности устойчивых навыков целесообразной деятельности позволяют человеку состояться в том или ином качестве и, таким образом, воспроизводят идентичности - конструируют их»². Если раньше речь шла об установлении диалога, то сейчас скорее уже назревает вопрос о взаимопроникновении и установлении взаимосозависимости чуждых ранее культур и выработке новых правил в условиях полного их соединения в условиях единого глобализирующегося поля.

Актуальность обращения к проблеме сознания человека в буддийской философии объясняется возросшим интересом исследователей не только к собственно религиозному или философскому содержанию буддизма, но и к его богатому опыту регулирования и контроля психологической деятельности человека, разнообразным психофизическим способам

² Храпова В.А. Механизм культурной идентичности в эпоху глобальных сдвигов / В.А. Храпова, В.А. Комова // Культура, искусство, образование: диалоги о "Русском мире": Материалы международной научно-практической конференции, Волгоград, 19 января 2023 года / Ред.-сост. О.Ю. Осадчая, Т.С. Орлова, О.В. Шмакова, Г.Ю. Самсонова. Волгоград, 2023. С. 19.

духовного самосовершенствования личности, связанным с различного рода медитативными практиками.

В современном информационном обществе, в связи с распространением новых информационных технологий и изменением социокультурной среды обитания, оказывающей прямое влияние на опыт и навыки сознания, происходят сложные когнитивные изменения, результаты которых оцениваются неоднозначно для практики и пока еще недостаточно изучены. В этой ситуации особенно ценен восточный, в частности, буддистский опыт работы с сознанием и его концептуализация в терминах современного западного дискурса. Отличные от западной картины мира идеи о природе человека и его сознании в буддизме, позволяют нам обнаружить новые аспекты видения многих антропологических и психологических феноменов и по-новому взглянуть на, казалось бы, устоявшиеся представления.

Таким образом, можно сделать вывод, что тема человека и его сознания в буддийской философии и культуре остается центральной в современной буддологии. В отечественной и зарубежной буддологии накоплен значительный эмпирический материал в области изучения феномена сознания в рамках отдельных направлений и школ буддизма. В то же время сохраняется необходимость в построении комплексной картины понимания сознания человека в буддийской философии с учетом представлений его основных философских школ, что и определяет исследовательскую лауну настоящего исследования.

Степень разработанности проблемы. Некоторые вопросы буддийского учения о человеке были рассмотрены классиками отечественной буддологии, такими как Ф.И. Щербатской, Е.Е. Обермиллер, О.О. Розенберг, Ю.Н. Рерих, А.М. Пятигорский и т.д.³

³ Щербатской Ф.И. Философское учение буддизма // Восток-Запад. Восток - Запад: Исследования. Переводы. Публикации. М., 1989; Обермиллер Е.Е. Учение о

В отечественной литературе наиболее глубоко исследовано учение о человеке в восточноазиатской буддийской традиции. Так, в монографии А.В. Чебунина «Учение китайского буддизма о человеке и обществе»⁴ затрагивается антропологическое измерение буддизма в Китае.

Концепция анатмавады и статуса личности в классической буддийской философии, которая тесно связана с проблемой сознания, затрагивается в работах В.Г. Лысенко, В.Н. Пупышева, Е.А. Торчинова, Л.И. Тилина и др.⁵ В зарубежных исследованиях данная проблема наиболее глубоко представлена в работе С. Коллинза⁶ и особенно в работе С. Хэмилтон «Ранний буддизм: новый подход»⁷. Монография и многие статьи современного исследователя А. Вин⁸ демонстрируют последние наработки в изучении анатмавады на Западе. Достаточно обширный обзор анатмавады по оригинальным источникам представляет монография М. Капштейна⁹. Сравнительный

праджняпарамите в изложении «Абхисама-аламкары» Майтреи. СПб., 2009; Рерих Ю.Н. Буддизм и культурное единство Азии: сборник статей. М., 2002; Розенберг О.О. Труды по буддизму. М., 1991; Пятигорский А.М. Лекции по буддийской философии / Непрерываемый разговор. СПб., 2004.

⁴ Чебунин А.В. Учение китайского буддизма о человеке и обществе. Улан-Удэ, 2009.

⁵ Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.К. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М., 1994, 1994; Лысенко В.Г. Ранний буддизм: религия и философия. М., 2003; Лысенко В. Г. Анатмавада // Индийская философия: Энциклопедия. М., 2009. С. 75-79; Лысенко В.Г. Анатмавада // Философия буддизма: энциклопедия. М., 2011. С.97-103; Пупышев В.Н. «Не-Я» в буддийской теории и практике // Психологические аспекты буддизма. 2-е изд. Новосибирск, 1991. С. 33-38; Торчинов Е.А. Анатмавада // Буддизм: Карманный словарь. СПб., 2002. С. 17-19; Титлин Л.И. «Проблема онтологического статуса субъекта в «Пудгала-Винишчае» Васубандху» // Психология и Психотехника. 2011. № 8. С. 91–102.

⁶ Collins S. Selfless Persons: Imagery and Thought in Theravada Buddhism. Cambridge, 1982.

⁷ Hamilton S. Early Buddhism: a New Approach. The I of the Beholder. Richmond, Surrey, 2000.

⁸ Wynne A. Early evidence for the “no self” doctrine? A note on the Second anatman Teaching of the Second Sermon // Thai International Journal for Buddhist Studies. Vol. 1 (2559). 2009. P. 64-84; Wynne A. Miraculous transformation and personal identity: A note on the First anatman Teaching of the Second Sermon // Thai International Journal for Buddhist Studies. Vol. 1 (2559). 2009. P. 85-113.

⁹ Kapstein M. Reason's Traces: Identity and Interpretation in Indian and Tibetan Buddhist Thought. Boston, 2001.

анализ и поиск теоретических параллелей современной науки с буддийской анатмавадой изложены в труде философа и биолога Ф. Варелы и его соавторов, представивших концепцию «воплощенного сознания»¹⁰, а также в книге Д. Парфита¹¹, монографии М. Сидеритса¹², развивающих концепцию «буддийского редукционизма», а также в книге П. Гриффитса¹³.

Значительный вклад в изучение Абхидхармы внесла петербургская буддологическая группа под руководством В.И. Рудого, которую считают первой, после школы Ф.И. Щербатского, оформленной российской буддологической школой со своими методологическими принципами¹⁴. Помимо В.И. Рудого, к данной школе можно отнести Е.П. Островскую и Т.В. Ермакову. Анализу учения Абхидхармы в системе сарвастивада посвящена книга В.И. Рудого, Е.П. Островской и Т.В. Ермаковой «Классическая буддийская философия». Здесь с точки зрения индийской Абхидхармы рассматриваются различные аспекты буддийской философии, в частности, и учение о сознании¹⁵.

В монографиях Л.Е. Янгутова и А.К. Хабдаевой рассматриваются абхидхармические учения в китайской традиции буддизма, в том числе и учение о сознании человека¹⁶. Здесь, в частности, обосновывается идея о принципиальном единстве традиций Абхидхармы и Праджняпарамиты, что можно обнаружить при изучении китайской буддийской традиции.

Важное значение для понимания представлений о сознании в философии махаяны имеют работы, посвященные школе йогачара, которая

¹⁰ Varela F. J., Thompson E., Rosch E. *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge, Massachusetts, 1999.

¹¹ Parfit D. *Reasons and Persons*. Oxford, 1984.

¹² Siderits M. *Personal Identity and Buddhist Philosophy: Empty Persons*. Ashgate Publishing, Ltd., 2003.

¹³ Griffiths P. *On Being Mindless: Buddhist meditation and the mind-body problem*. Open Court Publishing, 1986.

¹⁴ Торчинов Е.А. *Введение в буддологию*. СПб., 2000. С. 217.

¹⁵ *Классическая буддийская философия*. СПб., 1999.

¹⁶ Янгутов Л.Е., Хабдаева А.К. *Традиции Абхидхармы в Китае*. Улан-Удэ, 2010. Хабдаева А.К. *Учение Хинаяны в китайском буддизме*. Улан-Удэ, 2013.

разработала оригинальное учение о сознании-сокровищнице (алая-виджняна). В этой связи особо стоит отметить научные произведения исследователей XX в., в числе которых исследования Т. Кочумуттома¹⁷, Л. Шмитхаузена¹⁸, Т. Вуд¹⁹, Дж. Хопкинса²⁰, Д. Ластхауза²¹ и др. Следует отметить, что в литературе, посвященной йогачаре, получила распространение точка зрения, согласно которой ее философия интерпретировалась как субъективно идеалистическая. Такое понимание йогачары господствовало в буддологии в течение ряда десятилетий. Однако в 1980-е годы данная позиция стала подвергаться сомнению со стороны некоторых исследователей. Так, например, Т. Кочумуттом стал использовать в отношении йогачары термин «критический реализм».

В отечественных исследованиях буддизм йогачара исследован пока еще достаточно фрагментарно. Некоторые данные об этой школе, а также ее китайском варианте (фасян), можно найти в работах А.Н. Игнатовича, В.И. Рудого, Е.А. Торчинова, Л. Е. Янгутова и др.²². Особо можно отметить монографию П.Д. Ленкова «Философия сознания в Китае: буддийская школа фасян (вэйши)», в которой рассмотрена история и философия школы фасян, представлявшей учение йогачары в Китае²³.

¹⁷ Kochumuttom Th. A Buddhist Doctrine of Experience: A New Translation of the Works of Vasubandhu the Yogacarín. Delhi, 1982.

¹⁸ Schmithausen L. Alayavijnana: On the origin and early development of a central concept of Yogacara philosophy. P. I: Text. P. II: Notes, bibliography and indices. Tokyo, 1987.

¹⁹ Wood Th. Mind Only: A Philosophical Doctrinal Analysis of the Vijnanavada. Honolulu, 1991.

²⁰ Hopkins J. Emptiness in the Mind-only School of Buddhism: Dynamic Responses to Dzong-ka-ba's 'the Essence of Eloquence. Berkeley, 1999.

²¹ Lusthaus D. Buddhist Phenomenology: A Philosophical Investigation of Yogacara Buddhism and the Ch'eng Wei Shih Lun (Curzon Critical Studies in Buddhism, 13). London, 2000.

²² Подр.: Игнатович А.К. Буддизм в Японии: Очерк ранней истории. М., 1987; Классическая буддийская философия. СПб., 1999; Категории буддийской культуры. СПб., 2000; Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. Новосибирск, 1995; Торчинов Е.А. Введение в буддологию. Курс лекций. СПб., 2000.

²³ Ленков П.Д. Философия сознания в Китае: буддийская школа фасян (вэйши). СПб., 2006.

Особый интерес сегодня представляют исследования, посвященные сравнительному анализу буддизма и феноменологии. Из работ зарубежных исследователей данной проблемы можно отметить труды К. Козеру, М. Битбол, Д.Захави, П.П. Гокхале и др. Так, американский исследователь К. Козеру отмечает, что между буддизмом и феноменологией возможен глубокий и плодотворный диалог, способствующий развитию истинного представления о сознании в целом.²⁴ Французский феноменолог М. Битбол проводит параллели между феноменологической редукцией и созерцательными практиками в буддизме, которые похожи как по самому методу, так и по целям²⁵. Датский феноменолог Д. Захави, отмечая наличие между буддизмом и феноменологией очевидных параллелей, указывает, что между ними существуют и значительные отличия, особенно если учесть неоднородность самой буддийской философии, включающей в себя множество достаточно разных школ²⁶.

Из всей плеяды зарубежных учёных, которые рассматривали буддизм в феноменологическом ключе, особо стоит выделить Ф. Варелу, который, опираясь на буддизм, данные нейронаук и феноменологию, смог создать оригинальное учение, где была представлена попытка решения т.н. трудной проблемы сознания. Стоит также отметить, что Ф. Варела в течение длительного времени проводил конференции с участием Его Святейшества Далай-ламы XIV, посвященные вопросам познания, мышления, сознания.

Из работ отечественных ученых, посвященных анализу буддийской философии и феноменологии в контексте компаративистики, можно

²⁴ Козеру К. Сознание, личная идентичность и дебаты о «я» /«не-я» // Вопросы философии. 2017. №10. С.130-140.

²⁵ Битбол М. От феноменологической эпохе к медитации // Вопросы философии. 2018. №1. С.143-150.

²⁶ Захави Д. Трансцендентальная феноменология, интенциональность и субъективность // Вопросы философии. 2017. №10. С.150-155.

выделить труды И.С. Урбанаевой, С.А. Нижникова, А.Ю. Неделя, С.М. Кусковой, В.А. Лопатина²⁷.

Связь феноменологии и буддизма была затронута на страницах главного отечественного журнала «Вопросы философии»²⁸. Кроме этого, нужно отметить, что в Институте философии РАН была проведена масштабная конференция под названием «Буддизм и феноменология» (7-8 ноября 2016), посвящённая всестороннему и глубокому рассмотрению данной области исследования²⁹.

Можно отметить, что проблема человека и его сознания широко освещается в трудах современных авторов. Многие из них имеют непосредственное отношение к вопросам духовного совершенствования на пути к пробуждению и развитию сознания. К таким трудам следует отнести работы Далай Ламы XIV, Намкхай Норбу Ринпоче, Р. Турмана, А. Уотса, А. Берзина, Д. Голдстейна, Д. Корнфилда, Чогьям Трунгпа Ринпоче, Геше Джампа Тинлея и др³⁰.

²⁷ Урбанаева И.С. Буддийская медитация и феноменологический метод: основания и смысл сравнения // Вопросы философии. 2018. №2. С. 177-187; Нижников С.А. Феноменология и буддизм: проблемы компаративистики // Сетевое востоковедение: взаимодействие монгольских и тюркских этносов во времени и в пространстве. Элиста, 2019. С. 350-354; Неделё А.Ю. Сознание как спасение: сотериологические модели феноменологии и буддизма (эскиз сравнительного анализа) // Вопросы философии. 2018. №7. С. 140-155; Кускова С.М. Бессубъектность в свете нормативности актов сознания: европейская философия, феноменология и буддизм // Вопросы философии. 2018. №7. С. 166-176; Лопатин В.А. Феноменологическая редукция Э. Гуссерля в свете буддийской медитации // Философская мысль. 2021. №3. С. 81-93.

²⁸ Субъективность сознания в буддийской и в феноменологической перспективах (материалы дискуссии). Участники: К. Козеру, Тхуптен Джинпа геше, Д. Захави, В.Г. Лысенко, П. Гокхале, дост. Дхаммаджоти, М.Н. Кожевникова, А.Ю. Неделё, И.С. Урбанаева // Вопросы философии. 2017. №10.

²⁹ Титлин Л.И. Буддизм и феноменология. Обзор международной конференции // Вопросы философии. 2017. №9.

³⁰ Далай-Лама XIV Тензин Гьяцо. Гарвардские лекции. М., 2003; Норбу Чогьял Намкай. Дзогчен - состояние самосовершенства. СПб., 2005; Турман Р. Бесконечная жизнь: семь добродетелей хорошей жизни. М., 2005; Уотс А. Психотерапия. Восток и Запад / пер. с англ. и послесл. А. М. Руткевича. М., 1997; Берзин А. Избранные труды по буддизму и тибетологии. В 2-х ч. Ч.1. М., 2005. Ч.2. М., 2006; Голдстейн Д., Корнфилд Д. Путь к сердцу мудрости. СПб., 1993; Трунгпа Ч. Истинное восприятие: путь дхармического искусства. М., 2015; Геше Джампа Тинлей. Шаматха. Основы тибетской

Объектом исследования выступает буддийская философия, представленная в традициях раннего буддизма и учениях махаянских школ (мадхьямики и йогачары).

Предмет исследования - учение о сознании человека в буддийской философии.

Основной гипотезой исследования является предположение, согласно которому философия сознания буддизма обладает значительным эвристическим потенциалом для исследования проблем сознания человека в рамках философской антропологии. При этом, концепция сознания человека в буддизме имеет точки соприкосновения с конструктивистскими трактовками сознания, идеями западной психологии, квантовой физики, системного подхода и феноменологии в современной философии и науке, что открывает возможность создания синтетической модели сознания, основанной на принципах взаимозависимости, динамической потоковости и саморегуляции.

Цель исследования - выявить специфику трактовки сознания, особенности его функционирования и роли в концепции человека, предлагаемой философией буддизма.

Для достижения цели поставлены *следующие задачи*:

- эксплицировать особенности интерпретации природы человека и его сознания в буддийской философии;
- исследовать вопрос о статусе индивидуального «я» в буддийском учении;
- рассмотреть концепцию сознания человека в буддизме в контексте реалистских и конструктивистских трактовок сознания современной философии и науки;

- исследовать философию сознания и методы духовной трансформации человека в школе йогачара в контексте современных психологических учений;

- сопоставить интерпретации сознания человека в буддийской философии и феноменологии.

Теоретико-методологическая основа исследования.

Теоретическую основу диссертации составляют труды представителей Санкт-Петербургской буддологической школы - Е.П. Островской, В.И. Рудого, А.Б. Островского, М.Е. Ермакова, Т.В. Ермаковой и др., которые предоставили возможность создать комплексное представление о специфике учения о человеке и его сознания в буддийской философии.

Исследование буддийских идей о природе человека строится на принципе аксиологической равноценности культур Востока и Запада, анализе и сопоставлении основных ценностей и идей, пронизывающих философские традиции культур. Таким образом, реализуется концептуальный диалог между восточными и западными философскими системами, что позволяет обогатить понимание сущности и механизмов взаимодействия различных культурных и философских нарративов.

При исследовании феномена сознания в буддийских философских школах использованы компаративистский, герменевтический, антропологический подходы, а также структурный, системный, синтетический и аналитический общенаучные методы, которые позволяют на всех уровнях и со всех сторон показать основные принципы буддийской антропологии.

Источниковую базу данного исследования составили труды буддийских учителей Асанги, Васубандху, Нагарджуны, Чандракирти и т.д.

Основные положения диссертационного исследования, выносимые на защиту:

1. Буддизм предлагает глубокую, во многом антропоцентричную космологию, сосредоточенную на понимании человеческой природы и условий её существования внутри циклов перерождения сансары. Отсутствие в буддизме идеи креационизма усиливает его антропоцентризм, поскольку высшим существом в мировой иерархии существ здесь становится не всемогущий бог-творец, а человек, достигший состояния полного просветления. Несмотря на наличие в космологической картине буддизма множества миров, концептуально речь идёт прежде всего о человеке, что нашло свое яркое выражение в учении о драгоценной человеческой жизни. Буддизм как учение в своей основной проблематике ориентирован главным образом на человека и его духовное спасение от страданий сансары. Буддийская антропология тесно связана с учениями о взаимозависимом происхождении и Четырех Благородных Истинах, а также с этической проблематикой. Таким образом, буддийская антропология и космология лежат в основании учения о человеке и его сознании.

2. В буддизме утверждается концепция динамической открытой природы сознания, ориентированной на преодоление эгоцентризма человека, что получило название анатмавады. Буддизм в концепции анатмана отрицает субстанциональное, независимое, атомарное «я», т.е. представление о постоянной, неделимой, целостной личности. Такая концепция трактует личность как динамично-развивающуюся, открытую в внешним изменениям, психическую активность. Утверждается, что каждый индивид состоит из дхарм, которые постоянно изменяются. Идея анатмана имеет важное философское значение, так как лежит в основании сотериологической и этической установок буддизма. Сотериологический смысл данной идеи заключается в том, что посредством размышления и медитации над этой идеей обретается освобождение от сансары. Этическое значение указанной концепции обусловлено тем, что ее понимание должно подрывать цепляние

индивида за собственное «я», что в свою очередь должно искоренить эгоцентризм и связанные с ним негативные состояния сознания.

3. Буддийская точка зрения на сознание, как на одну из форм бытия дхармы, позволяет исследовать его в соотношении с миром, что соотносится с идеей аутопозиса. Сознание в буддизме играет интегрирующую функцию для всех остальных проявлений человеческого существа. Поток сознания образует опору, вокруг которой конденсируются все остальные дхармы; такая позиция сближает философию буддизма с конструктивистскими трактовками активности человека в современной философской антропологии. Эволюция концепции сознания в буддизме характеризуется тенденцией к возрастанию творческой роли сознания в конструировании мира, что отражает активность человеческой природы. В развитии буддийской философии сознания можно усмотреть постепенный переход от реализма раннего буддизма к конструктивизму махаянских школ

4. Махаянская школа мадхьямика рассматривает феномен сознания в контексте идеи шуньяты (пустоты). Это понятие относится ко всем явлениям, включая сознание. Основной тезис мадхьямики заключается в том, что все вещи лишены внутренней сущности, самостоятельности или независимого существования. Сознание, согласно мадхьямике, не имеет собственной, независимой сущности и существует только через взаимозависимые явления. Мадхьямика различает два уровня реальности — относительную (самврити) и абсолютную (парамартха). На относительном уровне сознание кажется реальным и функционирующим, обладающее субстанциальностью, но на абсолютном уровне оно понимается как пустое, не имеющее самобытия. Такая двойственность в понимании сознания в учении мадхьямики позволяет рассматривать его с позиции концепции наблюдателя в квантовой физике, согласно которой можно выделить два уровня реальности, в зависимости от того, было ли проведено измерение или нет, что показывает идею об

обусловленности состояния реальности в зависимости от активности сознания, как в буддизме, так и в квантовой физике.

5. Философия йогачары предлагает другой подход к пониманию сознания. Йогачара выдвигает идею о том, что все воспринимаемое есть проявления глубинного сознания (алая-виджняна). Йогачара утверждает, что индивидуальный опыт мира формируется восприятиями, которые возникают из сознания, не имея объективного существования вне него. Йогачара вносит вклад в буддийскую философию через детальный анализ сознания и психики, разрабатывая методы идеалистического понимания мира, где кармические процессы, обусловленные активностью сознания-хранилища, играют ключевую роль в формировании восприятия. Такой подход предоставляет глубокое понимание механизмов психических процессов, что имеет важное значение для развития духовной психотерапии, а также даёт развитую теоретическую модель устройства психики и сознания человека, которая может помочь в разработке современных представлений о природе сознания.

6. Можно обнаружить некоторые типологические параллели между буддизмом и феноменологией, особенно в аспектах методологии и предметов исследования, что позволяет говорить о концептуальной соразмерности этих учений. Обе традиции фокусируются на изучении сознания, однако их подходы различаются в сотериологическом контексте. В то время как феноменология предоставляет ценные инструменты для анализа структур опыта, буддийская традиция предлагает методы их преобразования с целью достижения духовного пробуждения. Это открывает перспективы для взаимного обогащения и диалога между двумя системами, где каждая может внести вклад в более глубокое понимание природы сознания и путей его трансформации.

7. Философия буддизма обладает значительным потенциалом эвристичности для исследования проблем человека и его сознания, который выражается в следующем:

- в отрицании независимо существующего индивидуального «я» или бытия личности (субъекта) как субстанции;

- в представлении статуса «я» как номинально существующего, постоянно изменяющегося, реконструируемого и многофакторного феномена;

- в интеракционистском подходе к пониманию личности, согласно которому личность предстает как некий психофизический комплекс, в котором присутствуют элементы (кармические факторы), не имеющие прямого отношения ни к психике, не к материи;

- в признании наличия сознания не только у человека, но и у животных (пусть и в более примитивных формах);

- в обнаружении изначальной чистоты природы сознания (природы будды), в силу чего в нем естественным образом заложен позитивный потенциал;

- в признании у человека способности радикально трансформировать свое сознание в лучшую сторону, изменив его характеристики;

- в попытке преодолеть субъектно-объектную дихотомию, которая нашла свое выражение в философии йогачары.

Научная новизна диссертационного исследования заключается в следующем:

- поставлен вопрос о роли космологии и антропологии буддизма как предпосылок учения о человеческом сознании;

- показано, что концепция сознания человека в буддизме имеет точки соприкосновения с конструктивистскими трактовками сознания в современной философии и науке;

- выявлены потоковый характер психики и изменчивость как сущность сознания в философии раннего буддизм;

- представлена двойственная трактовка сознания в учении мадхьямики, коррелирующая с концепцией наблюдателя в квантовой физике;

- выявлено, что в философии йогачары сознание представляет собой источник ментальных проекций и конструктов, формирующих реальность.

- установлена эвристичность философии буддизма для исследования проблем человека и сознания как амбивалентного, динамичного и самоорганизующегося феномена.

Теоретическая значимость диссертации состоит в том, что данное исследование вносит вклад в развитие отечественной буддологии, а также в разработку мировой проблематики человеческого сознания, методов объяснения его происхождения, становления и развития. Кроме этого, данные диссертации обогащают представления о природе человека и служат базой для дальнейших исследований, позволяющих на их основе разрабатывать новые методы совершенствования личности и общества в целом.

Практическая значимость диссертации заключается в возможности использования её материалов в образовательном процессе вузов при изучении философии и психологии. Результаты исследования могут быть интегрированы в программы лекций и практических занятий, нацеленных на изучение человеческого сознания, а также закономерностей и техник самосовершенствования. Это позволит обучающимся глубже понять механизмы психологического развития и будет способствовать формированию у них комплексного взгляда на взаимосвязи между восточными и западными подходами к самопознанию и духовному развитию. Также материалы диссертации могут быть использованы для разработки специализированных курсов и мастер-классов, что сделает обучение более интерактивным и практико-ориентированным.

Соответствие диссертации паспорту научной специальности.

Диссертационное исследование соответствует следующим пунктам паспорта научной специальности 5.7.8. - Философская антропология, философия культуры: «5. Человек и его сознание. Символические и иные

теории сознания»; «9. Философия личности и проблема идентичности»; «11. Понятие человека в различных философских системах»; «25. Философско-религиозная антропология»; «28. Способы представления человека в культуре Индии (индуизм, буддизм, джайнизм)».

Апробация исследования. Главные положения, идеи, результаты и выводы по теме диссертации получили апробацию на научно-практических конференциях международного и всероссийского уровней: на научном семинаре «Личность в парадигме межкультурной коммуникации: язык – культура – образование – музей (теоретические и прикладные проблемы)» (г. Элиста, 2020 г.), на III Международном Конгрессе Русского общества истории и философии науки «После постпозитивизма» (г. Саратов, 2022 г.), на научном семинаре «Россия и буддийский мир: феномен буддийской традиции в цивилизационном пространстве России» (г. Элиста, 2022 г.), на международной научной конференции ИМБТ СО РАН «Буддизм в условиях изменяющегося мира» II международного буддийского форума «Традиционный буддизм и вызовы современности» (г. Улан-Удэ, 2024 г.).

Часть материалов диссертации подготовлена в рамках государственного задания Министерства науки и высшего образования Российской Федерации («Буддизм и глобальные вызовы современного мира»), а также научных проектов Российского научного фонда: «Россия и буддийский мир в дискурсе философского востоковедения» (2019-2021; продление 2022-2023 гг.) и «Нравственный императив символа веры: стабилизация этических норм буддизма» (2023-2024 гг.).

Результаты диссертационного исследования отражены в 15 научных публикациях (общий объём - 17,1 п.л.; авторский вклад - 14,9 п.л.), в том числе издания перечня ВАК - 5 статей, в журналах, индексируемых в международных системах цитирования Web of Science и Scopus - 1. Кроме этого, результаты диссертационного исследования отражены в совместной научной монографии.

Структурно диссертационное исследование состоит из введения, двух глав, заключения и списка использованной литературы.

ГЛАВА 1. ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА В БУДДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

1.1. Учение о человеке в буддизме

Изучение феномена сознания человека в буддийской традиции невозможно осуществить без реконструирования буддийской антропологии в целом. Буддизм как учение в своей основной проблематике ориентирован прежде всего на человека и его духовное спасение от страданий сансары. Учение о человеке в буддийской метафизике, пожалуй, занимает центральное место и являет собой яркий аспект полемики, возникшей между зарождающимся буддизмом и господствующим в древнеиндийском обществе брахманизмом. С самого начала философия Будды представляла из себя революционное воззрение на сущность и природу человека. Отрицание существования Бога-Творца, который является причиной существования мира и человека, является одним из ключевых аспектов буддийского учения. Однако только на основании этого нельзя называть буддизм атеистической философией³¹.

Исключение из картины мира Бога-Творца не является исчерпывающим для формирования специфики буддийского антикреационизма. Позитивная составляющая антикреационистской доктрины указывает на космогонический аспект формирования мироздания. Судьба вселенной и людей обусловлена коллективной кармой всех населяющих вселенную живых существ. Каждый локальная мировая система,

³¹ См. напр.: Чаттопадхья Д. Индийский атеизм. Марксистский анализ. М., 1973. С. 91.

(а их, согласно буддизму, бесконечное множество) периодически ветшает и полностью разрушается. Однако после определенного космогонического интервала она заново возрождается и заселяется живыми существами из других миров. Деятельность существ ведет к поддержанию постоянства вселенских циклов: становление, константность, разрушение и восстановление мироздания³².

В целом, отсутствие в буддизме идеи креационизма усиливает его антропоцентризм, поскольку высшем существом в мировой иерархии существ здесь становится не всемогущий бог-творец, а человек, достигший состояния полного просветления.

Буддийская космология значительно перекликается с индуистской, что объясняется историческим заимствованием буддизмом элементов древнеиндийской культурной традиции. Тем не менее, эта космология претерпела существенные изменения, чтобы соответствовать основным принципам буддийского учения³³. Стоит отметить, что в религиозно-философской системе буддизма космологическая картина мира не имеет жесткого догматического статуса, что обусловлено гибким и практичным подходом данной религии. Такая особенность буддийского учения позволяла ему лучше приспособляться к традиционным культурным установкам в разных регионах Азии³⁴.

Если буддизм как религия последовательно отрицает существование бога-творца, то сам Будда считал вопросы о том, есть ли у мира творец, лишёнными практического смысла и поэтому не рекомендовал своим последователям пытаться найти на них ответы. «Если кто-то скажет, что он не желает следовать праведному образу жизни под руководством Благословенного, если Благословенный сначала не скажет ему, является ли

³² Категории буддийской культуры. СПб., 2000. С. 72-75.

³³ Рудой В.И., Островская Е.А.-младшая. Учение об историческом времени и обществе в индийской классической философии: Учебное пособие. М., 2002. С. 38-39.

³⁴ Торчинов Е.А. Введение в буддологию. Курс лекций. С. 38.

мир вечным или преходящим, конечным или бесконечным; является ли жизнь одним и тем же, что и тело, или это нечто иное; продолжает ли Совершенный существовать после смерти и т. д., — так он может умереть до того, как Совершенный сообщит ему об этом»³⁵, - говорится в Мадджхима-Никае. Людям, интересовавшимся подобного рода вещами, он рассказывал следующую притчу об отравленной стреле. Одному человеку в глаз попала отравленная стрела. Когда же его близкие решили пригласить врача, человек заявил, что не даст вынуть стрелу, пока не узнает, кто именно в него стрелял, чем он занимается, к какой семье принадлежит, какого он роста и т.д. Такой человек, подчеркивал Будда, умрет, так и не успев узнать все, что его интересует.

Философия раннего буддизма ярко демонстрирует практицизм, который является ключевым в его учении и отвергает любые формы отвлеченного теоретизирования. Эта особенность раннего буддизма отражает его фундаментальное учение о прагматичности знания, ценность которого определяется возможностью его применения для блага живых существ. Подход буддизма к знаниям уникален тем, что он предпочитает практическую мудрость теоретическим изысканиям, не имеющим прямого приложения в жизни.

Данная характеристика раннего буддизма подчеркивает его ориентацию на непосредственное применение духовных и философских принципов в повседневной жизни практикующих, что ставит его в определенный контраст с другими религиозно-философскими системами, акцентирующими внимание на абстрактных теоретических разработках. В этом смысле буддизм близок к западному позитивизму, хотя и с одним существенным замечанием.

«Позитивизм буддистской религиозно-философской системы, - отмечает В.В. Картунов, - глубоко мистичен, за счет чего его «позитивная»

³⁵ Цит. по: Слово Будды. Обзор учения Будды словами Палийского канона. С. 52.

компонента приобретает более радикальный характер, нежели, скажем, в концепции Спенсера»³⁶. По мнению известного английского культуролога и религиоведа К.Г. Доусона, ответ Будды напоминает позицию некоторых средневековых христианских монахов, считавших, что человеку не нужно отвлекаться на бесполезные метафизические проблемы, которые не касаются сотериологии. С их точки зрения, верующий должен сфокусировать свое внимание на духовном пути, связанном со спасением своей души, поскольку только это является единственно важным для человека»³⁷.

Что же представляет из себя бытие человека в буддийской метафизике? Прежде всего следует начать с того, что в основе буддийской космологии лежит учение о многомерности сущего - космос состоит из шести миров: мир людей, мир животных, мир голодных духов, мир ада, мир богов и мир полубогов.

Индивидуальный поток каждого существа (сантана) получает воплощение по закону воздаяния, который на санскрите звучит как слово «карма», что в переводе означает «действие». Буддизм выделяет внутреннее намерение живого существа как ключевой фактор в формировании его кармы, в отличие от античной этики, которая придерживалась объективистского подхода в анализе человеческого поведения и поступков. Таким образом, буддийская этика предвосхитила то, что было описано Кантом в Критике практического разума.³⁸

Учение о карме в буддизме является системообразующим, вокруг которого строятся способы преодоления оков Сансары. Карма, таким образом, представляя из себя объективный закон мироздания. Буддизм призывает руководствоваться её принципами, полнее познавать и следовать ей, опираясь исключительно на собственные усилия и самодисциплину, в

³⁶ Кортунов В.В. За пределами рационального. М., 1998. С. 22.

³⁷ Доусон К.Г. Религия и культура. СПб., 2000. С. 242.

³⁸ История этических учений. М., 2003. С. 201.

отличие от ожидания благодати со стороны Бога-Творца, как это представлено в теистических религиях.

Учение о карме можно сравнить с законом сохранения энергии из физики. И действительно, согласно закону сохранения энергии, энергия не возникает из ниоткуда и никуда не девается, она просто переходит из одного состояния в другое. Таким образом, карма как какое-либо действие не проходит бесследно, но является причиной последующего действия. Но при этом, с точки зрения духовной жизни, детерминизму подвластны только существа, не предпринимающие усилий по изживанию негативной кармы до того, как она «прорастёт» в соответствующих ей условиях. Буддийское учение, в свою очередь, даёт инструменты для подобного спасения от «злого рока». Как следствие, карма может быть либо благой, либо неблагоприятной - в зависимости от мира, в котором воплотилось живое существо.

Во вселенной, или сансаре, буддисты выделяют шесть миров: три нижних и три высших мира. К низшим мирам относят крошечных ада, голодных духов и животных. Считается, что существа, находящиеся здесь, испытывают сильные страдания. Три верхних мира называются тремя благими рожденьями. Кроме мира людей, к ним относят миры богов и асуров (полубогов). Согласно буддизму, рождение в мирах богов и асуров предоставляет существам возможность испытать гораздо больше мирского счастья, чем в мире людей³⁹.

При этом буддизм признает наличие сознания у всех форм живых существ. С точки зрения буддизма все живые существа не желают страданий и стремятся к счастью. В буддийских джатаках, которые являются популярными нравоучительными рассказами, главными и второстепенными героями являются животные, некоторые из которых определяются как предыдущие реинкарнации самого Будды. В буддизме утверждается, что любое существо, в том числе и животные имеют потенциал стать Буддой.

³⁹ Категории буддийской культуры. СПб., 2000. С. 45.

Как отмечает Е.С. Далай-лама XIV, все животные, включая даже насекомых, обладают сознанием, поскольку у них чувственное восприятие. Однако их ментальное сознание имеет более грубую форму. Согласно буддизму, существует целый ряд уровней или форм сознания. «Различие в устройстве физических тел разных видов живых существ, - считает Далай-лама, - оказывает влияние на то, как проявляет себя их сознание. Хотя базовый наитончайший «ум ясного света» присутствует и в людях, и в животных, у людей более развито ментальное сознание, позволяющее им глубоко мыслить и анализировать»⁴⁰.

Рождение в мире людей, согласно буддизму, исключительно драгоценно, так как дает существу уникальную возможность достичь просветления и освободиться от бесконечных блужданий в сансаре. В буддийской космологии особое внимание уделяется уникальному положению человеческой жизни в структуре сансары. В отличие от богов, которые погружены в обманчивое наслаждение, и жителей адских миров, испытывающих экстремальные страдания, люди находятся в более сбалансированном состоянии. Это срединное положение обеспечивает человеку редкую возможность для духовного развития и преодоления сансары, что является предпосылкой для прекращения цикла перерождений и страданий. Человеческая способность к рациональному мышлению и относительная свобода от экстремальных страстей, в отличие от животных и асур, которые ограничены своими инстинктами и агрессивностью, дополнительно подчеркивает этот потенциал.

Все миры в сансаре взаимосвязаны, поскольку существа постоянно переходят из одной области в другую в зависимости от накопленной кармы. Благие деяния способствуют рождению в высших мирах, отрицательные поступки приводят к попаданию в низшие области. При этом,

⁴⁰ Далай-лама ответил на вопрос, есть ли сознание у животных. URL: <https://ria.ru/20230503/dalay-lama-1869341462.html> (дата обращения: 01.10.2024).

индивидуальный поток, воплощающийся из жизни в жизнь не имеет начало и конца. «Непостижимо начало этой сансары; невозможно обнаружить какое-либо первоначало существ...», - говорится в Самьютта-Никае⁴¹.

Человеческое рождение считается самым наилучшим вследствие того, что в нём существует самая большая возможность достичь состояния Будды, достичь полного освобождения от обусловленного мира Сансары и перейти в мир Нирваны, и на этом прекратить цепь перерождений, где живое существо с той или иной интенсивностью преследуют ключевые аспекты сансарического существования - старость, болезнь и смерть (согласно буддийской космологии даже боги и полубоги подвержены этим фундаментальным недугам, только страдание в их жизни проявлено не так ярко). В основе сансарического существования лежат три основные несовершенства, затрагивающие любое живое существо в самой его природе - это гнев, неведение и страсть.

С точки зрения буддизма, рождение в форме человека – достаточно редкое явление. Достаточно сравнить численность насекомых или каких-то других живых существ с количеством людей и увидеть пропорциональное несоответствие. В буддийском каноническом тексте «Чиггалаюга сутта» есть указание на то, насколько ценно и редко человеческое рождение. Говорится, что на дне океана плавает черепаха, которой периодически нужно всплывать на поверхность. По поверхности воды плавает ярмо. Раз в сто лет черепаха всплывает. Какова же вероятность того, что черепаха попадет головой в ярмо? Будда здесь отвечает на этот вопрос таким образом: «Быстрее, я говорю вам, эта слепая черепаха, всплывающая один раз в сто лет на поверхность, сумела бы просунуть голову в это ярмо с единственным отверстием в нём, чем глупец, который однажды свалился в нижние миры, [смог обрести бы вновь] человеческое рождение. И почему? Потому что

⁴¹ Ньянатилока. Слово Будды: Обзор учения Будды словами Палийского канона. СПб., 2002. С. 30.

здесь, [в нижних мирах], монахи, нет поведения, направляемого Дхаммой, нет правильного поведения, нет благих деяний, нет действий, заслуживающих похвалы. Здесь торжествует пожирание друг друга, поедание [сильным] слабого»⁴².

Согласно буддизму махаяны, в мире людей есть два типа жизни: обычная человеческая жизнь и драгоценная человеческая жизнь. Не любая человеческая жизнь драгоценна. Драгоценная человеческая жизнь ценится гораздо выше жизни асура или мирского бога. Но не все люди обладают драгоценной человеческой жизнью. Поэтому, в общем смысле, мир асуров, а тем более, мир мирских богов – это сферы бытия, которые считаются лучше мира людей. Но драгоценная человеческая жизнь находится на самой вершине сансары.

Учение о драгоценной человеческой жизни.

В буддизме махаяны существует представление о драгоценной человеческой жизни, которое наиболее подробно разработано тибето-монгольской традицией, имеющей истоки в традиции монастыря Наланда. Согласно буддийским учениям, драгоценная человеческая жизнь существенно отличается от простой человеческой жизни, поэтому важно понимать это различие. Когда говорится о драгоценной человеческой жизни, имеются в виду восемнадцать качеств: восемь свобод и десять благих условий. Если человек обладает этими восемнадцатью факторами, то считается, что у него есть драгоценная человеческая жизнь. Однако если у него всего этого нет, то это просто человеческая жизнь. В буддизме говорится, что очень трудно достичь всех условий для драгоценной человеческой жизни⁴³.

⁴² Чиггалаюга сутта: Ярмо с отверстием. URL: https://theravada.ru/Teaching/Canon/Suttanta/Texts/sn56_47-ciggalayuga-sutta-sv.htm (дата обращения: 01.10.2024).

⁴³ Подр.: Кхандро Ринпоче. Эта драгоценная жизнь. Учения тибетского буддизма о пути к просветлению. М., 2008.

Большинство учителей тибетского буддизма, в частности, лама Цонкапа, выделяют в драгоценном человеческом рождении три основных аспекта: сущность рождения человеком, его преимущества и особую ценность, связанную с трудностью обретения. Они выделяют восемь т.н. свобод - восемь типов неблагой участи, которую удалось избежать в человеческом воплощении и десять т.н. дарований - тех преимуществ, что делают человеческое воплощение драгоценным. К таковым, относятся, к примеру, рождение в стране, где распространено учение Будды или рождение во времена Будды.

Согласно буддизму, у человека есть те возможности, которых нет у других живых существ. Жители ада непрерывно страдают, животные постоянно заняты бегством от противников и добычей пропитания, боги наслаждаются, преты алчут, не получая желаемого, асуры борются за право на возвращение божественного статуса, их сознание тоже сконфигурировано этой борьбой с богами. Но у человека есть возможность двигаться в любом направлении. Причем эта возможность добровольна. Он может контролировать свою жизнь и в соответствии с этим контролем направлять себя в сторону благих рождений, совершенствования своей личности, своего пути, улучшения кармы. В виде человека можно приблизиться к пробуждению, к желанной буддистами цели ближе, чем в любом из других видов рождений.

Таким образом, можно заключить, что, несмотря на наличие в космологической картине буддизма многих миров, концептуально речь идёт прежде всего и по преимуществу о человеке и его спасении. Как мы можем увидеть, космология буддизма глубоко антропоцентрична и человеческому существу в ней отводится исключительная роль и значение.

Антропогенный, социогенный и эсхатологический мифы в буддизме излагаются в каноническом разделе Абхидхарма. Наиболее подробно эти мифы изложены в труде Васубандху «Энциклопедия Абхидхармы»,

являющемся наиболее полным и систематическим изложением буддийской метафизики, которая сложилась и развивалась в Индии с момента её зарождения вплоть до возникновения Махаяны.

Учение о взаимозависимом возникновении.

Что лежит в основе того или иного воплощения? Данный механизм в буддийской доктрине описывается через так называемую двенадцатичленную цепь взаимозависимого возникновения - пратитью самутпада, что представляет собой раскрытие принципа кармы, причинно-следственной связи, лежащей в основе круговорота рождений и смертей. «Пратитья-самутпада представляет собой буддийскую концепцию причинности, связанную с важнейшим вопросом о статусе субъекта»⁴⁴.

Приведём таблицу, в которой будет дана вся схема⁴⁵:

Название звена цепи взаимозависимого возникновения	Описание основных характеристик
Неведение	Незнание своей истинной природы, Четырех благородных истин
Формирующие факторы	Бессознательные впечатления, отпечатки ума, сотворенные предыдущими действиями
Сознание	Индивидуальный поток сознания со всеми присущими ему тенденциями
Имя и форма	Пять скандх, образующих комплексный психофизический поток личности

⁴⁴ Ложкина А.В. Философский принцип пратитья-самутпада в палийском каноне (основные аспекты) // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2018. №2. С. 4.

⁴⁵ Подр. см.: Лысенко В.Г. Пратитья самутпада // Философия буддизма. Энциклопедия. М., 2011. С. 549-554.

Шесть сфер познания	Сферы, коррелирующие с органами чувств и 6 органом - умом «манасом»
Контакт	Соприкосновение сфер познания с соответствующими органами чувств
Приятные, неприятные и нейтральные ощущения	То, что возникает в результате контакта сфер познания с органами чувств
Страстное желание	То, что появляется в результате ощущений
Привязанность	Стремление удержать объект страстного желания как можно дольше
Становление (существование)	Возможность перерождения, обусловленная привязанностью
Рождение	Проявление сознания, нама-рупы и шести сфер познания, обусловленное становлением
Старость и кончина	Результат рождения, сопровождаемый тяготами, болезнью и смертью, страданиями (дуккха) как таковыми

Из вышеприведенной таблицы нужно отметить, что каждое последующее звено цепи взаимозависимого возникновения является результатом предыдущего, обусловлено им. Освобождение состоит в том, чтобы выйти из этого «порочного» круга.

Согласно этому учению, существование в мире людей сопровождается неведением - базовым неразличением добра и зла, непониманием, в чём состоят истинные ценности и цели в жизни. Неведение обуславливает жизнь человека, погруженного в Сансару, наделяя его ложными мотивами и целями, лишая возможности обрести освобождение. В свою очередь, такая жизнь обусловлена действием всех элементов цепи взаимозависимого

возникновения и включает в себя шесть основных частей, где первая отсылает к причине текущего рождения, вторая относится к текущему рождению, третья обозначает тот момент, что текущее рождение является причиной для четвертой части - будущего рождения.

Если привязанность является тем, что прежде всего необходимо преодолеть, чтобы освободиться из сансары непосредственно, то неведение, в соответствии с цепью взаимозависимого возникновения является более первичным по отношению к привязанности и выступает для него в роли причины. Таким образом, преодоление привязанности коренится в ликвидации неведения. Следует отметить, что неведение здесь имеет более глубокий смысл и подразумевает не только отсутствие знания, но и «неправильное знание», «искаженное знание», «ненастоящее знание», «знание, не коррелирующее с природой реальности», «мышление и поведение в соответствии с неправильными и вредоносными установками»⁴⁶.

Последовательность в цепи взаимозависимого возникновения показывает схему возникновения, пребывания и уничтожения явлений в Сансаре и, прежде всего, самого человека, поэтому составляет основу буддийской антропологии, схватывающей человека в его динамике как существо, чье тело и ум пребывают в перманентном становлении и изменении.

В мировой буддологии вопрос о том, имеет ли доктрина пратитья-самутпады отношение к описанию всего бытия или она описывает только процесс функционирования сознания, является дискуссионным. Некоторые исследователи полагают, что данное учение представляет собой главным образом концепцию реальности или бытия. Другие авторы полагают, что

⁴⁶ Ложкина А.В. Философский принцип пратитья-самутпады в палийском каноне (основные аспекты). С. 11.

идея взаимозависимого возникновения имеет отношение прежде всего к психике человека⁴⁷.

Важно отметить, что концепция взаимозависимого возникновения является неким дополнением, более полно раскрывающим самое базовое учение Будды о Четырех благородных истинах и Благородном восьмеричном пути, которые постулируются и утверждаются в качестве основы учения в «Сутре запуска колеса Дхармы»⁴⁸.

По сути дела, в концепции пратитьясамутпады показан полный жизненный цикл, на протяжении которого формируется индивид. Звенья пратитьясамутпады объясняют существование такого фундаментального экзистенциального состояния, как страдание. Считается, что именно размышляя над причиной страдания в мире, Будда и открыл миру теорию взаимозависимого происхождения. Может показаться, что поскольку каждое звено двенадцатичленной цепи неизбежно обуславливает появление последующего, нет никаких надежд на избавление от страданий. Однако буддисты подчеркивают, что поскольку страдание представляет собой только следствие, которое имеет причину, то в случае устранения из цепи этой причины исчезает и страдание⁴⁹. В данном случае такой причиной является неведение, которое служит основным условием круговорота бытия, или сансары.

Таким образом, если философский смысл концепции взаимозависимого происхождения сводится к тому, что в сансаре все обусловлено, то религиозная составляющая этой идеи заключается в попытке аргументированно объяснить возможность освобождения от сансары. По

⁴⁷ См.: Shulman E. Early meaning of dependent origination // The Journal of Indian Philosophy. 2008. №36(2). P. 297–317.

⁴⁸ Сутра запуска колеса проповеди // Вопросы Милинды (Милиндапаньха). М., 1989. С. 445-451.

⁴⁹ Лепехов С.Ю. Влияние праджняпарамитских идей на философию буддизма махаяны // Из истории философской и общественно-политической мысли стран Центральной и Восточной Азии. Улан-Удэ, 1995. С. 5.

сути дела, пратитьясамутпада - это не просто концепция причинности, служащая познанию разнообразных феноменов в научном смысле слова, а доктрина, связанная с достижением освобождения от сансары. Поэтому, пратитьясамутпада имеет прямое отношение не только ко второй, но к «третьей благородной истине», что и сообщает ей сотериологический смысл⁵⁰.

Учение о Пути освобождения человека.

Важнейшей особенностью учения Гаутамы является его сотериологическая направленность. Сам Будда говорил, что его учение «имеет вкус спасения», «спасения не приходящего извне, от Бога, а спасения, которое человек способен достичь собственными усилиями, если изменит самого себя, используя методы, открытые Буддой»⁵¹. В отличие от многих учителей-брахманов, скрывавших свои знания об Атмане, Брахмане и путях их достижения, Будда выступал как просветитель. Он поставил цель научить людей самостоятельно преобразовывать себя и достигать спасения от сансары. Им был предложен восьмеричный путь спасения, который содержится в учении о Четырех Благородных Истинах. Попытаемся кратко проанализировать каждую из них.

Истина о страдании. Первая благородная истина утверждает, что жизнь представляет собой дуккху, что можно перевести как страдание и неудовлетворенность. Жизнь здесь понимается в более широком смысле, как сам факт пребывания в сансаре под властью омрачающих эмоций и страстей. К страданиям буддисты относят процесс рождения, старение, болезни, встречи с чем-то неприятным, расставание с приятным. Даже обычные мирские удовольствия понимаются в буддизме как завуалированная форма страдания или страдание перемен.

⁵⁰ Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.К. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М., 1994. С. 231.

⁵¹ Лысенко В.Г. Ранний буддизм: религия и философия. М., 2003. С. 23.

Истина о причинах страдания. Вторая благородная истина утверждает о том, что у всех наших страданий есть причины. Главными причинами всех страданий, согласно буддизму, являются негативные или омрачённые чувства и эмоции - аффекты - которые вызваны базовым непониманием истинной реальности - неведением. Само же непонимание заключается в неправильном восприятии происходящих событий, с приписыванием им качеств, которыми они не обладают. Сюда можно отнести наши субъективные оценки, на основе которых мы избегаем одни вещи и стремимся к другим.

Истина об освобождении от страдания. Однако, нужно подчеркнуть, что обвинения буддизма в пессимизме, как это часто бывает, являются беспочвенными, ведь на утверждении о наличии страдания как основной характеристики сансары учение не заканчивается. Следующая истина гласит, что от страдания можно освободиться и это освобождение называется нирваной.

Исследование характера буддийской нирваны представляет значительные сложности. Слово «нирвана» происходит от санскритского корня «ва» (дуть), дополненного отрицательным префиксом «нир», что в совокупности переводится как «полная тишина», указывая на отсутствие даже минимального ветра. Это семантическое значение позволяет некоторым ученым трактовать нирвану как полное прекращение всех форм жизнедеятельности. Тем не менее, в индийской культурной традиции часто встречается использование отрицательных терминов для обозначения позитивных аспектов. Например, слово «арогья», означающее на санскрите и пали «здоровье», дословно переводится как «отсутствие болезни». Таким образом, анализ терминологии предполагает, что нирвана может иметь не

только отрицательные, но и позитивные коннотации, связанные с освобождением и духовным просветлением⁵².

Способ положительного понимания нирваны как спокойствия, состояния целостности, гармонии появился еще во времена зарождения буддизма. Можно предположить, что он появился как некое противоядие от неправильных трактовок Нирваны со стороны буддийских оппонентов. Поэтому в буддизме мирно сосуществовали два противоположных подхода к определению состояния нирваны (и не только ее), которые можно обозначить в духе средневековой западной философии, как катафатику и апофатику. Последняя традиция получила свое наивысшее развитие в философии махаяны. Нечто подобное есть и в православии, где известно так называемое апофатическое или «негативное» богословие. Буддийская традиция «негативного» описания абсолюта, подобно христианскому апофатическому богословию, была прежде всего «языком чистой мистики, обращенным к чистым мистикам»⁵³.

В действительности нирвана в буддизме, есть угасание омрачений или аффектов, которые мешают человеку увидеть себя, пережить величайшее блаженство и радость. Не угасание жизни характеризует буддийскую нирвану, а, как сказано в «Сутре о великой Нирване», «... безусловная свобода от всех зависимостей»⁵⁴.

В современной буддологии и среди людей, исповедующих буддизм, сделан акцент на положительном понимании нирваны. Таким образом, в соответствии с современной трактовкой Нирваны, её следует определять как

⁵² Рахула В. Указ. соч. С. 51.

⁵³ Померанц Г. О причинах упадка буддизма в средневековой Индии // Померанц Г. Выход из транса. С. 419.

⁵⁴ Цит. по: Григорьева Т.П. Логика срединного пути // Вопросы философии. 2004. №12. С. 22.

состояние сознания, полностью освобожденного от всех аффектов и обладающего всей совокупностью позитивных качеств.⁵⁵

Таким образом, нирвана в буддийской религиозно-философской антропологии определяется прежде всего как «разъединение с аффектами» и не подлежит подробной теоретизации. В то же время путь к ее достижению подробно разъяснен на теоретическом уровне в виде изложения психотехнических практик, приводящих к полному устранению омрачений⁵⁶.

Истина о Пути. Данная истина провозглашает наличие пути, ведущего к освобождению от страданий. Способом прекращения страдания является Благородный восьмеричный путь, суть которого заключается в духовной трансформации личности посредством нравственного образа жизни, медитации и постижения мудрости. «Именно этот благородный восьмеричный путь: правильное понимание (диттхи), правильная решимость (санкаппа), правильная речь (вача), правильное действие (камманта), правильные средства к существованию (аджива), правильное усилие (ваяма), правильное памятование (сати), правильное сосредоточение (самадхи).»⁵⁷

Истина о пути посвящена практике трансформации сознания индивида, для достижения важнейшей духовной цели, которая заключается в обретении состояния нирваны. Согласно традиции буддизма, если человек не встает на духовный путь, ведущий к освобождению от страданий, представленный здесь как Благородный восьмеричный путь, то он, а точнее его сознание, обречено на вращение в колесе сансары.

Этапы духовного Пути с позиции махаяны подробно рассмотрены в тексте «Ламрим ченмо» ламы Цонкапы. Согласно этому тексту, существует три типа личности - низшая, средняя и высшая. Начало пути сопряжено с изучением основ буддийской философии, этики, природы кармы и т.д. На

⁵⁵ См.: Геше Джампа Тинлей. Ум и пустота. М, 1999. С. 11.

⁵⁶ Рудой В.И., Островская Е.А.-младшая. Указ. соч. С. 38.

⁵⁷ Сутта запуска колеса Дхаммы. URL: <https://www.dhamma.ru/canon/sn/sn56-11.htm?ysclid=1wrxa8c54q118048547> (дата обращения: 01.10.2024).

втором этапе - средней личности - большую роль начинает приобретать работа над избавлением от омрачений. На третьем этапе - духовная работа все более приобретает психотехнический и эзотерический характер и сопровождается соблюдением шести добродетелей, куда входят четыре обычные добродетели (самоконтроль, усердие, терпение, щедрость) и две особые (мудрость и сосредоточение). Последние две связаны с глубоким самоанализом, памятованием о себе, концентрацией на положениях буддийской философии. Достижению этих добродетелей, соответственно, способствуют две духовные практики - випашьяна и шаматха.

Этические аспекты буддийской антропологии.

Философская антропология по своей сути тесно связана с этическими соображениями, поскольку бытием тем или иным существом, находящимся в одном из миров, является показателем этического статуса данного существа. С другой стороны, этический статус определяет состояние сознания существа и наоборот, поэтому рассмотрение буддийской этики в контексте учения о человеке и его сознании является необходимым и целесообразным. Этика в буддизме достаточно развита и имеет ряд правил, которые направлены на достижение просветления. В то же время ключевым фактором, который определяет позитивный или негативный характер действий, является мотивация человека. В этом смысле, действие, имеющее формально позитивный характер, но совершенное под влиянием негативных эмоций и состояний ума, считается в буддизме безнравственным. В Махаяне этому отводится особая роль, в соответствии с учением об обете боддхичитты как особой установкой сознания практикующего на альтруизм и помощь другим в спасении, что является главным условием на пути собственного просветления. Кроме этого, доминирующий субъективный аспект, который можно отнести к разряду этики добродетели (которая противоположна утилитаризму), порой делает возможным нарушение внешних формальных правил поведения. Существует известная буддийская притча о капитане -

бодхисаттве, который, побуждаемый состраданием к пассажирам судна, применил насилие по отношению к разбойнику⁵⁸.

За всю историю становления буддизма, в вопросах этики в нём выработалось три основных подхода, в соответствии с тремя основными направлениями, такими как тхеравада, махаяна и ваджраяна. Согласно тхераваде, нравственность должна служить единственной главной цели - персональному выходу из колеса Сансары. В махаяне, акцент смещается на освобождение других и культивировании альтруистической установки. В ваджраяне нравственность представлена сквозь призму особых тантрических ритуалов и понимании психических процессов в рамках стратегии «быстрого» освобождения.

Известный тибетский мыслитель Цонкапа, стоявший у основания желтошапочной традиции Гелуг, которая сегодня преобладает в тибето-монгольском буддизме, обосновал принцип постепенного пути духовного развития. Данный путь включает в себя три ступени, каждая из которых связана с определенным типом личности: низшей, средней и высшей. Все ступени образуют некую духовную лестницу, в которой каждая последующая ступень тесно связана с предыдущей. Если обобщить данный подход, то базовый уровень нравственного развития (низшая личность) связан со стремлением защититься от рождения в низших мирах. Второй этап (средняя личность) основывается на стремлении к личному освобождению от сансары и заключается в контроле собственных мыслей, речи и поступков. Третий этап (высшая личность) основан на стремлении достичь состояния Будды на благо всех живых существ⁵⁹.

⁵⁸ Лама Сопа. Вкус Дхармы. СПб, 1996. С.74-75.

⁵⁹ Подр. см.: Урбанаева И.С. Ламрим как система буддийской философии и медитации (на основе текстов Чже Цонкапы, Пабонгка Ринпоче и устных учений) // Вестник Бурятского научного центра Сибирского отделения Российской академии наук. 2014. №1(13). С. 185-194.

В буддийском учении выделяется десять негативных действий, от которых следует уклоняться для духовного развития и кармической чистоты:

- 1) Убийство — причинение смерти любому существу;
- 2) Воровство — присвоение чужого имущества без разрешения обладателя;
- 3) Прелюбодеяние — негативные сексуальные отношения, связанные с развратом и нарушением обетов;
- 4) Ложь — говорение неправды с целью обмана или введения в заблуждение;
- 5) Клевета — распространение недостоверной информации для разжигания раздора между людьми;
- 6) Употребление грубых слов — использование оскорбительной или агрессивной речи;
- 7) Пустословие — бесполезные или бессмысленные разговоры, отвлекающие от духовного пути;
- 8) Алчность — чрезмерное желание материальных благ или привязанностей;
- 9) Злонамерение — намерение причинить вред другим или желание зла;
- 10) Ложные взгляды — убеждения, противоречащие основным буддийским доктринам, такие как отрицание закона кармы или отвержение необходимости следования моральным принципам⁶⁰.

Избегание этих деяний считается фундаментальным для достижения духовного просветления и уменьшения страданий как для самого практикующего, так и для окружающих его существ. Из этого можно сделать вывод, что буддийская этика не ограничивается необходимостью соблюдать внешние формальные правила, но и придаёт большое значение внутренней составляющей поступков в виде намерения, мотивации и помышления.

⁶⁰ Далай-лама XIV. Мир тибетского буддизма. СПб., 1996. С.31.

В буддизме миряне также принимают на себя духовные обязательства, которые помогают им следовать пути духовного развития. Эти обеты являются упрощённой версией полного списка запретных действий и включают в себя пять основных обетов:

- 1) Обет не лишать жизни существ — избегание причинения вреда живым существам, поддержание уважения к жизни во всех её формах;
- 2) Обет воздерживаться от взятия того, что не дано — избегание кражи или присвоения чужого имущества без разрешения;
- 3) Обет воздерживаться от половой распущенности — соблюдение верности и моральных границ в личных отношениях, избегание сексуального поведения, приводящего к страданиям или дискомфорту других;
- 4) Обет воздерживаться от ложной речи — говорение правды, избегание обмана, лжи и вводящих в заблуждение высказываний;
- 5) Обет воздерживаться от употребления опьяняющих веществ — избегание алкоголя и других веществ, которые могут помрачить сознание и нарушить способность к ясному мышлению и соблюдению других обетов⁶¹.

Согласно буддизму, эти обеты направлены на уменьшение кармических отягощений и создание условий для более глубокого духовного самопознания и просветления. Они помогают людям вести нравственную жизнь, и направлены на достижение гармоничного состояния личности и общества.

Этот свод обетов считается необходимым минимумом, чтобы человек мог нести звание «добродетельного мирянина». Исходя из этого, многие профессии были помещены в разряд nereкомендуемых для представителей

⁶¹ Томас Э. Указ. соч. С. 253.

буддийской сангхи даже среди мирян в силу того, что прямо или косвенно предполагали нарушение пяти вышеназванных обетов⁶².

Данные пять обетов касаются всех практикующих буддистов независимо от их статуса и носят универсальный характер. Кроме этого минимума, существуют еще дополнительные ограничения, которые принимают на себя монахи. К ним относятся: использование украшений, использование высоких кроватей, прослушивание музыки, танцы, принятие пищи после полудня и т.д.⁶³

Соблюдение обетов позволяет монахам пребывать в уравновешенном состоянии сознания, преодолевать страсти и соблазны, которые могут встать на пути духовного самосовершенствования. Следование обетам отнюдь не иррационально и догматично, а преследует практические цели, прежде всего само просветление, а не стремление угодить Будде или Сангхе.

Традиция соблюдения монашеских обетов, известная под названием Пратимокша, значительно различается в разных школах буддизма. В традиции тхеравада монахи следуют 227 обетам, которые охватывают широкий спектр поведенческих норм, начиная от повседневного поведения до более глубоких духовных обязательств, в то время как монахини данной традиции придерживаются 311 обетов. Эти дополнительные обеты для монахинь часто связаны с дополнительными правилами дисциплины и этикета.

В традиции сарвастивады число обетов для монахов составляет 253, а для монахинь — 364, что свидетельствует о более строгом регулировании деятельности монашеского сообщества женщин. Эти же количества обетов приняты и в некоторых школах махаяны, подчеркивая общий уклон в

⁶² Рудой В.И., Островская Е.А.-младшая. Учение об историческом времени и обществе. С. 45-46.

⁶³ Томас Э. Указ. соч. С. 257-258.

усиление дисциплинарных мер в рамках углубления духовной практики и поддержания монашеского порядка.

Разнообразие в числе и характере монашеских обетов отражает различия в интерпретации монашеской жизни и духовных приоритетов между разными буддийскими традициями, подчеркивая их уникальный культурный и исторический контекст⁶⁴.

Важно отметить, что принятие обетов Пратимокши является поступком не только личностным, но также в первую очередь затрагивает социальное измерение, так как затрагивает в своей манифестации других членов Сангхи как необходимый элемент данного действия. Само по себе произношение обета является примером благого словесного деяния. Таким образом, обет предстаёт в виде некоего общественного договора, в результате которого у сторон договора возникают новые права и обязанности друг перед другом: первый обязуется выполнять сами обеты, а вторая сторона в лице сообщества берёт на себя функцию контроля за выполнением⁶⁵.

Однако, в махаяне мы видим развитие первоначальных нравственных принципов в сторону провозглашения приоритета заботы о других. Сострадание в буддизме махаяны становится ведущей нравственной интенцией, о чем писал М. Шелер, указывая, что буддизм родился из сострадания, осмысленного метафизически⁶⁶. Г. Померанц отмечает, что практика любви и сострадания является основой в буддизме махаяны⁶⁷. В дальнейшем развитие принципа сострадания оформляется в виде краеугольного учения о боддхичитте. Таким образом, пишет К. Доусон, в

⁶⁴ Далай-лама XIV. Мир тибетского буддизма. С. 31-32.

⁶⁵ Рудой В.И., Островская Е.А.-младшая. Указ. соч. С. 46-47.

⁶⁶ Нижников С.А. Проблема духовного в западной и восточной культуре и философии. С. 103.

⁶⁷ Померанц Г. О причинах упадка буддизма в средневековой Индии. С. 411.

махаяне «умеренная самодисциплина прежнего буддийского монашества уступила место этическому самопожертвованию и всеобщей любви ...»⁶⁸.

В традиции махаяны особое значение придаётся практике так называемых парамит, или «совершенств». Эти совершенства являются ключевыми качествами, которые должен развивать бодхисаттва на пути к просветлению и помощи всем существам. В зависимости от трактовки, чаще всего выделяют шесть или десять парамит. Основной список из шести парамит включает: 1) щедрость, 2) нравственность, 3) терпение, 4) усердие, 5) медитацию, 6) запредельную мудрость. В расширенной версии к этим добавляются: 7) искусность в средствах помощи другим, что подразумевает умение находить наиболее эффективные способы влияния и поддержки, 8) верность обету, подчёркивающая важность соблюдения духовных обязательств, 9) сила, обозначающая как физическую, так и духовную стойкость, и 10) знание, которое включает в себя как углублённое понимание дхармы, так и мирские знания, способствующие освобождению существ⁶⁹.

В тхераваде, как и в махаяне, тоже есть похожее учение о десяти «совершенствах», однако, сравнивая их с десятью парамитами, можно сделать вывод, что они выходят далеко за пределы сугубо этической проблематики. Данная особенность махаяны, вероятно, связана с ее базовой установкой на более быстрое достижение «просветления»⁷⁰.

И наконец, третий путь - путь тантры - предполагает прежде всего внутреннюю работу над собой, трансформацию и изменение своего сознания. При этом к традиционным этическим правилам добавляются новые, именующиеся тантрическими обетами. Именно их соблюдение выходит здесь на первый план. Путь тантры предназначается для немногих избранных и предполагает, что у человека есть достаточно заслуг из прошлых жизней,

⁶⁸ Доусон К.Г. Указ. соч. С. 243.

⁶⁹ Андросов В.П. Будда Шакьямуни. Современное истолкование древних текстов. С. 272.

⁷⁰ История этических учений. С. 138.

чтобы в этой жизни он мог целиком посвятить себя просветлению ради других живых существ путём замещения негативных личностных качеств на позитивные. Предполагается, что то, к чему адепты сутраяны приходят, служит отправной точкой идущим по пути тантры - речь идёт о высоких состояниях сознания, наивысшим из которых является состояние Будды.

На фоне традиций сутры, тантру выделяет особый подход - в ней нет места стремлению избавиться от страстей, а речь идёт о правильной их трансформации, что в конечном счёте должно способствовать быстрому достижению просветления. При правильном подходе даже такие негативные проявления как гнев или страсть, могут быть направлены на приобретение мудрости. Существуют разные виды тантры, где каждая соответствует какой-либо базовой страсти. В свою очередь, сами тантры образуют разные уровни в зависимости от уровня подготовки и типа ума практикующего, чтобы сделать его путь наиболее эффективным⁷¹.

Если говорить о буддийской этике в общих чертах, следует выделить упор на дисциплину, индивидуальную ответственность каждого живого существа в деле своего спасения. Закон кармы не имеет персонального измерения, и поэтому с ним невозможно «договориться» или обмануть, в этом смысле он предельно справедлив и беспощаден и ставит перед всеми объективные требования. Будда и учителя не способны по большому счёту никого спасти, они лишь могут дать представление о том, каков мир и какими законами регулируется жизнь, все же основные усилия и решения зависят от самого человека.

Итак, буддизм предлагает глубокую, во многом антропоцентричную космологию, сосредоточенную на понимании человеческой природы и условий её существования внутри циклов перерождения сансары. Отсутствие в буддизме идеи креационизма усиливает его антропоцентризм, поскольку

⁷¹ Геше Джампа Тинлей. Сутра и тантра – драгоценности тибетского буддизма. М., 1996. С. 27.

высшем существом в мировой иерархии существ становится не всемогущий бог-творец, а человек, достигший состояния полного просветления. Несмотря на наличие в космологической картине буддизма множества миров, концептуально речь идёт прежде всего о человеке, что нашло свое яркое выражение в учении о драгоценной человеческой жизни. Буддизм как учение в своей основной проблематике ориентирован главным образом на человека и его духовное спасение от страданий сансары.

Философия здесь подчеркивает практическую направленность знаний, а в основе этики лежит закон кармы, подчеркивающий роль внутренних намерений и самодисциплины. Основная цель человека — достижение просветления и освобождение от цикла перерождений через практику Восьмеричного пути, который включает нравственные, медитативные и познавательные аспекты. Это отражает уникальный взгляд буддизма на место человека во вселенной и предоставляет инструменты для духовного развития и самосовершенствования.

1.2. Проблема личности и статуса «я» в буддийской философии

Учение об атмане в индийской ортодоксальной традиции.

Учение о личности в буддизме появилось в результате длительной полемики со школами индуизма, придерживающимися субстанционалистских воззрений. В результате этих многовековых споров и критики, направленной на понимание личности в индийских школах со стороны буддийских философов, ими был выдвинут принцип, объясняющий специфику существования человека, возможность наличия у него базовой идентичности и её характер⁷².

⁷² Нестеркин С.П. Личность в буддизме махаяны. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2011. С. 199

Проблема статуса «я» в буддизме тесно связана с вопросом о наличии у человека неизменной и вечной сущности того, что в индуизме принято было называть термином «атман». «Грамматически слово «атман» есть возвратное местоимение первого лица единственного числа в именительном и косвенном падежах, а этимологически оно восходит к протоиндоевропейскому корню **etmen*, т.е. «дыхание»»⁷³. Понятие Атман весьма значимо для индуизма и включает в себя представление о субъекте духовной и практической деятельности, данные о котором можно уже встретить в Ригведе, в которой данное слово использовали при описании силы, дающей жизнь всему живому. Однако, это слово в течение веков получало всё новые смыслы, и в конечном счёте стало обозначать тотального невовлечённого субъекта, которого необходимо обнаружить в себе в ходе духовных практик.

Понятие «атман» является чрезвычайно важным для ортодоксальной индийской философии. Благодаря этому оно стало одним из главных предметов исследования как со стороны представителей индийской философии, так и со стороны европейских учёных - востоковедов.

Атман как одно из ключевых понятий в философском дискурсе Древней Индии был предметом особого рассмотрения ортодоксальными школами. В санскритско-русском словаре под редакцией В.А. Кочергиной даются следующие значения данному термину: «1) дыхание; 2) жизнь; 3) существование»⁷⁴ и т.д. Важно при этом выделить основную метафору жизни, которая совпадает во всех индоевропейских языках при попытке её выразить, а именно - метафору жизни как дыхания. Так как дыхание индивидуально, но при этом присуще всем живым существам, это послужило причиной, по которой им стали обозначать некую нерушимую

⁷³ Пахомова А.М. Атман, личность и я в философии веданты // Финиковый Компот. 2018. №13. С. 50

⁷⁴ Кочергина В. А. Санскритско-русский словарь. М.: Русский язык, 1987.

субстанциальную основу индивидуальной жизни - душу. Вот как описывает происхождение понятия атман известный индийский философ Сарвапалли Радхакришнан: «Этимология этого слова туманна. В Ригведе, X 16.3. этим словом обозначается дыхание, или жизненная сущность. Постепенно оно приобрело значение души, или «я»⁷⁵. В целом, в индийской философии концепция Атмана не дана в виде законченной системы, проработанной в достаточной степени полноты и ясности.

В учении веданты, главным источником которой являются Упанишады, появилась концепция тождества между атманом и Брахманом. При этом Брахманом обозначалось объективное мироздание, Вселенная, существующая независимо от воспринимающего субъекта, а атманом - сам субъект, который воспринимает Брахман. «Но как бы ни менялись термины, основная тема упанишад остается одной и той же: подвести к пониманию единства мира, приблизить его к пониманию слушателя, сделать ощутимым»⁷⁶.

Индуистские школы, вероятно, использовали понятие вечного атмана, чтобы объяснить, каким образом в следующей жизни личность испытывает плоды деяний этой жизни. Если тело человека разлагается и умирает, а сознание также меняется, то как же «я» и карма перейдут в будущую жизнь? Индуисты утверждают, что наши тело и ум могут меняться, но атман постоянен, иначе он не смог бы переходить из жизни в жизнь.

Они полагают также, что поток, длительность какого-то объекта — то же самое, что его постоянство. Соответственно, во-первых, длящееся во времени они считают постоянным, а непостоянство (разрушение) объекта отождествляют с его исчезновением. Во-вторых, они утверждают, что атман — несоставное явление. Единый и неделимый, он не состоит из каких-либо

⁷⁵ Радхакришнан С. Индийская философия: в 2 т. Т. 1. СПб., 1994. С. 128.

⁷⁶ Померанц Г.С., Миркина З.А. Великие религии мира. 4-е изд., испр. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2011. С. 114.

других объектов. На него можно указать как на нечто конкретное, как на неделимую частицу. Если бы атман являлся соединением каких-то двух компонентов, его существование зависело бы от наличия каждого из них. Третье качество атмана — независимость. Атман не зависит от тела и ума. Буддисты утверждают, что подобная концепция «я» является ошибочной.

Учение об анатмане в раннем буддизме.

В целом, можно сказать, что разные индийские религиозно-философские традиции по-разному понимали данное понятие. Итак, для буддизма концепция атмана была связана с верой в наличие у человека неизменной и вечной сущности. Для Будды подобное воззрение являлось результатом иллюзорного понимания реальности, когда действительно вечно изменяющийся мир оказывается схваченным в рамках неизменяющихся логических категорий. Речь в данном случае идёт о логико-лингвистических искажениях, возникающих вследствие оперирования языком как средством реконструирования и передачи опыта.

По этой причине, чтобы продемонстрировать полемическое происхождение, супротив широко распространённому на тот момент брахманизму, своего концепта о сущности и природе человека, он был обозначен словом «анатман», или «не-Я», где подчёркивается момент отсутствия у индивида какой-либо души, самости или индивидуальности - субстанциальность и реализм брахманизма оспаривается с позиции утверждения перманентной процессуальности сансарического сущего.

В буддийских текстах даётся подробное описание индивидуального психического потока, который, согласно описаниям, не является чем-то субстанциальным, а представляет из себя совокупность составляющих его элементов, не имеющих между собою внутренней связи, на основании чего делается заключение об отсутствии у индивида некоего объединяющего ядра. Можно это назвать учением о децентрализованном субъекте, что доказывает

положение об отсутствии у индивида души в том понимании, какое было дано в ортодоксальных школах индуизма⁷⁷.

Данное положение о том, что человек не обладает неизменной сущностью, в буддийской литературе и буддологических исследованиях носит название учение о «не-я». Данная концепция была сформирована в русле полемики по поводу вопроса о существовании неизменной человеческой личности между буддистами и индуистами. Как пишет А. Пятигорский: «Не-Я» рассматривается в буддийской комментаторской литературе как наиболее труднопонижаемая идея во всей буддийской философии»⁷⁸.

Причина того, что основная направленность критики буддийских ученых была направлена на концепцию о существовании бессмертной и неизменной души в ортодоксальных школах индуизма, заключается в том, что последняя является системообразующим элементом самой философии индуизма. Таким образом, на формирование учения о «не-я» были направлены основные усилия буддийских учёных. Однако нужно подчеркнуть, что учение о «не-я» не провозглашает отрицание бытия человека, но постулирует его относительность, изменчивость, определяя характер этого существования, непонимание чего вовлекает его в круговорот сансары, обуславливая страдания⁷⁹.

На чём же базируется учение об анатмане? Всё сущее состоит из элементарных частиц, так называемых «дхарм». Дхармы в свою очередь можно классифицировать по пяти совокупностям - скандхам, из которых состоит любое живое существо. «...Постоянно возникающие и исчезающие

⁷⁷ Нестеркин С.П. Формирование базисного типа личности как особой формы социализации в субкультуре чань-буддизма: диссертация ... кандидата философских наук. Улан-Удэ, 1996. С. 20.

⁷⁸ Пятигорский А. Введение в изучение буддийской философии (девятнадцать семинаров). М., 2007. С. 28.

⁷⁹ Чебунин А. В. Учение раннего буддизма о сущности и природе человека // Вестник Бурятского государственного университета. 2009. №6. С. 8-9.

бессубстанциальные дхармы в своей совокупности образуют поток, или континуум (сантана), который эмпирически и обнаруживается как “живое существо”»⁸⁰.

Что такое пять скандх, или пять совокупностей, в буддизме?

Первая скандха — совокупность формы. Тело человека является совокупностью или скандхой формы.

Вторая скандха — совокупность ощущений — это один из вторичных видов ума, очень активный вторичный ум, который функционирует основную часть времени, поэтому его рассматривают как отдельную совокупность. Существуют как приятные, так и неприятные ощущения, и все они относятся к совокупности ощущений.

Третья скандха — это совокупность различения. Это способность ума различать хорошее и плохое, белое и черное и тому подобное. Где есть сознание, там неизменно есть и различающая способность. Различающая способность может быть как достоверной, так и недостоверной.

Четвертая совокупность — кармаобразующие импульсы, или самскар-скандха. Считается, что это непостоянные объекты, которые не являются ни формой, ни сознанием, ни ощущением, ни различением.

Пятая совокупность — совокупность первичного сознания. Отмечается, что существует шесть видов первичного ума: зрительное, слуховое, обонятельное, осязательное, вкусовое и ментальное сознание⁸¹.

Ранние буддийские школы утверждали о том, что личность является собранием пяти скандх (совокупностей). Когда пять совокупностей собраны вместе, они представляют собой не сознание и не форму, поэтому они становятся личностью. Личность — собрание пяти скандх. При этом ни тело,

⁸⁰ Торчинов Е.А. Введение в буддологию. Курс лекций. СПб., 2000. С. 36.

⁸¹ См.: Лысенко В.Г. Скандхи // Философия буддизма: Энциклопедия. М., 2011. С. 638-641.

ни сознание, ни ощущения, ни различение — ничто само по себе не является личностью.

Взаимозависимое происхождение пяти совокупностей образует личность. С точки зрения ранних буддийских школ наше «я» есть просто собрание пяти совокупностей. Поскольку личность зависит от пяти совокупностей, она не может быть независимой и субстанционально существующей. Если же сказать, что личности не существует, то мы впадем в нигилизм. С другой стороны, мы заявляем, что некая субстанциональная личность существует отдельно от пяти скандх, то это будет крайностью этернализма, т.е. ложным воззрением.

Поскольку личность имеет взаимозависимое происхождение, она может передвигаться, может умереть, может переродиться. Все изменения, которые происходят с личностью, зависят от обстоятельств и условий. Но личность невозможно сделать полностью несуществующей. Меняясь, она продолжает существовать уже в новом качестве.

С точки зрения буддизма, любого рода объект нашего мира, включая человека, является комбинацией, совокупностью элементов - дхарм. В буддийской философии подобное состояние дхарм именуется санскаррой. Исходя из этого, ключевым фактором в бытии объектов выступает то, что их общая форма никогда не бывает одинаковой в разные моменты времени - дхармы постоянно проявляются в разных соотношениях. Человек никогда не бывает одним и тем же, но находится в перманентном становлении, обусловленном природой дхарм, из которых он состоит.

Приведём соответствующий отрывок из знаменитого текста «Вопросы Милинды»⁸², где показан диалог между буддийским мудрецом Нагасеной и

⁸² Сочинение «Вопросы Милинды» представляет собой один из немногих дошедших до наших дней источников о греко-буддизме. Не являясь в полной мере ни светским, ни каноническим буддийским текстом, он также и не относится в полной мере ни к буддийской, ни к греко-античной культуре, синтезируя в себе нечто третье и давая опосредованное представление о том, чем был греко-буддизм.

индо-греческим монархом Милиндой (II в. до н.э.), который посвящен проблеме феномена нашего «я»:

«Раз ты приехал на колеснице, государь, то предъяви мне колесницу. Скажи, государь, дышло - колесница?»

- «Нет, почтенный».

- «Ось - колесница?»

- «Нет почтенный».

- «Колеса - колесница?»

- «Нет, почтенный». ...

- Ну, государь, спрашиваю я, спрашиваю, а колесницы не вижу. Выходит, государь, что колесница - это звук один. Где же здесь колесница?»⁸³.

Далее мудрец Нагасена даёт пояснение: «Как говорят «колесница» о собранных вместе частях, так все назовут «существом» то, что всего только «груды», т.е. собрание психофизических совокупностей или скандх»⁸⁴. Подобно тому, как колесница является неким конструктом ума, в действительности не имеющим субстанциального единства, при концептуальном исследовании природы человека, мы не можем обнаружить единого Я, но лишь поток неделимых элементов-дхарм.

По мнению С. Радхакришнана, Нагасена, обнаруживая непрерывное изменение мысли и сознания, фактически отрицает феномен вечной души, которая становится «незаконной абстракцией»⁸⁵. Нагасена редуцирует человека к совокупности составляющих его элементов, которая в свою очередь не является чем-то целостным, но представлена в виде постоянно изменяющегося непрерывного потока. Таким образом, как утверждает Радхакришнан, Нагасена делает вывод об отсутствии существования

⁸³Вопросы Милинды. Перевод с пали, предисловие, исследование и комментарий А.В. Парибка. М., 1989. С. 81.

⁸⁴ Там же.

⁸⁵ Радхакришнан С. Индийская философия. М., 1956. Т.1. С. 331.

неизменного «я» на основании знаменитого молчания Будды, при этом представляя живое существо как поток состояний.

Из этого Нагасена заключает, что концепция «я» является иллюзией, которая возникает при неправильной интерпретации состояний данного потока, в ходе чего человеком делается ошибочное заключение о неизменности своего естества. Не существует никакой неизменной основы, которая бы лежала за отдельными деталями колесницы, благодаря которой колесница мыслилась бы как нечто целое и реальное. В данном случае, «колесница» всего лишь некий ярлык, который мы приписываем, определенным образом, образованной совокупности деталей. Также и концепция вечного и единого атмана представляет собой лишь ярлык, который накладывают на поток постоянно сменяющихся друг друга состояний сознания.

Итак, человек, исходя из буддийской психологии, не представляет собой нечто целостное. В действительности, любой индивид предстает здесь как некий поток дхарм, которые ежемоментно формируют сочетания психических форм. Данный поток сменяющихся друг друга состояний развертывается в соответствии с законом кармы, где каждое состояние является причиной последующего и невозможно в этой череде состояний обнаружить какой-либо устойчивости, что легло в основание учения о «не-я», представляющего человека как существа неустойчивого, не имеющего твердых оснований и подверженного постоянной трансформации⁸⁶.

Из всего вышеизложенного можно сделать заключение, что теория о «не-я», которую обосновали буддийские философы, десубстанциализировала бытие человека, лишая его постоянной основы, более того, это касается не только человека, но и каждого живого существа. Потоки живых существ состоят из череды психических состояний, состоящих из элементарных

⁸⁶ Чебунин А. В. Учение раннего буддизма о сущности и природе человека // Вестник Бурятского государственного университета. 2009. №6. С. 9.

частиц - дхарм. В традиции абхидхармы существует ряд способов классификации дхарм, связанных с критериями, соответствующими определенным целям. Теория дхарм оказалась совершенно необходимой для обоснования пути к пробуждению, который подразумевал опору на неё в процессе личностной трансформации.

Итак, человек, как и любое живое существо, в буддийской антропологии предстает не как некий постоянный феномен, а как бесконечный континуум дхарм, поток вечно изменяющихся психофизических состояний⁸⁷.

Таким образом, при описании личности здесь применяется анализ — расчленение внешне единого, однородного целого на составные части. Этот анализ может быть применен не только к «я», как мы обнаруживаем при анализе личного опыта, но и к внешним объектам: так же, как мы можем разложить личность на пять совокупностей, так же мы можем разложить внешние явления на их составляющие части. Например, мы можем разбить стол на ножки, столешницу и т. д., и даже дальше, на молекулы и атомы различных элементов, из которых состоит стол.

Целью разделения кажущегося целого является искоренение привязанности к внутренним и внешним явлениям. Как только мы признаем, что это внешне однородное «я» на самом деле представляет собой всего лишь набор компонентов, наша привязанность к понятию «я» ослабевает. Точно так же, как только мы осознаем, что внешние явления — это всего лишь совокупность отдельных более мелких компонентов, наша привязанность к внешним объектам ослабевает. Буддисты считают, что цепляние за «я» как за нечто независимое, единичное и постоянное — это очень грубое представление о нашем «я», грубое цепляние, которое функционирует как условие для большого количества омрачений.

⁸⁷ Торчинов Е.А. Введение в буддологию. Курс лекций. СПб., 2000. С. 3.

Понимание, что такого «я» не существует, называется познанием грубой бессамости личности.

Схожие идеи можно обнаружить и у некоторых западных философов, в частности у Д. Юма, который называл идею самотождественного «я» лишь проекцией. В «Трактате о человеческой природе» он фактически ставит под сомнение существование нашего «я» или личности как нечто субстанционального: «Я никак не могу уловить свое я как нечто существующее помимо восприятий и никак не могу подметить ничего, кроме какого-либо восприятия»⁸⁸.

В дальнейшем, проблема бытия атмана оказалась центральной среди всех вопросов, ставших предметами спора между буддистами и брахманистами. В индийском обществе издревле была широко распространена практика ведения диспутов. Институт диспута, как справедливо отмечает А.В. Парибок, в индийской философской традиции, «играет важную, можно сказать, структурообразующую роль»⁸⁹. В истории индийских философских дискуссий, множество вопросов вызывало оживлённые дебаты. Однако особое значение приобрёл многовековой диспут о статусе «я», который стал предметом серьёзных споров между буддийскими философами и представителями ортодоксальных школ индуизма. Этот диспут не только демонстрирует глубину и сложность философских разногласий внутри индийской религиозно-философской мысли, но и привёл к укреплению мировоззренческих позиций обеих сторон. Дискуссии о «я» влияли на формирование и развитие доктрин, подчеркивая важность и сложность понимания сущности индивидуальности в контексте буддийской философии.

⁸⁸ Юм Д. Собрание сочинений в 2 томах. Т.1. М., 1996. С. 298.

⁸⁹ Парибок А.В. Предельное основание индийского философского спора об атмане и анатмане // *Asiatica: Труды по философии и культурам Востока*. 2016. №10. С. 99.

Итак, с точки зрения буддизма, именно ошибочное убеждение в наличие вечного и устойчивого «я» является ключевой причиной существования в сансаре. Кроме того, это означает, что личность не является неизменной, поэтому человек может измениться к лучшему. Таким образом, судьба человека в этой и последующих жизнях определяется не происхождением (варной или кастой), а его фактическими личностными качествами, которые ему удалось воспитать в себе в процессе духовной практики.

Доктрина пудгалавады.

Отрицание буддистами наличия в человеке реальности субстанциального начала, которое неизменно относительно своих состояний, как это предполагается во всех классических теориях субъекта, или в учении об атмане в школах индуизма, остро поставило вопрос о том, что можно понимать под феноменом «я» у живого существа, и, в особенности, у человека, и кто тогда должен нести ответственность за свои действия перед лицом закона кармы.

В связи с этим, в рамках ранней буддийской традиции возникла школа, которая попыталась совместить идею о существовании у индивида определенного «я» с канонической доктриной об анатмане и непостоянстве дхармического существования. Данное явление получило название «пудгала», а само учение, соответственно, «пудгалавада» (санскр. pudgalavāda, пали puggalavāda), которое было следствием раскола, случившегося ок. 280 г. до н.э. внутри школы стхавиравадинов. В результате этого раскола появилась философская школа ватсипутрия (санскр. vātsīputrīya), из которой вышли еще четыре философские школы, все из

которых, так или иначе, постулировали существование у человека квазиперсоны⁹⁰.

В некотором смысле, это была попытка консервативного перехода к философским истокам индуизма, о чём может свидетельствовать факт, что термин «пудгала» зачастую заменялся традиционными для индийской философии терминами атман (atman) и джива (jeeva). Кроме этого, пудгала несла на себе функции, которые в индийской философии обычно выполняет атман - была носителем накопленного опыта, кармы, и сохраняясь, проносила их из воплощения в воплощение, оставаясь ко всему неизменной. Кроме этого, на особый статус пудгалы указывает то состояние, которое за ней сохранялось на момент исчезновения всех скандх в момент просветления: пудгала при этом должна была остаться в качестве некоего субъекта просветления. Однако, парадоксальность ситуации заключалась в том, что пудгала при том, что не была тождественна скандхам, при этом не могла быть помыслена вне их. В связи с этим, пудгалу описывали как «невыразимое», «неопределимое» (avaktavya)⁹¹.

Представители школ пудгалавады обосновывали существование пудгалы на основании логического заключения, согласно которому для реализации принципов кармы должен существовать некий носитель, который бы мог нести ответственность за действия живого существа в череде рождений и смертей. Кроме этого, без подобного носителя само понятие освобождения становится бессмысленным, ибо в случае его отсутствия некого освобождать. Из этого следует, что через провозглашение пудгалы происходит обоснование самой сути буддийского учение как пути, ведущего к освобождению⁹².

⁹⁰ Титлин Л.И. Является ли «я» объектом? Дискуссия буддистов с пудгалавадинами в «Пудгалавинишчае» Васубандху (Предисловие к публикации) // История философии. 2017. Т.22. №2. С. 100.

⁹¹ Там же. С. 101-102.

⁹² Там же. С. 102.

Тем не менее, нужно заметить, что учение пудгалавады на данный момент во многом остаётся для нас недоступным, в связи с тем, что многие источники были утеряны. Известно, что данное направление подвергалось жесткой критике со стороны известных буддийских учителей, таких как Шантаракшита, Нагарджуна, Васубандху и т.д.

Буддологический дискурс вокруг концепции анатмана.

Отечественный буддолог Ф.И. Щербатской отмечал, что, согласно буддийскому воззрению, «так называемая личность состоит из совокупности непрерывно меняющихся элементов, из их потока, в котором вообще нет какого бы то ни было постоянного и стабильного элемента», поэтому «отрицание души является первой главной особенностью буддизма»⁹³.

Некоторые интересные мысли по поводу правильного истолкования проблемы анатмавады были высказаны Е.А. Торчиновым. Он отмечает, что, отрицая концепцию атмана, буддизм понимает под ним не надличностный субъект, имеющий своей целью объединение с Брахманом, как это описывается в индуизме. Речь скорее идёт о существовании индивидуального «я», которое суть субстанция, неизменная и вечная. И хотя такой концепт носит название «анатман», но по смыслу это более напоминает отрицание сущности, называемой в джайнизме «дживой»⁹⁴.

В целом, буддийское учение анатмавада являет собой пример величайшего достижения индийской философской мысли, предвосхитившей похожие онтологии субъективности задолго до Дэвида Юма или Иммануила Канта. Будда подверг деконструкции концепцию «я», изложив учение о ложности подобного рода воззрений. Тем не менее, буддизм не выступает против метафизики, учение об анатмане не приводит к отрицанию возможности объективного постижения сущего, более того, таковое постижение и является условием достижения главной цели буддийской

⁹³ Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. М., 1988. С. 57.

⁹⁴ Торчинов Е. Введение в буддизм. СПб., 2013. С. 30.

философии и практики - достижения нирваны. В свою очередь, данные западно-философские концепции характеризуются крайним скептицизмом в отношении вопроса о возможности познания истины.

Учение о статусе личности в буддизме было результатом длительного противостояния между буддийскими философами и представителями школ индуистской философии. Одними из первых в этот диспут, вероятно, вступили представители буддийской школы вайбхашика, которые попытались обосновать составную природу личности, которая, по их мнению, состоит из психофизических элементов или дхарм. Каждая дхарма, в свою очередь, представляют собой нечто единое и субстанциальное. Можно сказать, что в вопросе по поводу онтологического статуса дхарм древнейшая школа буддизма не стала развивать логику составности всего, что может существовать, что в дальнейшем было подвергнуто критике в более поздних философских школах буддизма, которые довели мысль до конца, распространив принцип пустотности и на сами дхармы⁹⁵.

Становление буддийской онтологии ознаменовалось всё большим развитием номиналистского воззрения на природу реальности, в соответствии с которой, отрицалась всякая возможность наличия в мире каких-либо устойчивых феноменов, какими бы малыми по размеру они не представлялись. С этой точки зрения, венцом диалектического развития буддийского воззрения стало учение буддийской школы мадхьямака-прасангика, согласно которой Я-концепция суть результат умственного конструирования человека, создание представления о якобы своём «я», в то время как никакого «я» не существует, и с этой точки зрения путь к Нирване лежит через пересмотр содержания своего опыта, касающегося представлений о себе как нечто устойчивом, постепенное снятие контуров

⁹⁵ Нестеркин С.П. Личность в буддизме махаяны. Улан-Удэ, 2011. С. 49.

ложных идентичностей, вплоть до обнаружения своей пустотности и бессамостности.⁹⁶

Вместе с тем, в рамках направления Махаяны, чтобы дать описание онтологическому принципу, на котором базируется номинализм, вводится понятие пустоты (шуньяты), которая указывает не только на иллюзорность представлений о пудгале или атмане и т.д., но и образующих ее феноменов-скандх в абсолютном смысле, хотя и признает их относительное существование. Так, в махаянской «Сутре Сердца Праджня-парамиты» говорится, что «пять скандх по своей природе пусты»⁹⁷.

В то же время понятие шуньяты нельзя понимать буквально. Один из ярких примеров ошибочной интерпретации, по мнению И.С. Урбанаевой, является нигилистическое толкование шуньяты (пустоты) в критическом учении Нагарджуны. В действительности, пустота не равнозначна ничто. В буддизме считается, что подобная интерпретация может пагубно сказаться на духовном развитии того, кто её разделяет, так как заложит неправильную цель в основании практики. Пустота в данном случае является некой «золотой серединой» между бытием и ничто. Как справедливо отмечает И.С. Урбанаева, критика Нагарджуны имеет отношение не ко всей онтологии, а направлена против «субстанциализирующих вариантов философии, приписывающих субъектам и объектам собственные характеристики, свойства, признаки и прочие качества реального субстанциального существования».⁹⁸

Говоря о многовековых диспутах вокруг вопроса об анатмане в Индии, стоит отметить американского исследователя К. Козеру, который считает, что осмысление учения Нагарджуны в трудах Васубандху привело, «в

⁹⁶ Там же.

⁹⁷ Лепехов С.Ю. Идеи шуньявады в коротких сутрах Праджняпарамиты // Психологические аспекты буддизма. Новосибирск. 1991. С. 90-103

⁹⁸ Урбанаева И.С. Буддийская медитация и феноменологический метод: основания и смысл сравнения // Вопросы философии. 2018. №2. С. 177-187.

конечном итоге, к отказу от постоянного «я», но не к отказу от реальности сознания как феномена, подразумевающего самого себя (self-intimating phenomenon)»⁹⁹. Таким образом, в контексте длительного спора между буддистами и представителями индийских школ можно говорить о существовании устойчивой традиции, которая со временем развивалась и прогрессировала в области философии сознания. Эти дебаты способствовали глубокому осмыслению и теоретической разработке различных аспектов сознания, обогатив философскую мысль новыми идеями и подходами. Сложные взаимодействия и интеллектуальные противостояния между различными философскими направлениями в Индии способствовали формированию широкого спектра теорий, отражающих разнообразие взглядов на природу ума и сознания.

Проблема преемственности личности и махаянское учение о природе Будды.

Одним из важных вопросов, связанных с концепцией анатмавады, является проблема преемственности личности и связанная с ней проблема просветления. Ведь с точки зрения логики в личности должно было оставаться нечто такое, что в конечном итоге достигнет нирваны. Что в буддийском учении может взять на себя функцию преемственности воплощений, которую в индуизме несёт атман? В начале своего развития буддийская Абхидхарма, чтобы снять данное противоречие, утверждала о существовании т.н. необусловленных дхарм или асамскрита-дхарм, у которых есть возможность стать опорой для реализации состояния нирваны. Непонятными оставались лишь вопросы, в какой форме эти дхармы находятся в живом существе, явной или скрытой, ведь если они присутствуют изначально, то и существо должно быть просветленным в любой точке своего развития.

⁹⁹ Козеру К. Сознание, личная идентичность и дебаты о «я» / «не-я» // Вопросы философии. 2017. №10. С. 130-140.

Впервые попытка дать ответ на это затруднение была озвучена уже в махаяне, где появляется идея татхагата-гарбхи или природы Будды. Татхагатагарбха, или татхагата-гарбха, означает «семя» или «зародыш» (гарбха) Будды (Татхагаты). Это относится к доктрине буддизма махаяны о том, что природа Будды находится внутри всех существ. Поскольку это так, все существа могут достичь просветления. Татхагатагарбху часто описывают как семя, эмбрион или потенциальную возможность стать Буддой внутри каждого человека, которая должна быть развита.

Татхагатагарбха никогда не была отдельной философской школой, а скорее представляла собой учение и понималась по-разному. И иногда это вызывало споры. Критики этой доктрины говорят, что она представляет собой «я» или атман под другим именем, а учение об атмане — это то, что Будда специально отрицал. Учение было взято из ряда сутр махаяны. Сутры махаяны, где говорится о татхагатагарбхе, в частности, Махапаринирвана-сутра, были написаны примерно в III веке нашей эры. Учение, развитое в этих сутрах, возможно, было ответом на философию Мадхьямики, которая утверждает, что явления пусты от самосущности и не имеют независимого существования.

Идея татхагатагарбхи предполагает, что природа Будды является постоянной сущностью всех вещей. Иногда это описывали как семя, а иногда изображали как полностью сформировавшегося Будду в каждом из людей. Несколько позже некоторые другие учёные связали татхагатагарбху с учением йогачары об Алая-виджняне, которую называют «хранилищем сознания». Это уровень осознания, содержащий все впечатления предыдущего опыта, которые становятся семенами кармы.

Сочетание татхагатагарбхи и йогачары стало особенно важным в тибетском буддизме, а также в дзене и других традициях махаяны. Связь Природы Будды с уровнем виджняны важна, поскольку виджняна — это вид чистого, прямого осознания, не отмеченного мыслями или концепциями. Это

заставило дзэн и другие традиции поставить практику прямого созерцания или осознания ума выше интеллектуального понимания.

На протяжении веков многие буддийские мыслители критиковали учение татхагатагарбхи из-за того, что оно, по их мнению, является попыткой встроить концепцию атмана в буддизм под другим именем. В этом случае потенциал или семя Будды внутри каждого существа сравнивается с атманом, а природа Будды сравнивается с Брахманом. Однако такое понимание татхагатагарбхи противоречило бы основному буддийскому учению.

В целом, можно отметить субстанциалистские тенденции в становлении буддийского философского учения, касаемые вопроса сущности и природы сознания, притом, что всё более прояснялся аспект субъективного феноменального опыта как выделяющегося среди прочих сущих.

В целом, классический буддизм в концепции анатмана отрицает некое субстанциональное, независимое, атомарное «я», т.е. представление о постоянной, неделимой, целостной личности. В этом случае может быть подвергнуто критике воззрение, ставящее под сомнение многоплановость проявления психической жизни человека. Утверждается, что каждый индивид состоит из дхарм, которые постоянно изменяются.

В западной психологии мы тоже можем найти подтверждение тому, что в человеке нет ничего неизменного, которое берёт своё начало еще со времён появления философии Гераклита. Следует также помнить, что идея анатмана имела не только и не столько философское, сколько сотериологическое и этическое значение. Человек, который через размышление понял данную идею, должен был постоянно медитировать над ней, чтобы постигнуть ее на более глубинном уровне, открывающем путь к освобождению от сансары. Этическое значение данной концепции было обусловлено тем, что ее понимание подрывало цепляние человека за

собственное «я», а значит и эгоизм, а также связанные с ним негативные состояния сознания.

Таким образом, буддизм показывает нам довольно глубокую и проработанную концепцию о статусе «я», достижения которой можно было бы учесть при анализе философских концепций Запада, а именно тех из них, которые по структуре наиболее близки буддийской философии.

ГЛАВА 2. БУДДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ О ФУНКЦИОНИРОВАНИИ СОЗНАНИЯ ЧЕЛОВЕКА

2.1. Реализм и антропологический конструктивизм в буддийской философии сознания

Буддийская философская мысль о природе сознания прошла длительный путь эволюции, в ходе которой можно выявить основные тенденции её развития, начиная с анализа учения о сознании в ранней Абхидхарме и заканчивая экспликацией учения о сознании в более поздней школе мадхьямика на предмет нахождения точек соприкосновения с идеями современного философского конструктивизма, частным воплощением которого, на наш взгляд, является многомировая концепция Эверетта-Минковского. Кроме этого, буддийская концепция взаимозависимого возникновения проливает свет и позволяет более подробно объяснить идею аутопоэзиса и роли механизмов обратной связи в контексте духовного развития человека. Подобный подход позволяет найти современное научное обоснование многовековому опыту духовного самосовершенствования, предложенному в рамках буддийской концепции развития сознания, с одной стороны, с другой стороны, это даёт новую перспективу для постановки и решения проблем в рамках проблемы наблюдателя, его роли в формировании

картины мира, вопросах о природе реальности и решении глобальных проблем, связанных с обеспечением экологического подхода в стратегии построения безопасной среды, обнаружении роли в этом основополагающих интенций отдельных индивидов и общества в целом. В частности, буддийская концепция боддхичитты как практика культивирования устремленности ума на всеобщее благо может быть ярким примером подобного решения.

Учение о сознании в реалистической антропологии раннего буддизма.

Известно, что основной целью буддизма является освобождение от сансары и достижение просветления, что в свою очередь невозможно без радикальной трансформации сознания человека, удаления из него всех негативных элементов или аффектов. Поэтому проблема сознания всегда занимала важное место в буддийской философии. Как отмечает Е.А. Торчинов, «проблемы психики, сознания и механизмов его функционирования находились в центре внимания буддийских мыслителей с самого возникновения традиции буддийского философствования, всегда в значительной степени бывшего своеобразной «феноменологией» сознания, подчиненной сотериологическим интенциям буддизма»¹⁰⁰.

Особое место проблематика сознания занимает в Абхидхарме. Абхидхарма (пал. Абхидхамма) - это раздел буддийской канонической литературы, в котором всесторонне рассматриваются основные проблемы философии, космологии и психологии. В этой части буддийского канона подробно рассматриваются различные аспекты знания, и она также представляет метафизические аспекты спасения от цикла сансары, основанные на теории анализа психологии познания.

В Индии в период формирования канонического свода, который длился с III века до н. э. по V век н. э. сформировалось несколько вариантов учения

¹⁰⁰ Торчинов Е.А. Введение в буддологию. Курс лекций. СПб., 2000. С. 78.

Абхидхармы. В VII в. паломник из Китая Сюаньцзан в процессе сбора материала по Абхидхарме насчитал семь различных вариантов. На сегодняшний день до нас дошли тексты только двух из них: сарвастивады (которые также легли в основу некоторых учений буддизма махаяны) и тхеравады. Большинство специалистов считают, что у каждой отдельной ранней буддийской школы был свой свод Абхидхармы - свое особое видение основных проблемы метафизики.

Тхеравадинская Абхидхамма-питака входит в знаменитый палийский канон, в то время как санскритская Абхидхарма, ставшая основой для направления махаяны, дошла до нас в рамках китайской и тибетской традиций.

Абхидхарма, как и буддийская мысль в целом, в высшей степени рациональна и логична. Если мы внимательно посмотрим на методы изложения и аргументации в Абхидхарме, то обнаружим начало диалектики, науки о дебатах, а также начало логической аргументации и анализа.

Именно в рамках традиции Абхидхармы постепенно формировались основные положения буддийской теории сознания, которая позже стала основой буддийской философии в целом. Буддийская философия, несмотря на религиозную направленность, «формировалась, однако, в соответствии с логикой своего собственного развития и вырабатывала именно философские методы и подходы в рассмотрении проблемы человека»¹⁰¹.

Высокий порог академического вхождения Абхидхармы связан с тем, что она нацелена на специальную аудиторию буддийских учителей, философов, пандитов, имеющих соответствующую ей высокую квалификацию. Изложение принципов буддийской метафизики в Абхидхарме отличается чрезвычайной сухостью, логичностью,

¹⁰¹ Рудой В.И. Введение в буддийскую философию // Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Т.1: Раздел I: Учение о классах элементов; Раздел II: Учение о факторах доминирования в психике / Изд. подгот. Е.П. Островская, В.И. Рудой. М., 1998. С. 40.

формализмом, стремлением привести все к общему знаменателю и выработать строгий и точный категориально-понятийный аппарат. Для Абхидхармы характерно стремление дать полную исчерпывающую и непротиворечивую картину касательно человека, мира и соотношения между ними. По мотивам Абхидхармы написано множество учебников, комментариев и т.д., образующих так называемый корпус абхидхармической литературы¹⁰².

Сами принципы, по которым очерчивают границы между Абхидхармой и неабхидхармой, различаются в зависимости от школы и традиции. Некоторые традиции к центральному своду Абхидхарма-питаки добавляют содержание текстов из иных источников, к примеру, «Кхуддака-никаи». Абхидхарма является некоторой квинтэссенцией буддийской метафизика и психологии и важнейшими текстами, которые формируют ее ядро, можно назвать семь книг Абхидхамма-питаки, входящих в палийский канон. К ключевым текстам Абхидхармы можно отнести и некоторые труды на санскрите, дошедшие до нас в рамках китайской и тибетской традиций¹⁰³.

В Абхидхарме даётся объяснение одной из базовых концепций буддизма об анатмане (Анатмавада), в соответствии с которой существование субстанциональной неподвижной личности является иллюзией, заблуждением, обусловленным неправильным пониманием природы вещей, вытекающим из логико-лингвистического порядка истолкования происходящего. Неподвижность концептуальных схем, с помощью которых происходит понимание этих процессов, лишает процессы их естественной динамики и непостоянства.

¹⁰² См.: Хабдаева А.К. Становление абхидхармических традиций в Центральной и Восточной Азии в отечественной историографии // Традиции Абхидхармы, Праджняпарамиты, Тантры и литературное творчество бурятских религиозных мыслителей. Улан-Удэ, 2008. С. 68-81.

¹⁰³ См.: Янгутов Л.Е., Гулгенова А.Ц. Презентация индийской Абхидхармы в китайской и тибетской йогачаре. Улан-Удэ, 2018.

Личность, согласно буддизму Абхидхармы, это совокупность множества элементарных частиц – дхарм, каждая из которых существует мгновение и обуславливает появление последующей дхармы. Итак, бытие личности представляет из себя поток чередующихся друг за другом дхарм. Особое внимание в Абхидхарме уделено учению о дхармах как ментальных факторах:

«Помимо различения дхарм нет [другого] радикального средства для устранения эффектов, а именно из-за аффектов живые существа странствуют в этом океане бытия; поэтому [Абхидхарма] и была изложена [Учителем] — так утверждают [вайбхашики]»¹⁰⁴.

Зарубежные исследователи раннего буддизма первоначально склонны были толковать термин дхарма (пал. дхамма), прежде всего, как морально-этическую категорию. Однако обращение к философским текстам Абхидхармы способствовало новому пониманию их значения. Так, О.О. Розенберг в «Проблемах буддийской философии»¹⁰⁵ пришел к заключению, что дхармами в философских текстах называются «истинно-сущие трансцендентные, непознаваемые носители-субстраты тех элементов, на которые разлагается поток сознания со своим содержанием». Опираясь на изыскания Розенберга и на собственные исследования «Абхидхармакоши», Ф.И. Щербатской в своих трудах доказал, что какие бы значения слова «дхарма» буддизм ни унаследовал от предшествующего периода, понятие «дхарма», фиксирующее представление о тонких, конечных и не поддающихся дальнейшему анализу «элементах бытия», явилось для буддийской философии исходным и центральным¹⁰⁶.

¹⁰⁴ Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Т.1: Раздел I: Учение о классах элементов; Раздел II: Учение о факторах доминирования в психике. М.: Ладомир, 1998. С.194.

¹⁰⁵ Розенберг О.О. Труды по буддизму. М.: Наука, 1991. С. 44-254.

¹⁰⁶ Щербатской Ф.И. Центральная концепция буддизма и значение слова «дхарма» // Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. М., 1988. С. 112-198.

В разных традициях количество дхарм варьируется от 75 до 100 разновидностей. К данному множеству видов дхарм применяют различные способы классификаций, которые были разработаны буддийскими учеными в течение веков¹⁰⁷.

Необходимо отметить, что, несмотря на существенную разницу в космологии, этике и метафизике, психологическая составляющая является практически одинаковой для всех буддийских школ. Подобный принцип справедлив и для западного подхода к изучению психики человека, когда разнообразные психологические подходы стремятся к унификации языка описания и его независимости от каких-либо метафизических установок.

Рассмотрим разделение дхарм на группы, которых насчитывают пять:

№	Категории дхарм
1	Рупа. Иногда переводится как «материальное», однако О.О. Розенберг переводит как «чувственное», в силу того, что в эту группу относят все, что имеет отношение к чувственному - предметы чувственного восприятия и сами органы чувств.
2	Виджняна (сознание). Собственно, само сознание, опирающееся на само себя, как на акты предыдущих моментов и на органы ощущений (индрии). Необходимость опираться на само себя вытекает логически из самого факта его существования, которое должно иметь опору. Сознание состоит из одной дхармы в каждый момент времени.
3	Санскары (психические и непсихические). Это факторы, формирующие разнообразные сочетания дхарм, благодаря чему

¹⁰⁷ Подр.: Бурмистров С.Л. Эволюция принципов классификации дхарм в буддийской философии // Вестник Челябинского государственного университета. 2017. № 7(403). С. 33-43.

	происходит актуализация дхарм-носителей и реализация определенного сознательного опыта путём его интендирования на другие элементы.
4	Процессы психические (читта-самприюкта-санскара, или чайта). Включают в себя такие когнитивные процессы, как различение, желание, эмоции, воспоминания и т.д., которые доступны сознательному субъективному опыту в моменте. В зависимости от философской школы их количество варьируется - от 46 до 52 - в школах Тхеравады и Махаяны соответственно.

Разделение дхарм на аятаны, которых насчитывается двенадцать (шесть внутренних опор и шесть внешних опор, образующих пары), можно рассмотреть в следующей таблице:

№ соответствия	Внутренние опоры	Внешние опоры
1	Орган зрения — чакшур-индрия-аятана (IAST: cakṣur-indriya-āyatana)	Видимое (цвет и форма) — рупа-аятана (IAST: rūpa-āyatana)
2	Орган слуха — шротра-индрия-аятана (IAST: śrotra-indriya-āyatana)	Слышимое (звук) — шабда-аятана (IAST: śabda-āyatana)
3	Орган обоняния — гхрана-индрия-аятана (IAST: ghrāṇa-indriya-āyatana)	Обоняемое (запах) — гандха-аятана (IAST: gandha-āyatana)
4	Орган вкуса —	Вкушаемое (вкус) — раса-

	джихва-индрия-аятана (IAST: jihvā-indriya-āyatana)	аятана (IAST: rasa-āyatana)
5	Орган осязания — кая-индрия-аятана (IAST: kāya-indriya-āyatana);	Осязаемое — спраштавья-аятана (IAST: spraṣṭavya-āyatana)
6	Мыслительные способности, сознание — мано-индрия-аятана (IAST: mano-indriya-āyatana)	Нечувственные объекты — дхарма-аятана (IAST: dharmāyatana)

Следующая таблица связана с разделением дхарм на дхату, которых восемнадцать (шесть органов чувств, шесть объектов чувств и шесть сознаний чувств):

№ соответствия	6 органов чувств	6 объектов чувств	6 сознаний чувств
1	Орган зрения — chakshur-dhatu	Видимое (цвет и форма) — rupa-ayatana	Сознание видимого (зримого) — chakshur-vijnana-dhatu
2	Орган слуха — shrotria-dhatu	Слышимое (звук) — shabda-ayatana	Сознание слышимого — shrotria-vijnana-dhatu
3	Орган обоняния — ghrana-dhatu	Обоняемое (запах) — gandha-ayatana	Сознание обоняемого — ghrana-vijnana-dhatu
4	Орган вкуса — jihva-	Вкушаемое (вкус) — rasa-	Сознание вкушаемого — jihva-

	dhatu	ayatana.	vijnana-dhatu
5	Орган осязания — kaaya- dhatu	Осязаемое — sprashtavya- ayatana.	Сознание осязаемого — kaaya- vijnana-dhatu
6	Мыслительн ые способности, ментальный орган — mano- dhatu	Нечувствен ные объекты — dharma-ayatana или dharmah	Сознание нечувственного — mano-vijnana-dhatu

В то время, с точки зрения буддизма, несмотря на кажущуюся полную обусловленность сознания от наличия органов чувств и/или объектов восприятия, нельзя утверждать, что сознание является чем-то производным от них. Несмотря на то, что сознание опирается на чувственные объекты и органы чувств, оно способно в их отсутствие опираться на само себя и продолжает процесс самопорождения как некоего самообусловленного потока.

Таким образом, здесь поток сознания представляет из себя центральный поток, вокруг которого сосредотачиваются все остальные дхармы. Сознание состоит в свою очередь из одной дхармы и называется «читта» или «виджняна». Деление сознания на типы условно и лишь определяет его качественную квалитативную определённость, обусловленную органом чувств на который он опирается в каждый конкретный момент. Иными словами, традиционное деление на «сознание уха» или «сознание глаза» и т.д. - это способы подчеркнуть разницу в характере восприятия, но не природе самого сознания, которая каждый момент неизменна и состоит из одной дхармы.

Следует отметить то огромное значение, которое буддийские философы отдавали учению о потоке сознания, по сравнению со всеми другими дхармами. Надо сказать, что в ходе развития буддийского учения, как и в западной философской традиции, концепция сознания приобретала всё большее значение.

В «Энциклопедии Абхидхармы» Васубандху дается следующее определение сознанию (виджняне): «Сознание есть осознание каждого [объекта]. Сознание каждого объекта, «схватывание» [его чистой наличности] называется группой сознания. Эта группа представляет шесть видов сознания: зрительное и т.д. до ментального сознания включительно»¹⁰⁸. Таким образом, сознание здесь понимается как совокупность разных видов сознания. Сознание в данном случае понимается как результат получения знания о внешнем объекте.

В абхидхармической традиции читта, манас и виджняна обычно выступают в качестве синонимов¹⁰⁹. В то же время в школе йогачара данные термины «соотносятся с разными дхармами (реально существующими элементами): читта — с алая-виджняной, аккумулирующей «чистые» и «нечистые» дхармы в форме «семян» (биджа), манас — с «омраченным» манасом (клишта-манас), виджняна же — с шестью распознаваниями»¹¹⁰.

По мнению О.О. Розенберга, «различные названия элемента сознания - «читта», «манас» и «виджняна» - выражают только различные тонкости анализа: «читта» - единая дхарма сознания; «виджняна» - то же сознание, но рассмотренное с точки зрения его содержания; «манас» - сознание предыдущего момента, служащее опорой для сознания следующего момента; все эти термины употребляются, однако, и просто как синонимы»¹¹¹.

¹⁰⁸ Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Т.1. С. 212.

¹⁰⁹ Цит. по: Лысенко В.Г. Манас // Философия буддизма: энциклопедия / отв. ред. М.Т. Степанянц. М., 2011. С. 430.

¹¹⁰ Там же. С. 430

¹¹¹ Розенберг О.О. Труды по буддизму. М., 1991. С. 153.

В целом, читта обычно понимается как наиболее общий термин, обозначающий сознание. Термин «читта» ведет свое происхождение от глагольного корня «чити», что в переводе с пали означает «осознавать, знать». Можно истолковывать читту в трёх различных ипостасях: как субъект, как средство и как процесс. В роли субъекта читта представляет собой ту инстанцию, которой дан объект. В качестве средства читта функционирует как опосредующее звено, через которое, корреспондирующие основному потоку, ментальные факторы способствуют данности предмета восприятию. В своей деятельности читта сама по себе представляет процесс осознания объекта. Последняя интерпретация читты, связанная с процессуальностью, в наибольшей мере отражает суть дела: в действительности, читта представляет собой акт познания объекта¹¹².

Относительно читты можно утверждать, что её существенной характеристикой служит способность к восприятию объекта, обозначаемая термином виджняна. Функционально читта выступает как первопричина для ментальных факторов, определяя их появление и всегда сопровождая их, что подчеркивает её доминирующую роль. Проявление читты в практике медитации выражается через сантану — это последовательная и непрерывная цепь процессов. Основой для возникновения читты служит нама-рупа, объединение ментальных и материальных аспектов, что подчеркивает невозможность самостоятельного существования сознания вне психофизического взаимодействия ментальных факторов и материальной составляющей.

В Абхидхарме читта представлена как сознание, имеющее одну постоянную характеристику — восприятие объекта, которое неизменно во всех её проявлениях. При этом выделяются разные виды читт, их количество достигает 89 или даже 121 при более детальном рассмотрении. Сознание,

¹¹² Ануруддха А. Абхидхамматтха сангаха. Всеобъемлющее руководство по Абхидхамме. М., 2017. С. 34

которое, на первый взгляд, кажется чем-то единым, в действительности представляет из себя поток быстро чередующихся кадров отдельных читт, сменяющих друг друга настолько быстро, что возникает кинематографический эффект целостной движущейся картины, где выделить отдельный элемент оказывается затруднительным при невооруженном взгляде. Однако, в Абхидхарме как раз даётся их подробная классификация и способ упорядочивания, благодаря которому образуется ментальный процесс как таковой.

По поводу манаса в Энциклопедии Абхидхармы Васубандху говорится: «Любой из шести [видов] сознания, [ставший] прошлым, есть разум [манас]. Любой [из шести видов] сознания, переставший существовать в непосредственно предшествующий [момент], получает название разума [как опоры ментального сознания], подобно тому, как сын будет [называться] отцом другого [человека], а плод — семенем другого растения»¹¹³.

В данном случае манас предстает как опора ментального сознания: «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]»¹¹⁴.

Таким образом, применение данных терминов зависит от контекста и в рамках какой школы они используются. Иногда они могут выступать как разные феномены, иногда в качестве синонимов. Читта обычно предстает как самый широкий термин. Но по контексту они могут быть различны.

Важным вкладом Абхидхаммы в исследование человеческого сознания и мышления, который все еще недостаточно оценен, является анализ и классификация сознания. Здесь человеческий разум, столь мимолетный и

¹¹³ Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Т.1. С. 208.

¹¹⁴ Там же.

неуловимый, впервые был подвергнут всестороннему, тщательному и непредвзятому исследованию, результаты которого отрицают представление о том, что в уме можно проследить некое статическое единство или лежащую в его основе субстанцию. Метод исследования, применяемый в Абхидхамме, является индуктивным и основан исключительно на непредвзятом и тонком интроспективном наблюдении психических процессов.

В Абхидхарме удалось свести непосредственный акт познания к единственному моменту сознания, который, однако, в его тонкости и мимолетности не может наблюдаться непосредственно и отдельно умом, не обученным интроспективной медитации. Подобно тому, как мельчайшие живые существа в микромире капли воды становятся видимыми только в микроскоп, так и чрезвычайно кратковременные процессы в мире разума становятся познаваемыми лишь с помощью очень тонкого инструмента мысленного исследования. Это, с позиции буддизма, достигается только в результате медитативной тренировки.

Согласно Абхидхарме, можно говорить о потоке постоянно сменяющих друг друга моментов сознания или читт. Каждая возникающая читта полностью исчезает, и на смену ей приходит следующая читта. Жизнь предстает как непрерывная серия моментов сознания, и каждая читта обуславливает следующую читту, а та снова — следующую, и таким образом прошлое может обуславливать настоящее. Прошлые, настоящие и будущие жизни здесь представляют собой непрерывную серию читт.

Говорится, что читты недолговечны, но не бывает ни мгновения без читты. Каждая возникающая читта исчезает, но обуславливает следующую читту, и последняя читта этой жизни обуславливает первую читту следующей жизни, сознание перерождения. Следующая читта не может возникнуть до тех пор, пока не исчезнет предыдущая читта. Одновременно может быть только одна читта, но читты возникают и исчезают так быстро, что создается впечатление, что одновременно может быть более одной

читты. Таким образом, мы можем думать, что можем видеть и слышать одновременно, но на самом деле каждая из этих читт возникает в разный момент. Кроме того, читта воспринимают различные объекты через шесть «дверей»: глаза, уши, нос, язык, чувство тела и ум¹¹⁵.

Рассматривая методологию абхидхармических трудов, можно обнаружить, что здесь используется два подхода или метода исследования реальности: (1) посредством анализа и (2) посредством синтеза или связи. Базовая структура этих двух подходов дана в первой и последней книгах палийской Абхидхармы Питака, «Дхаммасангани» (Классификация факторов) и «Паттхане» (Книга причинных связей) соответственно. Это две самые важные книги палийской Абхидхармы.

Именно посредством аналитического и синтетического или реляционного подходов Абхидхарма приходит к базовому пониманию «не-я» и пустоты феноменов. Аналитический и синтетический подходы вместе дают окончательную картину вещей такими, какие они есть на самом деле. Вначале используется аналитический метод, чтобы разбить вещи на составные части кажущегося целого; затем используется синтетический метод, чтобы показать, что эти составные части не существуют независимо и отдельно, а зависят от других факторов своего существования. В учении Будды есть много мест, где методы познания используются по отдельности, а затем в сочетании.

Аналитический и синтетический подходы фактически отражены в работе мозга. Неврологам известно, что мозг разделен на два полушария: одно выполняет аналитическую функцию, а другое — образно-синтетическую. Если эти две функции не находятся в гармонии и равновесии, возникают нарушения личности. Тот, кто слишком аналитичен, склонен упускать из виду более интуитивные, динамичные и изменчивые

¹¹⁵ Van Gorkom N. Abhidhamma in Daily life. URL: <https://www.theravada.gr/wp-content/uploads/2021/05/Abhidhamma-in-Daily-Life.pdf> (дата обращения: 01.10.2024).

аспекты жизни, в то время как тому, кто слишком реляционен, обычно не хватает точности, ясности и сосредоточенности. Таким образом, даже в нашей личной жизни нам необходимо сочетать аналитическое и реляционное мышление.

Психологические и неврологические аспекты этих двух подходов также очевидны в развитии западной философии и науки. Философские традиции, в которых преобладает аналитический подход, оставили нам реалистичные, плюралистические и атомистические системы. Точно так же в последних достижениях науки, таких как квантовая теория, мы обнаруживаем, что более синтетический взгляд на реальность набирает силу. Если мы посмотрим на историю философии и науки на Западе, то увидим, что каждый из этих двух подходов к исследованию в то или иное время доминировал. Возможно, мы приближаемся к моменту, когда сможем объединить эти два понятия даже в современной науке и философии. Возможно, мы сможем прийти к взгляду на реальность, не сильно отличающемуся от того, к которому приходит Абхидхарма - взгляду на реальность, который является одновременно аналитическим (в том смысле, что он отвергает идею однородного целого) и синтетическим (в том смысле, что он отвергает идею независимых, отдельно существующих кусочков реальности).

Философия Абхидхармы послужила основой для учений ранних буддийских школ, в частности вайбхашики или сарвастивады. Данные школы относились к хиньяне, и поэтому в их основополагающих текстах объясняется, как достичь состояния архатства, а не Будды, как в махаяне.

Мыслители вайбхашики значительное внимание уделяли проблеме систематизации и описанию феноменов (дхарм) в контексте метафизики классической Абхидхармы. Исследователи отмечают, что вайбхашики являлись «эпистемологическими реалистами, то есть не только признавали реальное существование внешнего мира вне воспринимающего сознания, но

и утверждали его полную адекватность миру, воспринятому живыми существами и включенным в их сознание в качестве объектной стороны их опыта»¹¹⁶.

«Энциклопедия Абхидхармы» Васубандху, несмотря на то, что последний известен больше как представитель махаяны и школы йогачары¹¹⁷, написана с позиции школы вайбхашика. В данном сочинении проводится систематизация всего учения Абхидхармы традиции вайбхашика.

Рассматривая сознание, вайбхашика выделяла первичное и вторичное сознание. С ее точки зрения, первичное сознание является ясным и познающим. Оно также познает объекты в целом. К первичным формам сознания относятся: зрительное сознание, сознание слышимого, сознание обоняния, сознание вкуса, тактильное сознание и сознание ума (ментальное).

Ко вторичному сознанию вайбхашика относит пятьдесят один ментальный фактор. В Абхидхармакоше Васубандху выделяется 51 тип состояний ума или факторов ума. В основном их классифицируют по тому, как они связаны с основными заблуждениями привязанности, гнева и невежества, а также по их значимости для тренировки ума.

Значительное место в философии вайбхашики занимала проблема личности или субъекта. По мнению представителей данной школы, представителями личности являются пять скандх. Таким образом, личность предстает здесь как совокупность или собрание пяти скандх. С позиции вайбхашики, собрание пяти скандх не является ни формой (телом), ни сознанием, и определяется как самскара-скандха или личность. Таким образом, личность здесь фактически является взаимозависимым комплексом пяти скандх. В силу того, что личность зависима от пяти скандх, она не

¹¹⁶ Торчинов Е.А. Введение в буддологию. Курс лекций. СПб., 2000. С. 81.

¹¹⁷ В ранний период жизни Васубандху жил в монастыре традиции сарвастивада (вайбхашика) и придерживался ее воззрений. Подр.: Островская Е.П. Образ учителя Васубандху в буддийской традиции и научном дискурсе // Страны и народы Востока. Вып. XXXVI: Религии на Востоке / Под ред. И. Ф. Поповой, Т. Д. Скрынниковой. М., 2015. С. 342-362

является субстанционально существующим, независимым феноменом. Геше Джампа Тинлей приводит здесь в качестве примера воду, которая состоит из водорода и кислорода. Однако сами по себе водород и кислород водой не являются. В данном случае вода, как и личность, – это феномен, имеющий зависимое происхождение, зависящий от водорода и кислорода. Поэтому, если сказать, что воды или личности не существует вообще, то это будет крайностью нигилизма. В то же время если утверждать, что вода существует вне зависимости от атомов водорода и кислорода, а личность – отдельно от пяти скандх, то мы впадем в крайность этернализма¹¹⁸.

Представители саутрантики, другой раннебуддийской философской школы, не имели единой точки зрения на проблему личности. Так, одна группа саутрантиков, считающихся последователями авторитетных текстов, полагала, что личность представляет поток пяти скандх. В то же время саутрантики, опирающиеся на логику, считали, что в основе личности находится ментальное сознание¹¹⁹.

Саутрантика: между реализмом и конструктивизмом.

Саутрантика представляет собой философское направление, которое принимает более критическую позицию по сравнению с реализмом вайбхашики. В то время как вайбхашики утверждают, что объект сознания и феномен идентичны внешнему объекту, саутрантики также признают реальность внешнего мира, но отвергают возможность его прямого восприятия. Для саутрантиков сознание не является просто отражением реальности, как у вайбхашиков, которые видят его как *tabula rasa*, а представляет собой более сложный конструктивный процесс. Это напоминает субъективистский подход Канта, где сознание формирует феномены через организацию сенсорного восприятия и рационального

¹¹⁸ Геше Джампа Тинлей. Воззрения четырех буддийских философских школ. М., 2013. С. 82.

¹¹⁹ Урбанаева И.С. Буддийская философия и практика: «постепенный» и/или «мгновенный путь» просвещения, 2016. С. 313.

мышления. «Саутрантики признают внеумственное существование феноменального мира. Но только у нас нет непосредственного восприятия этого мира. Мы располагаем представлениями, содержащимися в нашем уме, с помощью которых мы делаем вывод о существовании внешних объектов. Они должны существовать, ибо без объектов восприятия не может быть восприятия»¹²⁰.

Саутрантики утверждают, что внешний мир существует независимо от нашего ума, но мы не можем иметь к нему прямого доступа. Вместо этого мы имеем идеи и представления, которые служат основанием для заключений о существовании внешних объектов. Это учение является переходом от наивного реализма к более зрелому и критическому реализму, который включает в себя элементы номинализма и антиреализма, характерные для йогачаринов и мадхьямиков.

В отличие от вайбхашиков, которые понимают сознание как чистое зеркало в духе классической теории отражения, саутрантики развивают идею, что внешний мир должен существовать, чтобы объяснить происхождение наших перцепций и представлений, однако между внешними вещами и явлениями существует особая область сознания, предмет которого является репрезентацией. Стоит при этом отметить, что для саутрантики «если для идеи необходима причина, то этой причиной не обязательно должен быть внешний мир»¹²¹. Таким образом, саутрантика несла в себе тенденцию к автономизации когнитивных процессов относительно условий внешнего мира, наделению сознания продуктивной и проецирующей функциями в аспекте конструирования своего предмета.

Понимание сознания и времени в философии мадхьямики.

В буддологической литературе термин «абхидхарма» обычно применяется в узком смысле для указания на онтологическую концепцию

¹²⁰ Радхакришнан С. Индийская философия. М., 1993. Т.1. С. 287.

¹²¹ Радхакришнан С. Индийская философия. М., 1993. Т.1. С. 291.

старых философских школ, утверждающих, что природа вещей составлена из элементарных атомарных частиц — дхарм. В более широком смысле, под абхидхармой понимается также махаянское учение о внутренней пустоте дхарм, известное как учение о пустоте «от-себя», и осмысление «Праджняпарамиты», представляющей собой запредельную мудрость. «Поскольку оно является совершенным учением о способе, какими вещи существуют в реальности, – в абсолютном смысле, – то это означает, – по словам Цонкапы, – что оно излагается в свете высшей абхидхармы»¹²².

Так или иначе, зачатки религиозно-философских идей, содержащиеся в учении Будды, были развиты его последователями как в Индии, так и далеко за ее пределами. Итогом этого творческого и эволюционного процесса стало появление целого ряда буддийских школ.

Основателем мадхьямики был философ и религиозный деятель Нагарджуна, живший в начале первого тысячелетия в Индии. Многочисленные труды Нагарджуны комментировались не только в древности и в средневековье, но и изучаются нынешними представителями махаяны, продолжая быть для них источником вдохновения. Творческое наследие Нагарджуны также привлекает внимание ученых Запада. В результате этого на различные европейские языки переведены почти все его сочинения¹²³.

Нагарджуна в своём трактате «Муламадхьямакарика» особо акцентирует на учении о пустоте праджняпарамитских сутр. На его труды были составлены многочисленные комментарии, такие как «Акутобхая» неизвестного автора, «Мадхьямакаврити» Буддапалиты, «Праджняпрадипа» Бхававивеки, «Прасаннапада» и «Мадхьямакаватара» Чандракирти. В круг

¹²² Tsong khapa. Ocean of reasoning: a great commentary on nāgārjuna's mūlamadhyamakakārikā / translated by geshe ngawang samten and jay l. Garfield. Oxford, 2006. P. 565.

¹²³ Подр.: Андросов В.П. Буддизм Нагарджуны. Религиозно-философские трактаты. М., 2000.

первоисточников мадхьямики также входят работы Нагарджуны, Арьядевы, Шантидевы и Шантаракшиты, которые предоставляют подробное изложение учения о срединном пути¹²⁴.

Метафизика мадхьямики, которую можно воспринимать как опровержение доктрин ранних буддийских школ, на деле является их продолжением и углублением. Нагарджуна, используя методы редукции до абсурда, показывает иллюзорность представлений о независимом существовании дхарм, тем самым утверждая конструктивистскую направленность своего подхода. Он глубоко анализирует и разъясняет учение ранних школ, используя концепции анатмана и шуньяты (пустотности) для описания структуры реальности и субъективного опыта, иллюстрируя это через категории, такие как аятана, пять скандх и дхату.

В «Муламадхьямака-карике» Нагарджуны говорится о пустотности всех явлений, включая наше «я»:

«Самосущая природа вещей

Не является существующей в условиях и т.д.

Если не является существующей [такая вещь как] самосущее ‘я’,

То не является существующей и *другая вещь.*»¹²⁵

Также в этом сочинении рассматривается и концепция анатмана:

«Если бы «я» было скандхами,

То оно возникало бы и уничтожалось.

Если бы «я» являлось отличным от скандх,

То не имело бы признаков скандх.

¹²⁴ Подр.: Урбанаева И.С. «Муламадхьямака-карики» Нагарджуны и интерпретации мадхьямики. Иркутск, 2022.

¹²⁵ Урбанаева И.С. «Муламадхьямака-карики» Нагарджуны и интерпретации мадхьямики. С. 72.

Если «я» не является существующим,
Тогда как «мое» являлось бы существующим?
Благодаря умиротворению «я» и «моего»
Не будет цепляния за «я» и «мое». ¹²⁶

В его работах, а также в текстах его последователей и комментаторов, таких как Чандракирти, представленное учение служит мостом между теорией субъективности и всей буддийской метафизикой. «Масштаб нагарджуновского критицизма не таков, чтобы отказывать в ценности традиционным буддийским концепциям. Он состоит в том, чтобы продемонстрировать, что правильный подход по отношению к ним – это прагматический релятивизм, а не упрямый догматический абсолютизм. Он хочет реформировать, а не отрицать буддийскую традицию»¹²⁷.

Особое место в доктрине Нагараджуны занимает идея взаимозависимости феноменов. В своих трудах он указывал на важность взаимозависимости или обусловленности в понимании реальной природы вещей, в понимании их пустотности. Согласно Нагарджуне, в процессе корреляционного исследования мы приходим к пустоте личности и явлений, потому что видим, что части, составляющие их, обусловлены друг другом и относительно друг друга. Мы приходим к этой нереальности и пустоте, сосредотачиваясь на учении о взаимозависимом происхождении. Мы можем видеть, как внутри определенного феномена — будь то личность или внешний объект — составные части в своем существовании зависят друг от друга. Например, внутри одного явления, такого как, казалось бы, единый стол, существует несколько составных частей (ножки, столешница и т. д.),

¹²⁶ Там же. С. 107.

¹²⁷ Lindtner C. Nagarjuniana: Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna, Copenhagen, 1982. P. 28.

существование которых как части стола зависит друг от друга. Точно так же стол зависит от предшествующих ему причин (дерева, железа и действий мастера, который его собрал).

Пафос идеи Нагарджуны о взаимозависимости бытия был направлен на доказательство важного для мадхьямики положения о конечной нереальности единичного и неделимого, т.е. дхарм. Однако не менее ложной Нагарджуна признавал и нигилистическую оценку бытия. Такую «срединную» позицию занимали и его последователи, Как указывал известный буддийский мыслитель Чандракирти, крайность нигилизма в данном вопросе представляет даже большую опасность, чем идея о независимом существовании нашего «я» или личности, ибо в таком случае пустота всех явлений начинает пониматься в прямом смысле слова, что может привести к полному отрицанию взаимозависимого происхождения, кармы и повлечет таким образом крайне негативные последствия¹²⁸.

Крайности этернализма и нигилизма ведут, согласно мадхьямике, к ложному пониманию мира и его феноменов. Подлинным является только «срединный подход», который свободен от крайностей. Хотя реальность вещей относительна, они не существуют только как независимые, самосущие объекты.

Суммируя значение «шуньи» в мадхьямике, можно выделить 3 аспекта понимания этой категории:

1. В отношении предметов «шунья» означает отсутствие их независимой реальности.
2. Этим термином определяется условный характер единичного (например, дхарм).
3. «Шунью» также можно понимать и как отказ от крайностей, выражающихся в принятии или отрицании реальности предметов.

Базисное положение мадхьямики об отсутствии «собственной

¹²⁸ Игнатович А.Н. Буддизм в Японии. Очерк ранней истории. С. 198.

природы» в предметах распространялось определенным образом и на рациональное знание. Интеллект оперирует в процессе познания набором категорий, логических конструкций, которые не могут быть средством получения абсолютного знания, т.к. они делают, выражаясь языком мадхьямики, «истинную реальность» двойственной (субъективно-объективной). Разделение целого на субъект и объект, говорят мадхьямики, присуще самой природе интеллекта, который с одной стороны не способен постичь подлинные законы бытия до конца, а с другой стороны, выдает плоды личной деятельности в виде каких-либо концепций (которые относительны), за действительную картину мира. С этой точки зрения любые определения объектов, начиная от общих – «существуют» или «не существуют» объявлялись ложными (по отношению к подлинной реальности)¹²⁹.

Проблема сознания здесь тесно связана с ключевой для мадхьямики идеей взаимозависимости. Таким образом, сознание и внешние объекты здесь понимаются с позиции взаимозависимости. Сознание, с точки зрения мадхьямики, обуславливается бытием, которое, в свою очередь, обуславливает сознание.

Представители ранней мадхьямики достаточно скептически смотрели на учение йогачары о том, что все внешние феномены фактически возникают из самого сознания и, в результате, онтологически едины с самим сознанием. В более поздних вариациях мадхьямика стала относиться к йогачаре, как к учению, которая помогает человеку постепенно признать истину о том, что все вещи пусты и не имеют независимого существования. Так, философ Чандракирти во «Введении в мадхьямику» пишет: «Те обращенные, которые, поскольку за долгое время сделались привычными к взгляду иноверцев – тиртиков, не могут проникнуть в [понимание] глубокой природы сущего – дхарматы и, услышав учение, утверждающее: «Я – нет! Не возникает»,

¹²⁹ Там же. С. 199.

пугаются, в самом начале думают об учении о пустоте как о подобном бездне, [они,] отвернувшись от того [учения], не реализуют великую идею – благо. Объяснение же в самом начале алая-виджняны и т. д. приведет [к тому, что,] отвергнув систему иноверцев – тиртиков, [извлекут] великую пользу [из] тех [идей существования алая-виджняны и т. д.], а затем уже понимающие неложно идеи Писания сами отвергнут их. Поэтому возникает только польза, а вред – нет»¹³⁰.

Нагарджуна оказал значительное влияние на развитие буддийской мысли, выступая как приверженец апофатизма и номинализма. В своих работах он критиковал учение о кшаникаваде, согласно которому дхармы существуют мгновенно, предложив свое видение пустотности времени. По мнению Нагарджуна, его теория пустотности демонстрирует, что представление о мгновенности бытия дхарм является невозможным. Эту мысль он изложил в одном из своих стихов:

«Поскольку мгновение имеет конец,
Постольку оно должно иметь начало и середину.
Из тройственной природы мгновения следует,
Что мир пребывает лишь мгновение

Но любое [из этих трёх] – начало, середина, конец –
Распадается та же [на три части] как и мгновение.
Следовательно, нельзя быть самостоятельным началом,
Серединой, концом, а только в зависимости от другого»¹³¹

¹³⁰ Чандракирти. Введение в Мадхьямику. Перевод с тибетского, предисловие, комментарии, глоссарий, и указатели Донца А.М. СПб., 2004. С. 130.

¹³¹ Буддийская классика Древней Индии Слово Будды и трактаты Нагарджуны / Перевод с пали, санскрита и тибетского языков с комментариями В.П. Андросова. М., 2008. С. 191.

«Что такое время?, - пишет Е.А. Торчинов, - Это прошлое, настоящее и будущее. Но, понятно, что ни одно из этих измерений не «своебытно», они существуют лишь относительно друг друга, целиком определяясь друг другом...»¹³². Такой взгляд на время, как на нечто целиком субъективное, разделяется и другими философами, такими как Августин и Нагарджуна, для которых время также является лишь продуктом умственной деятельности, проявляющимся через настоящее. Эти представления о времени получили развитие в теориях Гуссерля о ретенции и протенции, иллюстрирующих как восприятие времени углубляется за счет интенциональности сознания¹³³.

Концепция времени, развиваемая в работах Нагарджуны, занимает ключевую позицию в понимании структуры сознания. Нагарджуна рассматривает темпоральные категории как неспособные адекватно отражать реальность, что он ассоциирует с шуньятой, часто трактуемой как пустота. Он подчеркивает, что традиционные представления времени не соответствуют глубинной природе вещей. В свою очередь, Щербатской предпочитает интерпретировать шуньяту как «относительность», что может быть связано с современными ему идеями научной теории относительности и развитием махаянского буддизма¹³⁴. Это подход позволяет устанавливать параллели между буддийской мыслью и западной философией, особенно в контексте понимания времени и его влияния на концепции сознания и реальности.

Нагарджуна подчеркивал значимость непосредственного и интуитивного понимания действительности, которое является самым высоким уровнем духовного осознания. Это понимание достигается через глубокие медитативные упражнения и описывается термином «праджня», означающим высшую мудрость.

¹³² Торчинов Е.А. Введение в буддологию. Курс лекций. СПб., 2000. С.88.

¹³³ Подр.: Крюков А. Проблема времени и рефлексии у Гуссерля // HORIZON. Феноменологические исследования. 2013. Т.2. №2. С. 50-60.

¹³⁴ Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. М., 1988. С. 241.

Чандракирти, философ VII века и последователь Нагарджуны, интерпретирует его учение так: «Учение о пустоте было провозглашено Благословенным для опровержения всех теоретических позиций. Тот же, кто создаёт особую позицию на основе учения о пустоте, находится в наихудшем заблуждении.»¹³⁵

Школа «мадхьямика», провозглашенная Нагарджуной позднее разделилась на две подшколы: мадхьямика-сватантрика и мадхьямика - прасангика. Причина данного размежевания заключалась в том, что последователи Нагарджуны по-разному трактовали его работы.

Все школы мадхьямики признают, что «я» — название, присваиваемое телу и уму. При этом сватантрики считают, что должна существовать определенная основа, которая является представителем этого «я». Последователи сватантрики говорят о том, что «я» можно обнаружить в процессе анализа. Если вы присваиваете обозначение объекту, который тоже является лишь номинальным, то вы не можете говорить о достоверности. Согласно взглядам сватантриков, объектная основа для обозначения «я», представитель «я» — это ментальное сознание. В первую очередь именно его мы обозначаем как «я». Это главная объектная основа для личности, как, например, дерево для «леса»¹³⁶. Как отмечает Геше Джампа Тинлей, сватантрики выделяют временную и главную основы личности. Так, временной основой личности здесь являются известные нам пять скандх, в то время как главной основой личности считается ментальное сознание¹³⁷.

Мадхьямики-прасангики утверждают, что ментальное сознание — это не личность. По их мнению, если бы оно было личностью, тогда никакую личность невозможно было бы увидеть, потому что ментальное сознание

¹³⁵ Цит. по Торчинов Е.А. Введение в буддологию. Курс лекций. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. С. 85

¹³⁶ Геше Джампа Тинлей. Воззрения четырех буддийских философских школ. М., 2013. С. 259.

¹³⁷ Там же.

невидимо. В этом случае мы не могли бы говорить о каком-то индивиду, что он, например, идет, сидит или ест, потому что ментальное сознание не может ходить, сидеть и принимать пищу. Тезис о том, что личность представляет собой ментальное сознание, согласно прасангике, порождает много противоречий. Поэтому прасангики говорят, что личность имеет только номинальное существование, т.е. это всего лишь название. Итак, если признать, что личность — всего лишь название, то мы можем говорить о ней что угодно: что она может ходить, говорить, думать, — поскольку она существует только номинально. Однако, это наименование личности тесно связано с основой для обозначения – телом и сознанием¹³⁸.

Доктрина мадхьямики по-разному оценивается философами и буддологами. Некоторые называют мадхьямику идеализмом и полагают, что Нагарджуна отказался от материализма и реализма раннего буддизма¹³⁹. Другие схожесть учения мадхьямики с западными формами мистицизма и скептицизма¹⁴⁰. Философия Нагарджуны, по нашему мнению, не относится ни к идеализму, ни к материализму, занимая промежуточное место между ними.

Мадхьямика и квантовая физика.

Известно, что мадхьямика различает два уровня реальности — относительную (самврити) и абсолютную (парамартха). Относительный уровень относится к обыденному восприятию мира. Вещи кажутся отдельными и независимыми друг от друга, хотя на самом деле все явления взаимосвязаны и взаимозависимы, обладают субстанциальностью. Однако, на абсолютном уровне открывается глубинная природа реальности, где все явления признаются пустыми (не имеющими самостоятельного,

¹³⁸ Там же. С. 157.

¹³⁹ Чаттопадхья Д. История индийской философии. М., 1966. С. 214.

¹⁴⁰ Радхакришнан С. Указ. соч. Т.1. С. 551-552.

независимого существования).¹⁴¹ Это состояние понимается через прямое духовное осознание и медитативное проникновение. В этом аспекте можно обнаружить удивительное сходство учения о двух истинах и концепцией квантовой физики. В обоих случаях наблюдатель играет ключевую роль.

В буддизме осознание пустоты приводит к пониманию абсолютной истины, в то время как в квантовой механике измерение наблюдателем фактически определяет состояние системы. В буддизме мир восприятий (самврити) является иллюзорным, так как не отражает истинную природу вещей. В квантовой механике до измерения реальное состояние частицы не определено, что также можно интерпретировать как иллюзорность до момента коллапса волновой функции. До того, как произойдет измерение, квантовая система может находиться в нескольких состояниях одновременно. Например, электрон может существовать в суперпозиции нахождения в разных местах или иметь несколько спиновых состояний одновременно. При измерении волновая функция «коллапсирует», и квантовая система выбирает одно из возможных состояний. Это изменение резкое и необратимое, и только после него состояние системы становится определённым.

Таким образом, уровень сознания, его подход к реальности как в буддизме, так и в физике определяет то, какой стороной реальность проявится для него и именно наблюдатель является условием актуализации той или иной возможности. Исходя из этого приобретает дополнительное толкование концепция «всеведения Будды», которую можно понимать в рамках многомировой интерпретации квантовой механики Эверетта, дополненной М.Б. Менским.¹⁴²

¹⁴¹ Рутковская М.В. Буддизм и физика // Философские проблемы информационных технологий и киберпространства, № 1, 2012, С. 158

¹⁴² Терентьев А.А. Тибетский спор о "двух истинах" и квантово-механическая концепция Эверетта-Менского // Oriental Studies. No. 3 (43). 2019. P. 428.

Если в классической интерпретации Эверетт предложил, что все возможные исходы квантового измерения фактически реализуются в отдельных, параллельных «мирах» или «вселенных», так что каждый возможный результат измерения квантового явления приводит к «разветвлению» вселенной на новые версии, то Менский дополнил эту теорию, подчеркнув значимость сознания наблюдателя в процессе реализации квантовых состояний. Согласно его взглядам, восприятие реальности зависит от состояния сознания, которое выбирает одну из множественных альтернативных реальностей для восприятия как «истинной» реальности. «В частности, наличие «покровов» делает невозможным одновременное ведение двух сторон, или ипостасей, вещей - относительной и абсолютной (обычные существа воспринимают только относительное, а святые ведают абсолютное лишь в самахите, после выхода из которой ведают относительное). Два эти «покрова» отсутствуют у Будды, поэтому его познание не имеет препятствий.»¹⁴³ Таким образом, Будда способен осознавать все возможные коллапсы волновой функции, при этом удерживая состояние суперпозиции, пребывая во всех возможных мирах одновременно.

Мадхьямика и конструктивистский подход.

В развитии буддийской метафизики прослеживается преемственность от школ тхеравады до махаяны, с акцентом на дереализацию основ мира в йогачаре и внутренней пустотности субъекта в мадхьямике, что упрочивало конструктивистские тенденции в становлении буддийской модели сознания. Сходство между современными конструктивистскими идеями и древними буддийскими подходами к реальности заключается в их общем восприятии реальности как конструкции, формируемой через познавательные процессы, а не как объективно существующей вне восприятия и когнитивных структур. «Термин «конструктивизм» (хотя его содержание восходит еще к И. Канту)

¹⁴³ Донец А.М. Концепция всеведения школы прасангика традиции Гелуг // Вестник Бурятского государственного университета. Философия. № 8. 2013. С. 9.

стал активно употребляться в конце 70-х годов XX столетия для обозначения теоретических и методологических установок в гуманитарных науках, подчеркивающих роль социальных ценностей и познавательных мотивов в построении «картины мира» данной культуры, сети научной коммуникации и деятельности научных коллективов в производстве научных знаний.»¹⁴⁴

Как современный конструктивизм, так и буддийская школа мадхьямики исходят из предпосылки, что знание о реальности строится на основе когнитивных процессов и социально-культурных конструктов. В обоих случаях реальность не считается чем-то, что существует независимо и объективно, а видится как результат взаимодействия сознания с окружающим миром. Кроме этого, в конструктивистской теории и в учениях мадхьямики большое внимание уделяется роли языка в формировании представлений о реальности. Обе традиции подчеркивают, что языковые структуры и культурные коды влияют на то, как мы воспринимаем и интерпретируем реальность.

И конструктивизм, и мадхьямика критикуют представления о стабильной и неизменной сущности вещей.¹⁴⁵ В буддийской философии это выражается через концепцию «пустоты» (шуньята), указывающей на отсутствие самостоятельной, неизменной сущности у явлений. В конструктивизме схожие идеи присутствуют в утверждениях о том, что объекты не обладают внутренней сущностью независимо от когнитивных процессов субъекта: отсутствует представление о реальности как о чем-то объективном и неизменном. Реальность воспринимается как динамично конструируемая и постоянно изменяемая в зависимости от контекста и перспективы восприятия.

¹⁴⁴ Петренко В.Ф. Конструктивизм как новая парадигма в науках о человеке // Вестник СПбГУ. Социология. № 2. 2010. С. 128.

¹⁴⁵ Леушкин Р.В. Конструктивистские основания буддийской концепции реальности // Вестник Ульяновского государственного технического университета. № 2 (66). 2014. С. 30.

Таким образом, сходство между современным конструктивизмом и буддийской философией мадхьямики выражается в подходах к пониманию реальности как к конструкту, формируемому в процессах взаимодействия сознания с миром, обусловленных культурно-языковыми и социальными контекстами. Сотериологический смысл конструктивистской интенции буддизма на понимание концепции реальности заключается в том, чтобы дать человеку представление о собственной творческой силе и ответственности, которую он несет за события, свидетелем и участником которых он является. Практикуя методы духовного совершенствования, человек очищает сознание от омрачающих факторов, которые могут быть катализатором деструктивных тенденций в формировании реальности, тем самым делая саму реальность исполненной страданий. Из этого можно сделать вывод, что буддийский подход указывает на конструктивный характер деятельности сознания для того, чтобы в какой-то мере его преодолеть, стать от него свободным.

В связи с вышеизложенным, особого внимания стоит рассмотрение концепции аутопоззиса (которая является примером направления радикального конструктивизма), предложенной чилийским исследователем сознания Франциско Варелой в аспекте раскрытия учения о взаимозависимом возникновении в буддизме в перспективе исследования сознания человека. Как и буддизм, Варела не рассматривает сознание человека как нечто необусловленное и лишенное независимости. В свою очередь, окружающий мир так же оказывается неким порождением сознания и лишен самобытия. Сознание в цепи взаимозависимого возникновения создаёт для себя воплощенное тело, органы чувств и т.д., что в свою очередь обуславливает проявление сознание. Таким образом, сознание в учении буддизма выступает сущностью, которая создаёт условия и воплощает само себя, что соответствует основному положению аутопоззиса. Как определяет сам Варела аутопоззные системы, они «есть системы, которые, в качестве

единств, определяются как сети производства компонентов, которые (1) рекурсивно, через свои интеракции, генерируют и реализуют сеть, которая производит их; и (2) конституируют, в пространстве своего существования, границы этих сетей как компоненты, которые участвуют в реализации сети»¹⁴⁶. Собственно, самая суть Сансары, как некоего самовоспроизводящегося цикла, характеризующегося самоконструированием живого существа, можно найти точки соприкосновения между буддизмом и теорией аутопоэзиса. Примечательно в этом смысле обратиться к концепции умвельта. Она разъясняет, как организмы воспринимают свою среду через семиотические процессы, создавая субъективный мир, уникальный для каждого вида, основанный на их биологических потребностях. Идея восходит к Якобу фон Икскюлю, который ввел понятие умвельта для описания среды, специфичной для организма, подчеркивая субъективный опыт живых существ. «Исходя из интерпретации философии Канта Икскюль высказал идею о том, что в биологическом познании живой организм должен рассматриваться не как объект, а как активный субъект, взаимодействующий с окружающей средой, причем в ходе подобного взаимодействия возникает целостное, уникальное единство организма и среды - его Umwelt»¹⁴⁷. Эти идеи отражают сдвиг к более динамичному пониманию биологии и познания, подчеркивая, как живые организмы активно конструируют свою собственную реальность. Как в теории аутопоэзиса, так и в концепции умвельта можно провести параллель с буддизмом: размывается традиционное разделение на субъект и объект. «То, что позже Ф. Варелой было названо аутопоэтической организацией живых организмов, Икскюль называл функциональным кругом восприятия и действия, который

¹⁴⁶ Maturana H. Autopoiesis // Autopoiesis: A theory of living organization. New York: North Holland, 1981, p. 21.

¹⁴⁷ Бушев С.А. Концепция Umwelt Якоба фон Икскюлля и формирование биосемиотики // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия, № 2, 2008. С. 86.

эффективно соединяет организм как претерпевающую изменения сложную систему с окружающей его средой как также непрерывно изменяющейся системой»¹⁴⁸. Субъект активно участвует в создании своего восприятия и опыта мира, что напоминает идеи взаимозависимого возникновения, где все явления существуют взаимосвязанно. Кроме этого, каждая из этих концепций подчеркивает процессуальную природу реальности. В буддизме сознание постоянно развивается и изменяется; в теории аутопоэзиса системы постоянно обновляют себя; в концепции умвельта организмы адаптируются к своим сенсорным мирам. Это отражает общий принцип динамичности и нестабильности всего существующего. Восприятие играет ключевую роль в определении поведения во всех трех подходах. Сознание в буддийской философии, сенсорное восприятие умвельта и внутренняя саморегуляция аутопоэзиса являются критическими для определения реакций организма или индивидуума на внешний мир.

Петля обратной связи и концепция взаимозависимого возникновения.

Буддийская концепция взаимозависимого возникновения представляет из себя один из способов понимания причинности. Можно говорить, что это стиль мышления, при котором классическое понимание причины и следствия, при котором причина является некой субстанцией, определяющим фактором по отношению к следствию, признаётся ошибочным, а сама буддийская космология направлена на десубстанционализацию любого возможного сущего, лишения чего-бы то ни было того, что принято называть svabhava - самобытия, из чего следует диалектическое понимание реальности как взаимообусловленных факторов, когда причина является следствием, а следствие причиной. «У двенадцатичленной формулы бытия нет однозначного начала: все двенадцать нидан столь сильно переплетены между

¹⁴⁸ Князева Е. Н. Энактивизм: новая форма конструктивизма в эпистемологии. М.; СПб., 2014. С. 131.

собой, что их нельзя однозначно расположить последовательно протекающими друг на друга¹⁴⁹». В этом смысле, взаимозависимое возникновение может быть описано в терминах системного подхода, таких как петля обратной связи. «Для наличия обратной связи необходимо, чтобы компонент, регулирующий поток, был через какие-то промежуточные звенья связан с самим собой. В таких случаях говорят, что в системе имеется контур обратной связи»¹⁵⁰. С этой точки зрения, буддийская философия может дать подробное описание образования механизмов обратной связи сознания человека с объектом привязанности, и, с одной стороны, анализ, данный в буддизме, является более подробным, с другой - имеет более практические сотериологическое измерение и направлено на решение конкретных жизненных задач в жизни человека и общества. Когда существо погрязло в страстях и привязанностях к миру Сансары и его проявлений, можно говорить о формировании на системном уровне «сознание - объект привязанности» петли обратной связи, тогда как освобождение и выход в мир Нирваны связаны с прерыванием этой петли. К примеру, такая нидана, как «Контакт», является моментом образования петли обратной связи, после которой жажда объекта привязанности усиливается, что в свою очередь создаёт условия для усиления привязанности, в соответствии с принципами системного подхода. Буддизм предлагает в качестве решения культивирование альтернативной системы петель обратной связи, завязанных на благие аспекты буддийской философии, ведущей к достижению гармонии, счастья и развитию духовного потенциала - в таком случае, негативные петли обратной связи будут постепенно ослабевать и в конечном счете полностью угаснут, при этом, буддизм даёт инструменты, которые способствуют их угасанию. Таким образом, формируется петля

¹⁴⁹ Павлова Д.В. Философский принцип взаимозависимого возникновения в буддийской философии // Финиковый компот, №16. 2021. С. 30.

¹⁵⁰ Жилин Д.М. Теория систем: опыт построения курса. М., 2023. С. 119.

обратной связи в моменте прекращения негативных петель обратной связи - человек избавляется от деструктивных привязанностей, что открывает возможность все в большей мере овладеть инструментами для их дальнейшего преодоления. Как в случае взаимозависимости, так и в случае принципа петли обратной связи, речь идёт о взаимовозникновении причины и следствия. Однако, сознание как функция конституирует реальность и в этом аспекте обладает возможностью влиять на характер этой связи. Таким образом, буддийская теория сознания подчёркивает ведущую роль состояния сознания в аспекте личной ответственности человека за свою жизнь.

Подводя итог вышесказанному, можно отметить, что Абхидхарма представляет детальный и систематизированный анализ психических процессов и сознания, подчёркивая нетривиальную природу сознания как потока, состоящего из моментов, каждый из которых возникает и прекращает своё существование независимо. Это учение подчёркивает фундаментальную нестатичность и непостоянство психической жизни, исследуя сложную взаимозависимость элементов сознания и ментальных факторов, которая влияет на переживание реальности.

Философия мадхьямики, основанная Нагарджуной, углубляет и расширяет этот анализ, акцентируя внимание на пустотности всех феноменов и взаимозависимом возникновении, что заставило посмотреть по-новому на традиционные представления о постоянстве и независимости сущностей. Это ведёт к выводу о том, что все феномены, включая сознание и явления, условны и непостоянны, что важно для понимания путей освобождения в буддийской практике и в качестве теоретической базы для разработки гипотез, направляющих научный поиск.

Можно отметить, что в буддийской философской традиции нет единого, признанного всеми школами определения феномена сознания человека. В разных школах буддийской философии существуют разные подходы к пониманию данного феномена. Ранний буддизм, представленный

в традиции Абхидхармы и ранних буддийских школах, отрицал понимание сознания как некоего единого, цельного и постоянного феномена, выделяя различные формы сознания и разнообразные ментальные факторы. В целом, сознание в буддизме играет интегрирующую функцию для всех остальных проявлений человеческого существа. Поток сознания образует опору, вокруг которой конденсируются все остальные дхармы и от которой они отпадают в момент смерти, однако сам поток сознания не исчезает, а продолжает существовать в следующих рождениях индивида, что говорит о ведущей роли дхармы сознания в аспекте определения существенного свойства человека как такового.

Махаянские школы, в своих учениях опирались на теорию дхарм и классификацию Абхидхармы, но при этом вносили в ее доктрину собственные интерпретации. Махаянская школа мадхьямика рассматривает феномен сознания в контексте идеи шуньяты (пустоты). Это понятие относится ко всем явлениям, включая сознание. Основной тезис мадхьямики заключается в том, что все вещи лишены внутренней сущности, самостоятельности или независимого существования. Сознание, согласно мадхьямике, не имеет собственной, независимой сущности и существует только через взаимозависимые явления. Мадхьямика различает два уровня реальности — относительную (самврити) и абсолютную (парамартха). На относительном уровне сознание кажется реальным и функционирующим, обладающее субстанциальностью, но на абсолютном уровне оно понимается как пустое, не имеющее самобытия.

2.2. Философия и терапия сознания в школе йогачара

Диалог между буддизмом и психоанализом имеет богатую историю. Впервые, западные ученые возобладали интересом к буддийской философии и духовным практикам, как пишет Сидорова Е.Г., в середине XX века, со

знакомства известного психоаналитика Э. Фромма с японским мастером дзен Д. Судзуки, результатом которого было проведение семинара в Куерванаке в 1957 г. «Действительно, именно благодаря работе этого семинара в котором участвовали Э. Фромм, д. Судзуки, Э.С. Таубер, Б. Вайнингер, Д. Шектер, М. Грин, Р. де Маритно, И. Прогофф, Д. Кирш, П. Вайс, Ш. Сельвер, А. Штункард и др. Буддизм на рубеже 40-50-х годов XX в. превратился в модное направление мировоззренческих поисков американских интеллектуалов»¹⁵¹.

На наш взгляд, могут быть выявлены теоретическое и методологическое сродство гуманистических установок психоанализа и буддизма йогачары в отношении изучения глубинных психических процессов («алая-виджняна» и бессознательное) как необходимого условия для решения терапевтических и экзистенциально-сотериологических задач современности. Для этого необходимо провести концептуальный анализ основоположений, касающихся заданной темы, в частности, особое внимание отвести экспликации понятий, которые описывают явления, составляющие антропологическое измерение в йогачаре, опираясь на сравнение с базовыми категориями классического психоанализа, в аспектах их терапевтического потенциала, изоморфизма, перспективы взаимообогащения интеллектуальных традиций и выявления ресурса для постановки новых научных проблем. В основе данного подхода лежат принципы когнитивной скромности и равнозначности культур¹⁵².

Концепция бессознательного впервые получила развитие и была открыта австрийским психиатром, психоаналитиком и неврологом Зигмундом Фрейдом. Бессознательное в его учении о структуре личности составляло самую скрытую часть психики, неподдающуюся прямому

¹⁵¹ Сидорова Е.Г. Буддизм и психоанализ: диалог в топологической системе соотношения // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 6. 2006. № 3. С. 181.

¹⁵² Степанянц М. От европоцентризма к межкультурной философии // Вопросы философии. 2021. № 10. С. 151.

доступу сознательного опыта, но имеющую при этом колоссальную власть над жизнью человека. Бессознательное предшествует сознанию, если рассматривать его с позиции индивидуального развития личности. Более того, оно аккумулирует в себе первые детские травмы, которые детерминируют дальнейшие жизненные сценарии. Вся трудность терапии состоит в том, что эти травмы, зачастую, невозможно исцелить без помощи психоаналитика, в силу активизации механизмов вытеснения и сопротивления: бессознательное сопротивляется, делая все возможное, чтобы спрятать травмирующий опыт как можно дальше, в более глубокие слои психики и по этой причине он не может стать предметом осознанной работы над собой. Бессознательное здесь выступает в роли предохранителя, так как, зачастую, осознание пациентом травмирующей ситуации может быть весьма болезненным и не каждый может выдержать подобный аффект. «Бессознательное рассматривалось как вместилище комплексов аффективно окрашенных представлений, вытесненных из области сознания под давлением “цензуры” — моральных запретов, утвердившихся в культуре и конституирующих в психике индивида область “сверх-сознание”»¹⁵³.

Нужно отметить, что многое в человеке является заложенным до его рождения, вшито в саму природу. Сюда можно отнести умственные способности, вкусовые предпочтения, фенотип и т.д. Человек не может выбрать, почувствовать ли ему сладость соли или черноту зеленых лугов. Можно сказать, что организация нашего опыта происходит автоматически, без усилия со стороны сознания и, в принципе, не может быть определена подобными усилиями. Это предзаданность человеческого восприятия, бессознательность организации опыта отмечалась многими мыслителями прошлого. В индийской философии, и, в особенности, в буддизме школы

¹⁵³ Ленков П. Д. Концепт "Я" в философском дискурсе буддийской школы Виджнянавада // Пятые востоковедные чтения памяти О. О. Розенберга : Труды участников научной конференции. 2012. С. 122.

йогачара, эта идея получила особое развитие и нашла своё место в самой сложной философско-антропологической системе, доселе известной в философском востоковедении.¹⁵⁴ Однако, появлению йогачары предшествовала систематизация науки об устройстве сущего и живого существа, в частности, получившая название «Абхидхармакоша» (Энциклопедия Абхидхармы). Несмотря на своё возникновение в русле более древней хиньянской школы «вайбхашика» (сарвастивада), Абхидхармакоша, как наиболее фундаментальное произведение, описывающее космологию и психологию, пользуется незыблемым авторитетом и теоретической базой для всех буддийских школ. Согласно Абхидхарме, мир представляет из себя совокупность дхарм. Академик Ф.И. Щербатской так определял понятие дхарма: «Понятие о дхарме — центральный пункт буддийского учения. В свете этого понятия буддизм раскрывается как метафизическая теория, развивавшаяся из одного основного принципа — идеи, что бытие (существование) является взаимодействием множественности тонких, конечных, далее недоступных анализу элементов материи, духа и сил. Эти элементы под термином dharma имеют соответствующее значение, данное им лишь в этой системе. Буддизм соответственно может быть охарактеризован как система радикального плюрализма (sanghata-vada); лишь эти элементы являются реальностями, а каждая их комбинация только наименование, обнимающее множественность отдельных элементов»¹⁵⁵. Существуют три самых распространённых типа классификации дхарм (хотя их существует огромное множество): по 5 «группам» (скандхам), по 12 «базам» (аятанам) и по 18 «элементам» (дхату). Данные классификации включают в себя весь список дхарм (от 75 до 100, в зависимости от философской школы) и организовываются в зависимости от целей, при которых к ним прибегают.

¹⁵⁴ Торчинов Е.А. Введение в буддологию. Курс лекций. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. С. 56.

¹⁵⁵ Ф.И. Щербатской. Избранные труды по буддизму. Москва: «Наука», 1988. С. 170.

Классификация по скандхам даёт самое общее представление об устройстве личности, классификация по аятанам демонстрирует принцип организации сознания на основе способностей и объектов, классификация по дхату показывает полную картину дхарм, составляющих всякий индивидуальный «поток» (сантана), включающий в себя все способности, все объекты и все виды сознаний. Если мы обратимся к первому типу классификации по скандхам, то обнаружим там следующие категории: 1) рупа-скандха; 2) ведана-скандха; 3) санджня-скандха; 4) самскара-скандха; 5) виджняна-скандха¹⁵⁶. Для дальнейшего рассмотрения необходимо остановить внимание на последней группе - виджняна-скандхе, и вот что о ней пишет С.Л. Бурмистров: «В постканонической Абхидхарме выделяется шесть видов сознания (vijñāna): пять, связанных с чувствами, и шестое - таповijñāna, “умозрительное сознание”, имеющее своим объектом дхармы. Объектом виджняны становится не только само наблюдаемое свойство предмета, но и состояние сознания, являющееся результатом познания этого свойства»¹⁵⁷.

Аналитическая психология Юнга и буддизм в учении о сознании.

Карл Густав Юнг использовал буддийское учение для символической интерпретации коллективного бессознательного, что глубоко повлияло на его научные взгляды. Как пишет Маслакова Е.А.: «Обширные комментарии К.Г. Юнга к восточным текстам и обращение непосредственно к теме буддизма позволяют говорить о влиянии на него восточных, в частности буддийских, практик, а также о типологических смысловых параллелях между буддийской философией сознания и аналитической психологией К.Г. Юнга»¹⁵⁸. Он рассматривал буддийские концепции, такие как идея о

¹⁵⁶ Розенберг О.О. Труды по буддизму. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. С. 122.

¹⁵⁷ Бурмистров С.Л. Сознание-сокровищница как основа сансары и Просветления в ранней йогачаре. Письменные памятники востока. 2016; № 2(25). С. 59.

¹⁵⁸ Маслакова Е.А. Проблема сознания в аналитической психологии К. Г. Юнга и философии буддизма: сравнительный анализ // Журн. Белорус. гос. ун-та. Философия. Психология. 2017. № 1. С. 17.

преходящей природе всех вещей (анитья), учение о непостоянстве и страданиях, как способы понимания структуры и динамики человеческой психики на уровне архетипов и коллективного бессознательного. Юнг видел параллели между архетипами, которые он определял как универсальные, предсознательные психические формы или образы, и буддийскими представлениями о коллективных формах существования. Буддийская доктрина о том, что все явления склонны к изменению и не имеют самостоятельной, постоянной сущности, вдохновила Юнга на формирование его теории о том, что архетипы - это не жестко заданные структуры, а скорее гибкие и динамические образы, способные к трансформации в ответ на личный опыт и культурные влияния.

Процесс индивидуации у Юнга, понимаемый как путь к психологическому целостному развитию¹⁵⁹, находит отклик в буддийской концепции освобождения от эгоистических привязанностей, сопряженных с доктриной анатмавады. Это стремление к пониманию и принятию собственной глубинной природы в буддизме схоже с желанием Юнга достичь гармонии между сознательным и бессознательным в человеке. «Высвечивание бессознательного начинается со сферы хаотичного личностного бессознательного... Лишь тому, кто прошел сквозь эту темноту, можно надеяться на дальнейшее продвижение»¹⁶⁰, - пишет Юнг, характеризуя сущностные интенции восточного подхода к трансформационной эволюции сознания. Таким образом, основная задача на пути эволюции сознания представляет из себя достижение состояния внутренней целостности, когда сняты противоречия между сознанием и бессознательным, когда индивидуальный поток очищается от омрачений и способен видеть вещи в их

¹⁵⁹ Бойко Ольга Александровна. Роль индивидуации в процессе личностного совершенствования в концепции К. Г. Юнга // Вестник Тамбовского университета. Серия: Гуманитарные науки, № 4, 2010. С. 182.

¹⁶⁰ Юнг К.Г. О психологии восточных религий и философий. Изд. «Медиум». М. 1994. С. 27.

таковости, что нашло отражение у Юнга в концепции Самости. «Важнейшим аспектом в интерпретации Самости у К.Г. Юнга является её интегральное положение в отношении сознания и бессознательной части психики»¹⁶¹. В данном аспекте цели индивидуации и йогической практики в буддизме совпадают. На языке аналитической психологии это звучит как достижение состояния внутренней целостности через принятие и преобразование тёмной стороны личности, препятствием к которому служит ложное отождествление человеком себя с т.н. «Маской» или «Персоной». ««Маска – это функциональный комплекс, возникающий для удовлетворения потребности в адаптации или для обеспечения некоторых других удобств, но отнюдь не идентичный личности как таковой»¹⁶². В то же время йогачара предоставляет возможность обретения высших состояний сознания, основанную на сложной методологической системе, подкреплённой многовековым опытом практикующих, что может быть интегрировано в сферу традиционной терапии сознания и саморазвития.

Трансперсональная психология и буддизм.

В связи с вышеизложенным особого внимания стоит рассмотрение концепции известного исследователя в области нуминозного опыта и терапии сознания Станислава Грофа, одним из ключевых понятий в которой является т.н. «система конденсированного опыта» (СКО), которая представляет из себя некий агрегат продолжительной петли обратной связи сознания человека с травмирующей ситуацией. СКО играет ключевую роль в формировании психологических реакций человека и его мировоззрения. «Система конденсированного опыта может быть определена как особая констелляция (звездное сгущение) воспоминаний, состоящих из конденсированного опыта (и связанных с ним фантазий) различных

¹⁶¹ Андриенко Е.В., Романова А.С. Механизм формирования субъектности как основы личностного саморазвития: философский анализ // Экономические и социально-гуманитарные исследования. 2024. №1. С. 121.

¹⁶² Юнг К.Г. Психика: структура и динамика. М.: Харвест, 2005. С.416.

жизненных периодов индивидуума. Воспоминания, принадлежащие к отдельной системе конденсированного опыта, имеют похожую основную тему или содержат подобные элементы и связаны с сильным эфозиональным зарядом одного и того же качества»¹⁶³. Они могут действовать как линзы, через которые индивид интерпретирует текущие события, исходя из прошлых опытов, и вносят вклад в повторяющиеся паттерны поведения или реакции. Таким образом, можно провести параллель между концепцией СКО и буддийской доктриной алая-виджняны, которая накапливает негативные отпечатки, а затем они прорастают в виде субъективной реальности, свидетелем которой является носитель данных омрачений. Можно сказать, что в обоих случаях речь идет об импринте, который с течением жизни становится все более недостижимым для осознания, в силу нарастающих наслоений травматичного опыта. При этом, обнаруживаясь каждый раз во всё более глубоких слоях психики, первичный негативный опыт получает всё больше контроля над поведением индивида, выступая в роли механического алгоритма реакций на те или иные вызовы, лишая, тем самым, возможности на свободное целесообразное реагирование. Задача терапии сознания, как в случае с подходом Грофа, так и в случае йогачары состоит в том, чтобы дойти до корня проблемы, освободить психику от влияния деструктивной программы, накапливающей свой потенциал. Буддийский взгляд на природу личностных проблем и способы их решения посредством особого анализа и преобразования состояний своего сознания, наряду со взглядом трансперсональной психологии позволяют по-новому взглянуть на природу личностного кризиса или того, что в классической западной психиатрии принято обозначать как «душевная болезнь». Кристина Гроф в своей работе отмечает об опасности, которая возникла вследствие отрицания западной академической психиатрией достижений традиционных религиозно-

¹⁶³ Станислав Гроф. Области человеческого бессознательного: опыт исследований с помощью ЛСД. Пер. с английского. М.: МТМ, 1994. С.51.

философских систем в методах духовного развития и способах понимания процессов, затрагивающих человеческую Самость: «Вместо того чтобы из видимого роста числа случаев необычных состояний и мистических переживаний делать вывод о том, что мы находимся в разгаре глобальной эпидемии психических заболеваний, нам следует заново оценить взаимоотношения между психиатрией, духовностью и психозом»¹⁶⁴.

В контексте сравнительного анализа махаянских школ буддизма, существенно различаются подходы к метафизике в йогачаре и мадхьямике. Йогачара, известная также как виджнянавада и читтаматра, наряду с мадхьямикой, является одной из двух основных буддистских философских систем махаяны. Школа йогачары возникла в IV-V веках. Философия йогачары сформировалась в начале раннего средневековья в Индии, когда здесь возникла мощная держава Гуптов, объединившая Север Индии, где начался расцвет духовной жизни общества. Основателями йогачары считаются два брата - Асанга и Васубандху ¹⁶⁵ . «Однако имеются свидетельства в пользу того, что действительным основателем этой системы был Майтрейя или Майтрея натха»¹⁶⁶.

С точки зрения йогачары, главным методом для достижения просветления являются интенсивные йогические медитации, отчего она и получила свое название. Одновременно ее последователи считали, что чувственно воспринимаемые объекты являются проявлением виджняны (сознания). Отсюда и другое название школы – «виджнянавада». Иногда йогачаров называют читтаматринами, что переводится как «последователи школы только ума». Основоположники йогачары стали пионерами в области

¹⁶⁴ Духовный кризис: Когда преобразование личности становится кризисом. Под ред. Станислава и Кристины Гроф. М. 2000. С.10.

¹⁶⁵ Гулгенова А.Ц. Роль йогачары в развитии буддийской философской мысли // Манускрипт, 2017, № 12-2 (86). С. 64-66.

¹⁶⁶ Чаттерджи А. К. Идеализм йогачары. М., 2004. С. 41.

феноменологии сознания, поскольку ими была разработана оригинальная методика глубокого анализа психики¹⁶⁷.

Йогачара не была монолитной школой. Она делилась на два течения. Сторонники первого течения считали своим базовым текстом трактат «Йогачарабхуми» Асанги и отрицали истинность логического познания. Сторонники же второго течения опирались на труды Дигнаги и Дхармакирти, которые полагали, что логическое познание истинно. Несмотря на определенные разногласия между этими направлениями йогачары, можно считать, что философские труды Асанги и Васубандху подготовили почву для расцвета буддийской логики и эпистемологии в сочинениях Дигнаги и Дхармакирти¹⁶⁸.

Йогачара, также как и мадхьямака, отрицала самосущее существование объектов внешнего мира, однако подходила к этому с другой позиции. Объект здесь объявлялся только плодом ментального конструирования, т.е. не существующий в действительности, при этом мысль об объекте и осознание объекта были признаны реальными¹⁶⁹.

Установка на признание реальности только процессов осознания объекта явилась базовой для йогачары в анализе психики. Именно в силу этого йогачара выдвигала свое центральное положение – «читта-матра» (только сознание). Идея о читта-матре реализуется как принципиальное отрицание объектов. Это означает, что содержанием осознания является не объект внешнего мира, а только мысль об объекте, его целостный образ в уме¹⁷⁰.

Последователи йогачары говорили, что объекты, даже если они существуют, становятся объектами познания с помощью понятий или идей,

¹⁶⁷ Гулгенова А.Ц. Роль йогачары в развитии буддийской философской мысли // Манускрипт, 2017. № 12-2 (86). С. 65.

¹⁶⁸ Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. С. 84.

¹⁶⁹ Буддийский взгляд на мир. СПб., 1994. С. 63.

¹⁷⁰ Подр.: Торчинов Е.А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. СПб., 2005.

принимающих форму объекта, а поскольку мы воспринимаем идеи и вещи вместе, данные понятия неотличимы. Дальнейшие выводы йогачары таковы:

1. Все известные нам свойства - субъективны.
2. Не существует объектов познания, которые бы не зависели от субъекта познания.
3. Поэтому все феномены, окружающие нас, являются продуктами нашего сознания, т.е. индивид наблюдает во внешнем мире только то, что существует в его уме.

Данную систему нередко называют субъективным идеализмом или субъективным реализмом, чтобы акцентировать внимание на ее доктрине, согласно которой кармические факторы, формирующие восприятие реальности, являются индивидуальными для каждого существа¹⁷¹.

Йогачара фактически отрицала независимое субстанциональное существование всех вещей, за исключением сознания. При этом данное отрицание независимого субстанционального существования не носило радикально нигилистический характер. Все внешние феномены отрицались в только том виде, в каком они представлялись нашему взору. Читтаматра не отрицала внешние феномены в их пустотности или таковости. В этом плане позиция йогачары близка позиции мадхьямики, хотя читтаматра, в отличие от мадхьямики, подходит к пониманию пустоты, отталкиваясь от субъекта.

Итак, йогачара, отрицая независимое субстанциональное существование всех внешних феноменов, делала исключение для сознания. Отрицание истинности сознания, по мнению читтаматры, ставит под сомнение любое утверждение. «Йогачары считают, что сознание - это единственная реальность. Эмпирический мир, по их мнению, сводится к идеям, которые являются, так сказать, комплексом вибраций сознания. Независимость внешнего объекта, противостоящего сознанию, только

¹⁷¹ Бурмистров С.Л. Историография философии йогачары в Индии XX в. // Вестник РУДН. Серия: Философия. 2024. №1. С. 95.

кажущаяся.»¹⁷² Выводы йогачары по данной проблеме примерно следующие:

1. Сознание отрицать нельзя.
2. Наше зрение может быть собранием всех законов бытия, но невозможно отрицать его существование.
3. Знание существует, его наличие очевидно, поэтому сознание также реально.

Важное место в учении йогачары занимала идея о «татхагата-гарбхе» («природе Будды»). Татхагата-гарбха означала одновременно и «зерно Будды», находящееся в каждом живом существе и чистый аспект алая-виджняны. Таким образом, предполагалось, что все живые существа имеют возможность обрести просветление, по причине наличия у них «природы Будды»¹⁷³.

Йогачара определяла «природу Будды» как нечто абсолютное. Однако при этом еще в сутрах говорилось, что все загрязненное опирается на татхагата-гарбху. Йогачара вышла из этого положения, заявив, что загрязнения никогда не вступали во взаимодействие с природой Будды, а только лишь находятся вблизи нее¹⁷⁴.

Йогачара выделяет три уровня индивидуального опыта или, вернее, понимание различных объектов. Первый - наиболее примитивный уровень - это обычное принятие, восприятие объекта как независимо существующего. Йогачары считали такой опыт иллюзорным, воображаемым. Второй, более продвинутой уровень опыта, характеризуется процессом осознания внешнего мира как обусловленного. Это уже не обыденный, а первично теоретический уровень познания, при котором объект понимают как относительный и зависимый от причин. Третий же уровень опыта, не

¹⁷² Чаттерджи А.К. «Идеализм йогачары». М., 2004. С. 49.

¹⁷³ Нестеркин С.П. Учение о «сущности Будды» в религиозно-философской традиции буддизма // Философская мысль. 2017. №12. С. 32-42.

¹⁷⁴ Ашвагхоша. Махаяна-шраддхопада-шаstra // Буддизм в переводах. Вып.2. СПб., 1993. С. 46-47.

различающий объект и субъект, представляет собой сознание, обращенное на себя. Реальность в таком опыте предстает в своей изначальной вечной недвойственности. Такой опыт теоретики йогачары считали наиболее глубоким¹⁷⁵. Тут можно привести параллель с последовательностью редукций (феноменолого-психологическая, эйдетическая и трансцендентальная редукции) из феноменологии Гуссерля, где происходит постепенное преодоление натуралистической установки сознания¹⁷⁶.

Йогачара акцентирует на отсутствии реального бытия внешнего мира, возводя философию сознания на передний план. мадхьямика, идя дальше в своих философских рассуждениях, оспаривает не только реальность внешнего мира, но и подвергает сомнению саму реальность сознания, включая его базовую структуру, известную как алая-виджняна или сознание-хранилище.

Несмотря на различия в методах, мадхьямика и йогачара имеют схожие цели духовного преобразования и используют аналогичные когнитивные подходы для разрешения логических парадоксов реальности. Основные принципы, объединяющие обе школы, включают: деление на относительную и абсолютную истины; уникальную методологию, направленную на осознание всеобщей пустотности; а также концепцию о природе ума как источнике просветления. Начальное применение термина «йогачара» относилось к тем буддистам, кто предпочитал духовные практики интеллектуальным изысканиям. Впоследствии появились названия «читтаматра» и «виджнянавада»¹⁷⁷.

Термин «йогачара» складывается из слов «йога» — высшее духовное состояние и «ачара» — его практика. Основной акцент в йогачаре — это

¹⁷⁵ Буддийский взгляд на мир. СПб., 1994. С. 65-66.

¹⁷⁶ См.: Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая. М., 2009.

¹⁷⁷ Подр.: Урбанаева И.С. Буддийская философия и практика. Ч. II: Махаяна и «мгновенный» путь просветления. Улан-Удэ, 2016.

работа над сознанием, что стало определяющим для данного направления буддизма. В качестве основных источников в йогачаре служат такие сутры, как «Сандхинирмочана» и «Ланкаватара»¹⁷⁸, оформленные во время Третьего поворота Колеса Дхармы.

Ачарья Асанга считается главным основателем йогачары, восстановившим учение Будды о трех природах¹⁷⁹. Его младший брат, ачарья Васубандху, автор многих трудов, также внес значительный вклад в развитие махаяны. Йогачара воспринимается как идеалистическое направление с точки зрения западной философии из-за его учения о приоритете сознания¹⁸⁰. Два основных направления развития этой школы включают логику и теорию познания, начатую Дигнагой и Дхармакирти, и метафизику абхидхармы, разработанную Стхирамати и Дхармапалой. В рамках учения йогачары, Первый и Второй повороты колеса Дхармы не предоставляют исчерпывающее описание понятия пустотности. Взгляды, изложенные в сутрах праджняпарамиты, носят нигилистический характер и затрудняют полное усвоение Дхармы, что приводит к необходимости их дальнейшего углубленного анализа¹⁸¹.

«Сандхинирмочана-сутра» представляет собой важный текст, в котором в рамках диалогов Будды с бодхисаттвами рассматривается абсолютная истина. В тексте также развивается теория восьми сознаний, в том числе алая-виджняна, служащая хранилищем семян кармы. Помимо этого, в шестой главе приводится объяснение трилакшаны — трех признаков явлений или трех природ. Остальная часть сутры посвящена объяснению аспектов духовного пути, правильного понимания природы Будды, практик просветления и медитативных техник, сочетающих шаматху и випашьяну.

¹⁷⁸ Ланкаватара-сутра является одной из наиболее известных сутр традиции махаяна, которую особо почитают в Восточной Азии. См.: Ланкаватара-сутра. М., 2020.

¹⁷⁹ Андросов В. П. Асанга // Большая российская энциклопедия. М., 2005. С. 49.

¹⁸⁰ Урбанаева И.С. Буддийская философия и практика. Ч. II: Махаяна и «мгновенный» путь просветления.

¹⁸¹ См.: Торчинов Е.А. Введение в буддологию: курс лекций. СПб., 2000. С. 92-119.

Этот текст остается ключевым для понимания философии йогачары и методов махаянской медитации¹⁸².

Майтреянатха, предположительный автор ранних текстов йогачары, в истории школы вызывал множественные дебаты относительно реальности его существования и времени его жизни, которое некоторые учёные относят к III веку.¹⁸³ Согласно древнеиндийской традиции, бодхисаттва Майтрея передал пять ключевых трактатов Асанге. После двенадцати лет медитаций в стремлении увидеть Майтрею Асанга достиг Тушиты, где прямо от Майтреи получил учения и, возвратившись, оформил их в пяти трактатах Майтреи. Из произведений, приписываемых Майтрее, важнейшими для йогачары являются «Дхармадхарматавибхага» и «Мадхьянтавибхага». «Мадхьянтавибхага-карика», считающаяся ключевым текстом йогачары, дошла до нас в санскритской версии, найденной в Тибете Рахулом Санкритьяном, и переведена на тибетский, китайский и монгольский языки. Этот текст снабжён комментарием Васубандху.

«Абхидхармасамуччая» Асанги считается ключевым текстом йогачары, написанным в стиле абхидхармы, и объясняет влияние этой доктрины на практикующего, способствующее нейтрализации «трёх ядов» сознания¹⁸⁴. «Компендиум махаяны» («Махаянасанграха»), приписываемый Асанге, отражает основные доктрины йогачары, включая алаявиджняну, трисвабхаву, учение о только-уме, панчамаргу (пять путей), дхармакаю, и детально описывает, как бодхисаттвы продвигаются по пути осуществления через практику парамит¹⁸⁵.

В контексте философии йогачары ключевой является доктрина, согласно которой восприятие каждого субъекта формируется уникальными

¹⁸² См.: Хабдаева А.К. Трактат «Сандхинирмочана сутра» («Цзе шэнь ми цзин») в буддийской традиции Китая // Вестник Бурятского государственного университета. №6. 2012. С. 96-101.

¹⁸³ Chatterjee A.K. The Yogdcdra Idealism. Varanasi, 1962. P. 33.

¹⁸⁴ См.: Асанга. Компендиум Абхидхарма (Абхидхарма-самуччая). М., 2023.

¹⁸⁵ Торчинов Е.А. Введение в буддологию. Курс лекций. СПб., 2000. С. 252-254.

кармическими семенами, оставленными предшествующим опытом. Это создаёт различия в восприятии одного и того же объекта разными существами. Например, то, что человек воспринимает как отталкивающие экскременты, для мухи является привлекательной пищей. Такое явление Васубандху использует для объяснения, почему не следует универсализировать свой собственный способ восприятия мира. Этот момент поддерживает основное утверждение йогачары о том, что внешний мир и субъектное восприятие не являются независимыми, а скорее субъективно сформированы и изменяемы.

Таким образом, реальность воспринимается не как объективно существующая, а как проекция сознания, что исходит из доктрины «только ум» или «виджняптиматрата». Васубандху также замечает, что наши действия в мире, которые могут напоминать сон, несут в себе реальные последствия, создавая основу для сотериологических усилий в духовных практиках. В контексте этого учения, дуальное разделение на субъект и объект, на «грахака» и «грахья» — на того, кто цепляется, и то, за что он цепляется, представляется непродуктивным и иллюзорным, указывая на ключевые онтологические и эпистемологические аспекты учения йогачары. «Вся психотехническая практика разрабатывалась таким образом, чтобы элиминировать субъектно-объектные различия, и поэтому философия виджнянавады строилась не как философия объекта, но как философия деструкции объекта. Объект, рассматриваемый в качестве плода ментального конструирования *ālambana*, объявлялся нереальным, но мысль (*citta*) об объекте, осознание (*viṣcāpti*) объекта с неизбежностью должны были быть признаны реальными»¹⁸⁶.

Йогачара, как понимают ее Асанга и Васубандху, не утверждает существование универсального ума, обобщающего всех индивидов, и не

¹⁸⁶ Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы или Абхидхармакоша. Т.1. М., 1998. С. 88.

отрицает материальную реальность (рупу). Васубандху не является сторонником солипсизма, согласно которому реальность существует только в пределах личного сознания.

Существует точка зрения, что йогачара представляет классическую форму буддийского идеализма¹⁸⁷. Часто находят аналогии между ней и западными субъективно-идеалистическими учениями, утверждая, что йогачара или читтаматра идеально соответствует канонам классического субъективного идеализма. В частности, как пишет С. Радхакришнан: «Задача йогачар, подобно Беркли, заключалась в том, чтобы показать необоснованный и внутренне противоречивый характер непознанной абсолютной материи саутрантиков и убедить нас отказаться от всех идей о таком внешнем существовании.»¹⁸⁸ Однако взгляды Васубандху, выраженные в его работе «Вимшатики», о том, что мир, который мы воспринимаем, состоит из сознания, не предполагают, что сознание превосходит физическую реальность, что отличается от мнений западных идеалистов.

Йогачарины выбирают позицию «онтологического молчания», не ставя акцент на доминировании сознания или материи. Последователи йогачары видят мир, который обыденный ум считает реальным, как иллюзию, создаваемую затуманенным сознанием, что приближает их к мадхьямикам. В отличие от мадхьямиков, которые не признают даже реальности сознания, йогачарины допускают реальность сознания. Однако и сознание, и внешние феномены, по их мнению, лишены истинной сущности, и всё сущее обладает лишь природой пустоты.

Буддийская философия занимает особое место в мировом интеллектуальном наследии, обусловленное её уникальным подходом к

¹⁸⁷ Подр.: Урбанаева И.С. Критический анализ кросс культурной философской идентификации мадхьямики и йогачары в рамках подхода Джея Гарфилда // Проблемы трансляции и философской интерпретации буддизма (на материале тибетской и китайской традиций). Сборник статей. Улан-Удэ, 2018. С. 106-118.

¹⁸⁸ Радхакришнан С. Индийская философия. М., 2008. С. 291.

пониманию реальности и знания. В её рамках, особенно в традициях махаяны, таких как йогачара и мадхьямика, преобладает не просто стремление к теоретическому знанию, а фокус на сотериологических целях, то есть на достижении просветления или бодхи. Эти школы предлагают глубокую переоценку традиционной метафизики, отличную от западных аналогов учений Беркли, Юма, Декарта и Канта, подчёркивая духовное и практическое измерение своих доктрин. Они разрабатывают теории, основанные на буддийских текстах, которые разъясняют сложные аспекты кармических процессов и роли сознания в персональном развитии через множество жизней.

В тибетском и китайском буддизме особое внимание уделяется учениям йогачары, включая концепции алая-виджняны и медитационных практик. В отличие от распространенного мнения, утверждающего, что йогачара представляет пик развития буддийской мысли, индо-тибетская классификация школ махаяны предлагает другой взгляд, исходя из учений Наланды. По этой классификации, хотя йогачара развилась после основополагающих учений праджняпарамиты мадхьямики, она не передает окончательное учение. Йогачара отличается от мадхьямики учением о трех природах и доктриной алая-виджняны, связанной с понятием виджняптиматра, подчеркивающим, что внешний мир является проекцией ума. Этот аспект йогачары подчеркивает уникальность школы по сравнению с мадхьямакой, где подчеркивается иллюзорность как внешних объектов, так и сознания. В Тибете, благодаря индийскому мастеру Шантаракшите (8 в.), произошел интересный синтез этих двух школ, что привело к формированию новой школы, которая получила название йогачара-сватантрика-мадхьямика¹⁸⁹.

¹⁸⁹ Урбанаева И.С. Буддийская философия и практика. Ч. II: Махаяна и «мгновенный» путь просветления. Улан-Удэ, 2018. С. 56.

Идея о восьми типах сознания, предложенная в учении йогачары, коррелирует с базовым буддийским принципом анатмана, указывающим на отсутствие постоянного «я». Концепция алаявиджняны, описываемая как фундаментальное сознание, проистекает из анализа сознания в рамках буддизма и затрагивает темы, освещенные в абхидхарме и различных сутрах. В документах начального периода йогачары не содержится утверждений о том, что мир полностью состоит из ума или восприятий. Изучение алаявиджняны включает обсуждение основного сознания, как это изложено в «Самдхинирмочана-сутре», а также принципы абхидхармы о анусаях — скрытых кармических склонностях¹⁹⁰.

В.С. Вэлдрон в своей работе «Буддийское бессознательное: алаявиджняна в контексте индийской буддийской мысли», посвященной буддийским исследованиям, подробно освещает изучение алаявиджняны в индийской буддийской культуре¹⁹¹. Основное внимание в исследовании уделяется роли абхидхармы в интерпретации этой концепции. Вэлдрон аргументирует, что идея алаявиджняны появилась как реакция на стремления абхидхармических учёных точно классифицировать сознание через дхармические термины¹⁹². Исследование демонстрирует, как алаявиджняна, рассматриваемая как основная «бессознательная» сфера, сосуществует с «познавательным восприятием», служа местом хранения кармических отпечатков (васан) и склонностей (анусая). Этот анализ помогает разъяснить механизмы кармической реализации в непрерывности перерождений,

¹⁹⁰ Там же. С. 71.

¹⁹¹ Waldron W.S. *The Buddhist unconscious: the ālaya-vijcāna in the context of Indian Buddhist thought* (Routledge Curzon critical studies in Buddhism). Routledge, 2003. P. 91.

¹⁹² Germano D.F., Waldron W.S. A. *Comparison of Alaya-vijcāna in Yogachara and Dzogchen // Buddhist Thought and Applied Psychological Research: Transcending the Boundaries*. London and New York, 2006. P. 36.

предлагая решение для проблем, связанных с доктриной анатмана, указывая на отсутствие у личности неизменного «я»¹⁹³.

Теория анатмана стимулировала разработку объяснений для продолжительности идентичности личности и действия кармы, а также явлений, происходящих во время глубоких медитационных практик, когда прекращается вся активность ума. В махаяне эти вопросы приобретают особое значение, поскольку учение не включает идею нирванического исчезновения. В этом контексте йогачарины предложили уникальное толкование абхидхармы, сочетая её аналитический подход с общими задачами махаяны.

Таким образом, алаявиджняна стала центральным элементом в йогачаринской концепции фундаментального сознания. Помимо шести традиционно признанных видов первичного сознания, йогачара ввела два новых вида сознания для описания проективной деятельности ума и механизма кармы: клиштамановиджняна или ум привязанностей и алаявиджняна - подсознательное сознание-хранилище. Седьмой вид сознания, манас, задействован в процессе приписывания личного опыта к «моему», известный также как аданавиджняна (принимающий ум) и клиштаманас (омраченный ум)¹⁹⁴. Термин «алаявиджняна» встречается впервые в древних буддийских текстах, таких как «Йогачара-бхуми»¹⁹⁵, которые традиционно ассоциируются с Асангой.

При этом, важно обратить внимание на критику Чандракирти, направленную против интерпретаций йогачаринов, особенно их толкования «Ланкаватара-сутры». Чандракирти утверждает, что йогачарины неправильно поняли текст, в котором утверждается, что создателем мира является

¹⁹³ Урбанаева И.С. Буддийская философия и практика. Ч. II: Махаяна и «мгновенный» путь просветления. С. 72.

¹⁹⁴ Там же. С. 73.

¹⁹⁵ Митруев Б.Л. «Йогачарабхумишастра» как историко-философский источник // История философии. 2018. №2. С. 32-43.

сознание. Это утверждение, по мнению Чандракирти, предназначалось для опровержения взглядов небуддийских мыслителей, слишком увлеченных материальным миром, и не отрицает фактического существования материи. Он подчеркивает взаимозависимость сознания и материи, указывая на их нераздельное существование. «Если материя не существует, тогда [не может быть признано] и Существование сознания. Если же сознание существует, то не может быть отвергнуто Несуществование материи»¹⁹⁶.

С точки зрения йогачары, мир, как мы его воспринимаем, формируется нашими познавательными способностями, которые активны только в определенных временных рамках и контекстах. Наши физиологические и психологические структуры, или сансары, определяют, как мы воспринимаем внешние стимулы, играя ключевую роль в создании нашего индивидуального «мира». Эти структуры возникают через взаимное усиление наших действий, их последствий и склонностей, влияющих на наше страдание. Непрерывно активные базовые скрытые склонности, включая иллюзию самости, формируют наш опыт и поведение, способствуя продолжению сансары. Сохранение этих скрытых загрязнений в алаявиджняне, фундаментальном сознании, демонстрирует различие между бесконечным циклом перерождений и его преодолением, что является эквивалентом достижения нирваны.

О.О. Розенберг отмечал, что в учении йогачары термины, связанные с сознанием, «читта», «виджняна» и «манас», имеют более узкое значение, чем в традиции Абхидхармы: «шестиединая «виджняна» — эмпирическое сознание, или сознание, направленное либо на чувственное, либо на нечувственное. «Манас», или «седьмое сознание», — совокупность всех шести в смысле сознания предыдущего момента; кроме того, по учению виджнянавадинов, «манас», сознавая абсолютное «восьмое сознание», усматривает в нем то, что принято называть «я». «Читта» же, наконец,

¹⁹⁶ Чандракирти. Введение в Мадхьямику. СПб., 2004. С. 174.

употребляется как синоним «восьмого сознания» («алая-виджняны»), содержащего остальные дхармы в виде семян или зародышей»¹⁹⁷.

Учение об алая-виджняне было впервые описано в тексте «Йогачарабхуми», особенно в разделе, посвященном семнадцати ступеням медитации¹⁹⁸. Понятие «алая» семантически сложно и объединяет идеи непрерывного, фундаментального существования сознания с когнитивным осознанием. Алаявиджняна, отличающаяся от шести традиционных сознаний, зависимых от чувственных объектов, поддерживает непрерывность идентичности через циклы реинкарнации, предоставляя основу для возникновения чувственного восприятия. Это сознание, вмещающее в себя прошлый опыт в форме кармических семян, действует как основа для последующего когнитивного активирования, связанного с восприятием и взаимодействием с миром.

Термин «алая» переводится как «приют» или «место, к которому что-то привязано», но также сохраняет свое первоначальное значение «привязанности» или «стремления». Первоначально концепция алаявиджняны ассоциировалась преимущественно с физическим бытием, однако со временем ее интерпретация усложнилась, сохраняя при этом соматический компонент. Например, в «Самдхинирмочана-сутре»¹⁹⁹, где алаявиджняна упоминается, особо подчеркивается ее роль в процессе «получения тела».

В тибетском тексте этой сутры в разделе «Вопросы Вишаламатри» говорится: «Вишаламатри, следует считать эту виджняну получающей, поскольку она принимает и присваивает себе это тело. Ее следует называть

¹⁹⁷ Розенберг О.О. Труды по буддизму. М., 1991. С. 153.

¹⁹⁸ Митруев Б.Л. «Йогачарабхуми шастра» как историко-философский источник // История философии. 2018. Т.23. №2. С. 32-43.

¹⁹⁹ Wisdom of Buddha. The Samdhinirmochana Sutra. Transl. by John Powers. — Berkeley: Dharma Publishing, 1994. P. 252

алая-виджняной, так как она обеспечивает соединение и полное слияние с этим телом, становясь с ним единым по реализации»²⁰⁰.

Таким образом, это сознание, принимающее и удерживающее тело, считается первичным согласно учению абхидхармы, так как от него зависят и в нем существуют шесть видов сознания: зрительное, слуховое, обонятельное, вкусовое, тактильное и ментальное. Развитие алаявиджняны в индийской традиции можно рассматривать как эволюцию от идеи «сознательных семян, скрытых в теле», к пониманию алаявиджняны как особого типа сознания. Таким образом, новая модель сознания, включающая восемь видов сознания, была впервые представлена в «Самдхинирмочана-сутре» и разработана в тексте «Йогачара-бхуми».

Алаявиджняна служит фундаментальным уровнем сознания, который включает в себя как барьеры на пути к просветлению, так и возможности для его достижения. Это сознание аккумулирует все кармические следы, что делает его хранителем всех дхарм. С развитием понимания татхаты, истинной сущности реальности, начинается процесс трансформации алаявиджняны, который направлен на прекращение циклического существования и достижение нирваны. Алаявиджняна не только пассивно собирает кармические семена, но и активно участвует в поддержании жизненного цикла. Её вклад в духовный путь подчеркивает её важность как активного элемента в формировании перцепций и действий. Это превосходит концепцию подсознания по Фрейдю, представляя собой непрерывный поток осознания, определяющий взаимодействие с внешним миром без исходной презумпции о наличии независимого «я».

Буддизм в своей онтологии не просто описывает реальность, но и ищет пути понимания возможности просветления. Алаявиджняна, важный элемент буддийской теории сознания, оказывается в центре сотериологических

²⁰⁰ Цит. по: Донец А.М. Проблемы базового сознания и реальности внешнего в дацанской философии. Улан-Удэ, 2008. С. 16.

размышлений. Это сознание функционирует как хранилище кармических семян, что было разработано йогачарами для объяснения кармических процессов. Такая модель получила широкое признание за свои эпистемологические и психологические качества, находящие отклики в западной феноменологии. В контексте буддийских дебатов теория алаявиджняны сталкивается с оппозицией мадхьямиков, особенно прасангикиков, которые под руководством Чандракирти утверждают, что сознание не обладает абсолютной реальностью.²⁰¹ Они считают ненужным предположение о существовании алаявиджняны для объяснения кармы, утверждая, что кармические следы сохраняются в условно существующем сознании, пребывающем с начала времен и не имеющем конца.

Учение школы йогачары, включая концепцию алаявиджняны, нацелено на создание методов, помогающих адептам перейти от мирской жизни к состоянию просветления. В отличие от хинаянских школ, акцентирующих внимание на медитации над шестнадцатью аспектами четырех благородных истин, йогачара предлагает обширную медитативную систему, которая включает осознание анатмана и понимание пустоты всех явлений. Понятие пустоты здесь означает отсутствие фундаментальных различий между субъектом и объектом, а также непризнание независимого и устойчивого существования любых существей.

В традиции йогачары не было единого воззрения на то, что является основой личности. В «Драгоценном ожерелье учений философских школ» отмечается, что последователи авторитетных писаний считали основой личности – алаявиджняну и ментальное сознание, в то время, как последователи логики представителем личности, как и саутрантики, считали ментальное сознание²⁰².

²⁰¹ См.: Чандракирти. Введение в Мадхьямику. СПб., 2004.

²⁰² Дзунба Кунчог Жигме Ванбо. Драгоценное ожерелье учений философских школ. - Улан-Удэ: Буддийский институт Дашичойхорлин, 1998. С. 44.

Из вышесказанного можно сделать вывод о том, что йогачара, одна из основных школ махаянского буддизма, представляет собой уникальное философское направление, акцентирующее внимание на сознании как основе восприятия реальности. Школа йогачары, также известная как Читтаматра или Виджнянавада, утверждает, что внешний мир является проекцией ума, и отрицает самостоятельное существование внешних объектов, полагая, что они существуют только в сознании.

Йогачара вносит вклад в буддийскую философию через детальный анализ сознания и психики, разрабатывая методы идеалистического понимания мира, где кармические процессы, обусловленные активностью сознания-хранилища, играют ключевую роль в формировании восприятия. Такой подход предоставляет глубокое понимание механизмов кармы и психических процессов, что имеет важное значение для практик просветления и освобождения в буддизме, а также даёт развитую теоретическую модель устройства психики и сознания человека, которая может помочь в разработке современных представлений о природе сознания.

В учении йогачары, или как её ещё называют «читтаматра» (только ум) или «виджнянавада» (только сознание) к традиционному перечню, образующему виджняна-скандху, было добавлено ещё два типа сознания, которые позволили взглянуть совершенно иначе на концепцию индивидуального потока (сантана), того, что в буддизме называют «анатман», на принципы сотериологии, учение о карме и феноменологию в целом. Этими двумя типами сознания являются «клиштамановиджняна» (или просто манас) и «алая-виджняна». Однако, манас, согласно системе Абхихармакоши, в неявном виде, проявляется уже в учении вайбхашики, в качестве восемнадцатого элемента и несёт функцию опорного органа для всех типов сознания, входящих в состав виджняна-скандхи. «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]»²⁰³. По сути, манас - это та же мановиджняна, которая является опорой для самой себя, по тому же принципу, как глаз является опорой для сознания зрения. Таким образом, манас ответственен за формирование Я-концепции, выполняет интегрирующую функцию, создавая иллюзию субъект-объектной дихотомии, т.к. форма и содержание в нём начинает совпадать, возникает эффект отражения и субъекта этого отражения. В чем же заключается функция восьмого вида сознания, которое было введено йогачаринами и основание для такого введения? По каким принципам происходит действие алая-виджняны и есть ли нечто схожее между ней и концептом бессознательного в психоанализе? Согласно концепции йогачары, алая-виджняна представляет из себя вместилище «отпечатков» (васан), которые были спроецированы на оставшиеся семь сознаний и имеют в себе потенциал «прорасти» при подходящих условиях: в этом смысле их еще называют «семена» (биджа) кармы. Достижение просветления означает прекращение деятельности разворачивающегося сознания, тогда как сознание-сокровищница сохраняется, освобожденное от реальных и потенциальных аффектов и кармически обусловленных диспозиций. Одно и то же впечатление можно рассматривать и как результат какого-либо феноменального события, и как его причину.

Если обратиться к концепту бессознательного, то мы обнаружим, что травматический опыт, являясь нечто интериоризированным, в свою очередь, порождает определенный жизненный сценарий, находит воплощение и таким образом, имеет потенциал заряда, продуцирует новый опыт восприятия и деятельности. В то же время, алая-виджняна, с его содержанием, по подобию

²⁰³ Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел I: Учение о классах элементов / Пер. с санскрита, введ., коммент., историко-философское исслед. В.И. Рудого. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. С. 60.

с бессознательным, является недоступной для прямого доступа сознательному опыту и требует особых методов для работы с ним. Как пишет С.Л. Бурмистров, анализируя понятие алая-виджняны, данное в одной из ключевых сутр школы йогачары, «Сандхинирмочана-сутре»: «сознание-сокровищница понимается несколько парадоксальным образом как устойчивое *бессознательное* (!) восприятие мира-вместилища (*asamviditasthira-bhājana-vijñapti*), т.е. одного из миров буддийской космологии, в котором рождается живое существо в зависимости от ранее накопленной кармы. ...Сознание с махаянской точки зрения само конструирует тот мир, который затем и воспринимает»²⁰⁴.

Многие называют йогачару субъективным идеализмом, особенно приводя одно из её значений — «читтаматра» (только ум), подразумевая, что «на самом деле есть «только сознание», все что существует, это сознание, тогда как видимая самостоятельность внешнего мира и любых явлений, их независимость от сознания — иллюзия»²⁰⁵. Однако, такая трактовка не означает, что данное направление является классическим солипсизмом, отрицающим реальность объективной действительности. Речь идёт об исключительной роли состояния сознания в аспекте конструирования реальности, в возможной обусловленности восприятия загрязнения ума и способах преодоления этой обусловленности, чтобы увидеть мир таким, каков он есть на самом деле. Подобно тому, как в йогачаре исцеление, избавление от оков Сансары состоит в очищении алая-виджняны от семян кармы, в психоанализе речь идет о проработке бессознательных импульсов путём их высвобождения из психических глубин и осознанием травматической ситуации. «Невроз следовало бы уподобить травматическому заболеванию, а его возникновение объяснить

²⁰⁴ Бурмистров С.Л. Понятие сознания-сокровищницы в «Ланкаватаре-сутре». Письменные памятники Востока. 2012. №2. С. 39.

²⁰⁵ Бережной С.А. Онтологическая система виджнянавады. Вестник ЮУрГУ. Серия: Социально-гуманитарные науки. 2012. №10. С. 180.

неспособностью справиться со слишком сильным аффективным переживанием»²⁰⁶.

В принципе, само пребывание в Сансаре, говоря языком психоанализа, можно назвать затяжным неврозом длиною в жизнь. И выход из него состоит в примирении человека со своим бессознательным, в изживании тех деструктивных зарядов психики, которые покоятся в самых глубинных её слоях. Конечно, не стоит говорить о полном тождестве понятий алая-виджняна и бессознательное, однако существует ряд параллельных черт — отсутствие прямого доступа для сознательного опыта, существование в качестве источника мыслей и волеизъявлений, накопительный характер данных структур, которые могут позволить взглянуть на древние сотериологические практики под новым углом зрения, обнаружить в них потенциал для решения экзистенциально-философских и прикладных задач психотерапии на современном уровне развития.

В этом смысле можно утверждать о глубокой терапевтической значимости буддийской философии и практики в контексте современного психоаналитического дискурса. Особую перспективу составляет теоретическая составляющая концепции алая-виджняна в аспекте её применения к философскому анализу природы бессознательного. Например, вопрос о субстанциальности или бессамостности бессознательного (известно, что «алая-виджняна» представляет из себя поток), соотношения временного и вечного в нем, сознательного и бессознательного, как таковых, что может послужить перспективой для дальнейшего продуктивного исследования в данной области.

²⁰⁶ Фрейд З. Введение в психоанализ / Пер. с нем. Я.М. Когана. - М.: Академический проект, 2020. С. 200.

2.3. Феномен сознания человека в буддизме и феноменологии: компаративный анализ

Богатейшее духовное наследие, оставленное человечеству буддийскими мыслителями и практиками, стало в последние десятилетия объектом пристального внимания современных ученых и философов Запада и Востока. Так, у истоков диалога тибетского буддизма и современной науки стояли духовный лидер тибетских буддистов Его Святейшество Далай-лама XIV и чилийский нейробиолог и философ Франциско Варела, основавшие институт «Ум и жизнь». В рамках работы данного института прошло более 30 научно-практических конференций, в которых, наряду с буддийскими философами, принимали участие авторитетные западные и восточные ученые, среди которых можно выделить специалистов по когнитивным наукам, философов М.Битбола, Р.Дэвидсона, М.Мерзенича, Э.Томпсона, О. Фланагана и др.²⁰⁷

Особо в этом плане выделяются диалоги и совместные исследования в области работы мозга человека и функционирования сознания российских ученых и тибетских монахов под руководством Его Святейшества Далай-ламы XIV, которые проходят в рамках исследовательской программы «Фундаментальное знание: диалог российских и буддийских ученых». В данную программу с российской стороны вовлечены такие авторитетные и известные ученые, как член-корреспондент РАН нейробиолог К.В. Анохин, академик РАО нейролингвист Т.В. Черниговская, философ Д.И. Дубровский и др.²⁰⁸

²⁰⁷ Белимова В.С. Диалог между буддизмом и наукой: от трудных вопросов о сознании - к изучению феномена посмертной медитации «тукдам» // Идеи и идеалы. 2023. Т.15. № 4(2). С. 265.

²⁰⁸ См.: Лысенко В.Г., Чикин А.А. Диалоги российских и буддийских ученых о природе сознания (обзор конференции) // Вопросы философии. 2018. № 4. С. 208-215; Шустова А.М. «Понимание мира»: диалог российских и буддийских учёных // Азия и Африка сегодня. 2018. №9 (734). С. 68-72; Природа сознания. Беседы Далай-ламы с

Кроме этого, стоит особо отметить исследование изменённых состояний сознания российскими учеными под руководством нейрофизиолога академика РАН С.В. Медведева совместно с буддийскими тибетскими монахами, которое было проведено на территориях трёх монастырей, в результате чего были получены уникальные данные о работе человеческого мозга и сознания, предсмертных состояниях сознания в частности²⁰⁹.

Актуальным вопросом сегодня становится проблема существования сознания у нечеловеческих форм жизни. Как известно, в западной научной и философской традиции длительное время отрицалось наличие сознания у животных. Так, Р.Декарт считал, что животные представляют собой живые машины, которые не имеют души и сознания. Многие ученые и сегодня отрицают наличие сознания у животных, основываясь на том, что сознание должно обязательно включать в себя такие функции, как самосознание, мышление, анализ, творчество, способность к пониманию не только поступков, но и мыслей других (такое понимание называют «теорией разума»). Однако в последнее время все больше исследователей, вслед за буддистами, начинают утверждать о наличии у животных, по крайней мере, у ряда из них, определенных форм сознания.

Одним из проявлений этого поворота в науке и философии стала Кембриджская декларация о сознании 2012 г., подписанная международной группой ученых (нейробиологов, нейрофизиологов, нейроанатомов и т.д.). В данной декларации отмечается, что животные «обладают нейроанатомическими, нейрохимическими и нейрофизиологическими субстратами сознательных состояний, наряду со способностью

российскими учеными. Материалы I международной конференции «Фундаментальное знание: диалог российских и буддийских ученых». М., 2023.

²⁰⁹ Медведев С.В., Бойцова А.Ю., Бубеев Ю.А., Кокурина Е.В. Буддийский тибетский феномен «тукдам» как объект исследования для получения новых знаний в интегративной физиологии. Организационные и методологические аспекты // Интегративная физиология. 2022. Т.3. №4. С. 402-410.

демонстрировать преднамеренное поведение. Следовательно, ... люди не уникальны в обладании неврологическими субстратами, которые генерируют сознание»²¹⁰. Схожие идеи были озвучены и на Международной конференции «Сознание животных» (Дхарамсала, Индия, май 2023 г.), организованной Институтом перспективных исследований мозга МГУ и Библиотекой Тибетских трудов и архивов (Дхарамсала, Индия)²¹¹.

Иногда может показаться, что западноевропейское мышление диаметрально противоположно буддийскому. Если западная философская традиция, как правило, была связана с идеей либо разумного, либо волевого активизма, то буддийская философия традиционно ориентировалась на идеал абсолютно невозмутимой безмятежности - нирваны. Однако при внимательном рассмотрении можно отметить близость некоторых положений, разрабатываемых в общем русле «онтологического поворота» в европейской философии XX века, с традиционными положениями буддийской философии. В то же время необходимо помнить, что философская компаративистика требует крайней осторожности, чтобы не превратиться в область натяжек и произвольных сравнений.

Существенное место в мировоззрении буддизма занимает отношение человека к миру. Главная проблема буддийской мысли - психическое состояние, а не объективное бытие, поскольку сам способ бытия человека в мире в значительной степени определяется психическим состоянием человека. В результате психология переживания по существу трансформируется в онтологию. Но нечто подобное можно увидеть и в философских построениях феноменологической и экзистенциалистской традиций западной философии. Особенно это касается феноменологии, в

²¹⁰ Low P. The Cambridge Declaration on Consciousness // Proceedings of the Francis Crick Memorial Conference, Churchill College, Cambridge University, 2012. July 7. pp 1-2. [Электронный ресурс]. URL: <https://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf>.

²¹¹ Подр.: Лысенко В.Г. Познание сознания животных как способ самопознания человека // Вопросы философии. 2023. № 12. С. 137–154.

которой одной из фундаментальных идей является утверждение интенциональности человеческого бытия, обретающего определенность в значительной степени благодаря нашим представлениям об этом бытии. Можно констатировать сходство рассматриваемых традиций в том, что само понимание человеческого бытия признается как один из конструирующих само бытие моментов.

В современную эпоху обнаруживаются все новые параллели мышления между буддийской и западной философской мыслью, как в древнейших²¹², так и в новейших ее формах (экзистенциальная философия, феноменология, квантовая физика)²¹³. Так, европейская философия сравнительно недавно стала глубоко заниматься проблемой связи языка и мышления, тогда как буддийские школы многими веками раньше в явной форме ставили эту проблему, которая нашла отражение в логике как вопрос о различии «умозаключения для себя» и «умозаключения для другого». Сегодня обнаружены параллели между буддийской логикой, начиная с древнейших ее представителей, и современной математической логикой. Высказываются предположения о возможности использования современной логикой опыта буддийской логики. Одновременно, некоторые исследователи «полагают необходимым использование символического языка и концептов западной логики для изучения буддийской логико-эпистемологической традиции (К. Поттер, Р. Чи, Р. Робинсон, Дж. Гарфилд)»²¹⁴.

Западная философская мысль, знавшая в своей истории резкие скачки, от одностороннего рассмотрения проблематики сознания к иррационалистическим тенденциям (Ницше, Шопенгауэр,

²¹² Например, значительно углублены и систематизированы аналогии между системами мадхьямиков и элеатов, намеченные еще Г. Якоби и Ф.И. Щербатским. См. также: Топоров В.Н. мадхьямики и элеаты: несколько параллелей // Индийская культура и буддизм: Сборник статей памяти академика Щербатского Ф.И. М., 1972. С. 51-68.

²¹³ История современной зарубежной философии: компаративистский подход. СПб., 1997.

²¹⁴ Канаева Н.А. Тенденции исследований буддийской хету-видья (эпистемологии и логики) в США // Вопросы философии. 2017. № 12. С. 173.

экзистенциалисты), для позитивного преодоления рационалистической ограниченности и построения философской психологии познания, несомненно, должна учесть богатейший индийский опыт разработки проблемы иррационального в сознании. Вклад буддийской философии в европейскую научную психологию велик (К.Г. Юнг, Э. Фромм и т.д.), однако мог бы быть еще значительнее, если бы психологи апеллировали не только к медитационной практике, но и к подробно продуманной психологической теории буддизма, заслуживающей внимания, в том числе и благодаря своему динамическому подходу к человеку, как к психофизической целостности, диалектической трактовке проблемы органов чувств, т.е. отношений между психической способностью и ее анатомическим субстратом.

Освещая особую роль буддизма в фундаментальных дискуссиях западной философии, следует выделить, что трактовка сознания в этой традиции представляет собой уникальный подход. Буддийский подход отличается от западной традиции, где принято различать перспективы «первого» и «третьего» лица. В буддизме не проводится жёсткого разделения между внешним и внутренним, а сознание описывается как объективное явление, формирующееся из последовательности быстро возникающих и исчезающих дхарм.

Буддийская философия выделяется на фоне западных учений, в основе которых лежит дуализм, идеализм или материализм. В ней ключевым элементом являются дхармы, представляющие собой разнообразные качества и состояния, что отражает идею плюрализма. В рамках этой традиции дхармы классифицируются различными способами. Человеческое бытие анализируется через систему пяти скандх, или агрегатов, которые непрерывно изменяются и объединяются по законам взаимозависимого возникновения, создавая иллюзию индивидуального «я». Это объединение, известное как «пудгала», представляет собой альтернативу индуистской концепции атмана — вечной, неизменной души. В буддизме принято

говорить о «анатмаваде», учении о «не-душе», что подчеркивает отсутствие внутренней сущности, единства и постоянства в идентичности. В доктрине буддизма, как указывается в священных текстах Трипитаки, подчеркивается мысль об отсутствии внутренней самостоятельности у сущностей, составленных из разнообразных элементов. Эта концепция, известная как анатман, или «несущность души», утверждает, что даже человеческая личность не имеет постоянной идентичности. Все явления, воспринимаемые как отдельные объекты, на самом деле представляют собой временные конфигурации дхарм, которые постоянно изменяются. Такие представления поддерживают мысль о том, что наш язык и концепции условно называют эти совокупности постоянными, внося иллюзию стабильности в их восприятие.

В доктрине буддизма термин «дхарма» испытал глубокие изменения в сравнении с его брахманскими корнями, принимая сразу несколько значений: он стал обозначать нормативные правила в государствах с официальной буддийской доктриной, само буддийское образование и, что наиболее существенно, элементарные единицы существования. Это последнее значение дхармы, представляющее её как основные строительные блоки реальности, является ключевым для понимания уникальной буддийской интерпретации структуры вселенной и отличает её от других религиозных и философских систем.

Буддийское понимание времени отличается от западных представлений и предлагает видение времени, как потока состояний сознания, известного как сантана. Эта концепция основывается на учении о непостоянстве - анитье, подчеркивая мгновенный и эфемерный характер всех явлений. Буддийские мыслители в своих дебатах с брахманами поясняли, почему люди разделяют время на прошлое, настоящее и будущее. Они утверждали, что такое разделение является результатом деятельности ума, который

строит непрерывность опыта, опираясь на память. В этом контексте прошлое видится не как реальность, а как конструкция, созданная сознанием.

В настоящее время большое развитие и популярность получает применение феноменологического подхода в исследовании буддийской философии. Особенно актуальной является тенденция соотносить различные теории сознания с целью создать интегральную модель сознания, опираясь на опыт разных философских традиций и интеллектуальных культур, таких как буддизм и феноменология, в том числе. Известный феноменолог А.-Т. Тыменица выделяет в феноменологической традиции следующие этапы развития: 1) классическая, гуссерлевская феноменология; 2) экзистенциальная феноменология; 3) междисциплинарная феноменология. Последний этап, по мнению исследователя, связан с тем, что в сферу внимания феноменологии «попадает философская мысль не западного мира, прежде всего Востока, под которой она имеет в виду преимущественно китайскую, японскую и индийскую философию»²¹⁵.

Исследователи отмечают, что доказательством близости буддийской и феноменологической традиций может быть реакция самого «Гуссерля на его первый контакт с буддийскими каноническими текстами, случившийся довольно поздно в его карьере (в 1924 г.). После ознакомления с немецким переводом «Сутта-питаки», второй части палийского канона школы тхеравада, Гуссерль восторженно писал: «...[это], вероятно, самый возвышенный цветок индийской религиозности, которая смотрит исключительно внутрь – в видение и действие; религиозности, которая, я должен сказать, не «трансцендентна», а «трансцендентальна»»²¹⁶.

Как отмечает феноменолог из Франции М.Битбол, «Гуссерль сразу увидел общие основания у метода феноменологии и буддийской практики:

²¹⁵ История современной зарубежной философии: Компаративистский подход. Т.2. 3-е издание, расширенное. СПб., 1998. С. 83-84.

²¹⁶ Битбол М. От феноменологической эпохе к медитации // Вопросы философии. 2018. №1. С. 143.

(I) приостановка любых поисков трансцендентности, мирской или божественной; (II) смотрение «внутри», но не в смысле психологической объективации, а в смысле осознания трансцендентального фона, точнее, прожитого источника любой такой объективации»²¹⁷.

М. Битбол проводит параллели между феноменологической редукцией и созерцательными практиками в буддизме, которые похожи как по самому методу, так и по целям, которые они преследуют - прежде всего, это избавиться от ложной установки ума, чтобы увидеть вещи такими, какие они есть на самом деле²¹⁸. М.Битбол считает, что феноменологическая традиция имеет значительные сходства с практиками буддийской медитации. Французский мыслитель отмечает, что «самый продвинутый результат феноменологического исследования оказывается близок буддийской *tathatā* или «таковости»²¹⁹. В то же время между буддийским и феноменологическим подходами есть и различия, когда дело касается того, что необходимо делать с данным результатом индивидуального опыта. «Феноменология Гуссерля направлена на извлечение и описание «эйдетических инвариантов» опыта; она пытается выявить постоянные признаки прожитых событий. В буддизме же наоборот: реализация таковости самодостаточна, во всяком случае, у нее нет иного смысла, кроме этического и экзистенциального»²²⁰.

Интерес представляют исследования американского исследователя К. Козеру, который отмечает, что история буддизма во всяком случае, представляет из себя развитие богатой философской традиции, посвященной развитию проблематики философии сознания человека. Он также отмечает, что между буддизмом и феноменологией возможен глубокий и

²¹⁷ Там же. С. 144.

²¹⁸ Битбол М. От феноменологического эпохе к медитации // Вопросы философии. 2018. №1. С. 143-150.

²¹⁹ Там же. С. 145.

²²⁰ Там же.

плодотворный диалог, способствующий развитию истинного представления о сознании в целом.²²¹ К. Козеру прослеживает происхождение основополагающих понятий сознания в буддийской философии, а также рассматривает их в контексте современного феноменологического дискурса, посвященного взаимосвязи сознания и самосознания. «Во многом подобно Brentano, Husserl, Sartre и другим современным философам, работающим над феноменальным сознанием, - пишет Козеру, - буддисты озабочены не тем, как оцениваются все вещи, в том числе и ментальные состояния (без какой-либо ссылки на модус их презентации), но тем, как вещи даются нам прежде, чем мы начнем представлять их и теоретизировать о них»²²².

Из всей плеяды учёных, которые рассматривали буддизм в феноменологическом ключе, особо стоит выделить Ф. Варелу, который с опираясь на буддизм, данные нейронаук и феноменологию, смог создать оригинальное учение, в котором была представлена попытка дать разрешение т.н. трудной проблемы сознания. Стоит также отметить, что Ф. Варела в течении длительного времени проводил конференции с участием Его Святейшества Далай-ламы XIV, посвященные вопросам познания, мышления, сознания, в которых выдвигались инициативы организовать всестороннее рассмотрение данных феноменов и создать о них наиболее объемное представление, которое бы включало в себя, как данные современных наук, так и достижения в области многовековых традиционных учений, полученных в ходе индивидуального духовного опыта многих поколений его приверженцев.

В то же время существует и другая точка зрения, которая отмечает определенные сходства и параллели между двумя философскими

²²¹ Козеру К. Сознание, личная идентичность и дебаты о «я» /«не-я» // Вопросы философии. 2017. №10.

²²² Там же.

традициями, указывает на серьезные различия между буддизмом и феноменологией. Известный исследователь феноменологии Д. Захави говорит об опасности, касающейся возможного неправильного истолкования обеих традиций в силу привнесения смыслов, которые в них отсутствуют²²³. Д.Захави, считает, что «существование таких очевидных параллелей должно закрывать от нас очевидное существование серьезных различий, особенно когда мы понимаем, что буддийская философия не монолит, а совокупность довольно разнородных традиций. Существенная разница между феноменологической попыткой обоснования реальности повседневного мира и редукционистской метафизикой некоторых течений буддизма, - отмечает Захави, - очевидна»²²⁴.

Буддизм и феноменологическая школа сходятся в восприятии времени как фундаментального аспекта человеческой сущности. Время, индивидуализированное и неразрывно связанное с человеческим сознанием, становится движущей силой временной динамики. Буддизм утверждает, что время следует преодолевать, подчеркивая его иллюзорный и субъективный характер. В то время как нирвана в буддизме означает завершение времени и сознания, феноменология акцентирует важность более глубокого переживания времени. Феноменология интерпретирует время как элемент личного переживания, в то время как буддийская доктрина видит сознание как последовательность быстро возникающих и исчезающих событий, называемых дхармами.

Буддизм и проблема существования другого сознания.

²²³ Захави Д. Трансцендентальная феноменология, интенциональность и субъективность // Вопросы философии. 2017. №10. С. 150-155.

²²⁴ Там же. С.153.

Как пишет Ф.И. Щербатской: «вопрос о том, на чём основано наше убеждение в существование других сознательных существ кроме нас самих, является одним из самых трудных в философии».²²⁵

Проблема признания сознания других людей изначально не кажется сложной: общепринято, что другие люди также осознают мир, размышляют и чувствуют, не будучи бездушными роботами. Однако при более глубоком изучении эта проблема выявляет свою сложность в вопросах доказательства существования сознания у других. В буддийской философии, особенно в работах Дхармакирти, этот вопрос обретает особую остроту. Для полного понимания, как подходит Дхармакирти к этому вопросу, необходимо разобраться в философских основах, лежащих в основе его рассуждений, в соответствии с феноменологией Гуссерля.

Дхармакирти, являющийся представителем школы йогачара, осуществляет глубокий анализ различий между буддизмом и брахманизмом. Буддийская традиция выделяется своей глубокой теоретической разработкой и сложной концептуальной структурой, активно избегая простого догматизма. В частности, школа йогачара заметна своими спекулятивными исследованиями, особенно в области понимания реальности чужого сознания, что делает её уникальной среди других направлений буддизма. Как отмечает Ф.И. Щербатской, «Дхармакирти принадлежит к числу так называемых «шести украшений» буддийского учения в эпоху Махаяны, вместе с Нагарджуной, Арьядевой, Арьясангой, Васубандху и Дигнагой»²²⁶. Он с ранних лет проявлял высокие интеллектуальные способности и трудолюбие. Позже он принял буддизм и стал заметной фигурой в религиозных и философских дискуссиях с джайнистами и индуистами, добиваясь успехов, которые способствовали росту числа его сторонников и

²²⁵ Дхармакирти. Обоснование чужой одушевленности: С толкованием Винитадевы / пер. Ф.И. Щербатской. Петербург, 1922. XV. С. 7.

²²⁶ Щербатской Ф.И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. I. «Учебник логики» Дхармакирти с толкованием Дхармоттары. СПб., 1903. С. 25.

усиливали его репутацию. В дополнение к предметам исследования, указанным в этой работе, он сделал значительный вклад в развитие буддийской теории познания, эпистемологии и логики.

Пожалуй, можно говорить о концептуальной изоморфности подходов Гуссерля и Дхармакирти, касаемых вопроса о признании существования другого сознания с позиции феноменологии первого лица. Исходя из этого возникает вопрос, как избежать солипсизма, который кажется крайне радикальным и не принимается интуицией, учитывая, что реальность суть комплекс элементов сознания. Один из возможных путей решения - это универсализация индивидуального сознательного опыта и придание ему черт intersubjectивности, что будет детально рассмотрено в контексте анализа подхода Гуссерля к данной теме. В данной концептуальной рамке, подтверждение существования внешних наблюдателей подкрепляет объективность реальности, указывая на то, что мир, воспринимаемый через индивидуальный сознательный опыт, не может быть сведен к чему-то мнимому, например к иллюзии или мечтанию. Обоснование реальности других как независимых субъектов, а не просто проекций собственного сознания, становится центральным аргументом против солипсизма, что подтверждено в работах многих философов.

В своем исследовании Дхармакирти «Обоснование чужой одушевленности» анализирует, как различные философские течения - идеализм и реализм - разрешают вопрос о наличии внешнего сознания. Дхармакирти, отстаивающий идеалистическую позицию, утверждает, что за пределами сознательного восприятия не существует объективных явлений. Он полагает, что любое разделение на субъект и объект является заблуждением, порождая мир с его разнообразием восприятий и объектов, которые на самом деле формируются под действием кармических следов, проистекающих из действий прошлых жизней. Эти следы являются, в свою очередь, причиной возникновения внешних явлений, и в этом смысле несут

функции неких «семян», из которых они произрастают и в таком значении они именуется «семенами кармы». Исходя из этого, возникает проблема соотношения факта наличия множества субъектов, их свободы воли и субъективной природы самой реальности. «Отношение отдельных сознаний между собою выражается особым термином (адипатипратья), который мы за неимением лучшего исхода перевели «какою-то причиною», т.е. побочным фактором, не составляющим причины материальной или основной»²²⁷. Таким образом, число индивидуальных вселенных равно количеству сознаний. Каждое сознание, используя свою карму, устанавливает связи между этими вселенными, формируя систему, где все элементы взаимозависимы и взаимообусловлены на основе личной кармы каждого участника.

В работах Дхармакирти не рассматривается взаимодействие отдельных сознаний; вместо этого он предлагает концепцию универсального всезнания и трансцендентальной иллюзии. Основная аргументация в его трактатах направлена на обоснование одушевленности других существ с точки зрения субъективного идеализма, парируя аргументы реалистов, которые могли возникнуть при изучении концепции семян кармы. Дхармакирти предлагает метод доказательства на основе анализа внешнего поведения, интерпретируемого как осознанное, исходя из собственного опыта самосозерцания. Этот подход соответствует концепции аппрезентирующей интенциональности Гуссерля.

Одним из важных вопросов, возникших в XX веке, был вопрос, связанный с проблемой Другого. Как возможно понимание другого сознания? Классическая философия считала эту проблему излишней или вовсе не замечала её. Изначально необходимо вникнуть в проблему конституирования с точки зрения Гуссерля, после чего переход к осмыслению интерсубъективности, понятия, внесенного им в философский

²²⁷ Дхармакирти. Обоснование чужой одушевленности: С толкованием Винитадевы. С. 6.

лексикон. Отдельное внимание стоит уделить исследованию того, как понятие мира, разъясненное Хайдеггером, перекликается с интерсубъективностью.

Гуссерль переосмысливает наследие Декарта, выстраивая философию феноменологии, которая занимается поиском прямого основания для знания. В отличие от Декарта, который утверждал существование сознания через известное «мыслю, следовательно, существую», Гуссерль развивает эту идею, вводя понятие феноменологической редукции — эпохе. Этот метод предполагает отказ от привычных представлений о мире и сосредоточение на непосредственно воспринимаемых феноменах, освобождая исследование от предвзятости и позволяя углубиться в истинную природу сознания и его объектов. «...не становлюсь ли я тогда неким *solus ipse* и не остаюсь ли я таковым, пока я провожу последовательное самоистолкование, называя это феноменологией?»²²⁸ Гуссерль исследует, как построить феноменологическую науку, которая учитывает трансцендентальные основы разума и способна служить общечеловеческим интересам, интегрируя метафизические и эмпирические структуры в рамки единого рационального подхода.

«Вопрос о возможности того, как я, исходя из моего абсолютного Ego, прихожу к другим Ego, которые, как другие, всё же не существуют действительно во мне, но лишь осознаются мною!»²²⁹ В исследовании Гуссерля об *alter ego* раскрывается уникальная интенциональная структура, доступная к анализу через эпохе, феноменологическое отстранение. Основываясь на чистом разуме, цель заключается не в простом воспроизведении образов, а в выявлении взаимности бытия. Важно отстраниться от субъективных проекций других, удерживая трансцендентальную точку зрения. Такая редукция направлена не на

²²⁸ Гуссерль Э. Избранные работы / Картезианские медитации. М., 2005. С. 385

²²⁹ Там же.

личностное Я, а на осмысление общей структуры сущностного универсального конституирования. В этом контексте, трансцендентальное Ego, формирующее объективный мир, воспринимает себя, как чисто телесное существо, пребывающее в конкретной среде, без признаков объективности или универсальности, оставляя минимально возможное пространство для понимания на глубоком уровне. Проблема недостаточности оснований для полноценного опыта, который не претендует на статус объективного знания вследствие исключения всех объективных факторов из анализа, является значимой. Недостоверность такого источника знаний требует введения элемента, способствующего стремлению к объективности. Сокращение восприятия собственного тела уменьшает возможности сенсорного восприятия и взаимодействия, однако это также способствует осознанию функционирования и контроля над движениями, утверждая психофизическую интеграцию. Гуссерль указывает, что источник онтологического единства лежит в эго человека и его способности к саморефлексии.

Особо следует отметить труды М.Хайдеггера, который проявлял значительный интерес к буддизму. Как писал один из друзей философа, Хайдеггер, прочтя труд Д.Судзуки о дзен-буддизме, отметил: «Если я правильно понимаю этого человека, это есть то, что я пытался сказать во всех своих работах»²³⁰. Как справедливо отмечает Л.П. Пендюрина, «дух философии Хайдеггера во многом совпадает с восточным индо-буддийским мировосприятием. Так, Хайдеггер пытается преодолеть разделение сущего на субъект и объект. Хайдеггер подчеркивает истинную природу бытия как человеческого присутствия, выдвинутого в Ничто. ... Таким образом, Хайдеггер максимально приблизился к индо-буддийской традиции,

²³⁰ История современной зарубежной философии: компаративистский подход. - СПб., 1997. С. 404.

преодолев метафизическое видение мира, характерное для европейского мышления, и вышел за пределы двойственности понимания мира»²³¹.

В контексте фундаментальной онтологии Хайдеггера, разработанной на фоне философских идей Гуссерля, ключевую роль играет концепция Dasein, включающая в себя идею взаимосвязи себя и Другого. Подход Хайдеггера к Dasein позволяет ему выделиться среди других сущностей за счёт уникальной способности к самоосознанию, позволяющей существу понимать своё бытие. Каковы же характеристики этого самосознания? Оно требует наличия субъективного аспекта, поддерживающего свою идентичность, без которого сущность бы утратила себя в абсолютной нейтральности. Таким образом, необходима стабильная база, к которой человек может обращаться для поддержания своей индивидуальности, несмотря на влияние внешнего мира. Ключевым моментом является момент самоосмысления, в котором человек осознает свою активную роль в процессах восприятия и воздействия на мир, что является подтверждением его психофизической целостности. «Только так может стать мне доступным поток моих переживаний - как то, в чём я живу как тождественное Я, причём сначала в его актуальных моментах, а затем - в потенциальных»²³².

Саморефлексия дает человеку возможность увидеть себя как часть большого мира, превращая его Я в уникальный объект, способный к самоосознанию. Это ключевой элемент для такого уровня осознания. Более того, способность к трансцендированию влечет за собой различение собственного и чужого, внутреннего и внешнего. В собственном ограниченном мире человек уже может воспринимать других. По словам Гуссерля, построение образа другого «я» является первым шагом в осмыслении чужого, выходящего за рамки индивидуального, замкнутого

²³¹ Пендюрина Л.П. Идеи М. Хайдеггера в контексте Индо-Буддийской традиции. URL: <https://web.archive.org/web/20140311182538/http://philosophy.pbkroo.ru/node/80>

²³² Там же. С. 396.

пространства. «Я-общность, включающая меня самого, как общность друг с другом и друг для друга существующих Я, в конечном итоге, общность монад, и притом такая общность, которая (в своей конституирующей общности интенциональности) конституирует один и тот же мир»²³³.

В контексте коллективной сферы, интересубъективность функционирует как платформа для взаимодействия и как единое поле, знакомое каждому из участников монадического коллектива. Она формирует объективную реальность, в отличие от субъективности, которая создаёт личностные миры. Исследуя идеи Гуссерля, становится важно осмыслить, как складывается представление о Другом в моем Ego и как это способствует нашему общему со-существованию. Гуссерль акцентирует на важности четкого разделения тел для понимания концепции Другого, отвергая возможность их переплетения. При этом он указывает на несуществование пространственных качеств у мыслящей субстанции, следуя различению Декарта между материальным и мыслящим. В то время как Хайдеггер в своих работах описывает Со-бытие, освещая его значение для осмысления повседневности и подчеркивая важность различных проявлений этого состояния в человеческом бытии, Сартр указывает на недостатки в Хайдеггеровской концепции. В своих анализах Хайдеггер придает особое значение связи Dasein с окружающим миром, что делает его восприятие основным аспектом существования. Это предложение становится отправной точкой для новых способов понимания субъекта в контексте его повседневной жизни и его взаимодействия с миром. «Человек есть субъект повседневности. Человек повседневности никогда не дан как «изолированное Я без других»²³⁴.

Хайдеггер подчеркивает особое значение отношений между личностями, отличающихся от связей с использованными объектами. Он рассматривает бытие человека как взаимодействие с самим собой и другими,

²³³ Там же, С. 400.

²³⁴ Хайдеггер М. Бытие и Время / пер. В.В. Бибихина. СПб., 2006. С. 116.

что он называет *Mit-Sein* — со-бытием. Такие отношения несут в себе глубокий экзистенциальный и онтологический заряд и определяются общим миропониманием и опытом. При этом одиночество может проявляться в любом социальном контексте, будь то присутствие или отсутствие других людей, и связано с качеством межличностных связей, а не с их фактическим наличием. «Одиночество есть дефективный модус со-бытия, его возможность доказательства последнего»²³⁵.

Хайдеггер разграничивает взаимодействие *Dasein* с сущностями, которые не присутствуют, и с теми, что находятся рядом. В первом случае, когда речь идет о вещах, отсутствующих физически, человек занимается организацией или поддержанием функциональности, например, заботится о ремонте станка или планировании поставок. Это отношения, основанные на функциональной озабоченности. Во втором случае, при непосредственном контакте с другими, отношения строятся на заботе, которая включает эмоциональное взаимодействие и поддержку. Когда мы взаимодействуем с произведениями искусства, мы уже встроены в человеческую реальность с её многочисленными значениями, которые каждый объект превосходит. Но это взаимодействие не предоставляет возможности по-настоящему осознать Другого в его уникальном бытии. Возникает проблема: сложно перейти от общих онтологических концепций к конкретным онтическим ситуациям. Присвоение онтологического статуса онтическим отношениям может привести к ошибочному представлению об их универсальности.

Анализируя философские направления буддизма и западной феноменологии, можно заметить схожесть их интересов, хотя их методы и цели различаются. Дхармакирти, представитель буддийского субъективного идеализма, аргументирует, что вся реальность сознания проистекает из внутренних условий, связанных с индивидуальной кармой, что подразумевает внутреннее согласование между проявлениями различных

²³⁵ Там же. С. 120.

сознаний. В феноменологии, напротив, встреча с Другим выступает как проверка на прочность против упрощений и солипсизма. Гуссерль подчёркивает важность intersубъективности, где формируются общие культурные значения и коммуникация, обеспечивая возможность признания Другого, хотя и не обеспечивая глубокой связи между людьми как между полноценными целостностями. Хайдеггер продвигает эту идею дальше через концепцию *Mit-Sein*, присваивая ей онтологический статус и утверждая её, как основу человеческого существования.

Итак, буддизм представляет сознание, как последовательность быстро изменяющихся состояний, зависящих от кармических условий, тогда как западная философия акцентирует внимание на наличии у сознания некоего самобытия, принципиальной необусловленности и несводимости к иным процессам. Это сравнительное изучение предлагает более широкое понимание того, как различные культурные и философские традиции исследуют и объясняют человеческое сознание, предоставляя возможность для более глубокого осмысления вопросов существования, сознания и взаимодействия человека с миром.

Можно говорить о наличии глубоких параллелей и, вместе с тем, различий в трактовке сознания между буддийской философией и западными традициями, такими как феноменология. Буддизм, с его акцентом на нетривиальность сознания, воспринимаемого как поток моментов без постоянного «я», и западная мысль, особенно феноменология, которая исследует сознание через его непосредственно воспринимаемые явления, оба подхода дополняют друг друга в понимании природы субъективности. Обе традиции фокусируются на изучении сознания, однако их подходы различаются в сотериологическом контексте. С точки зрения буддизма, феноменологическое учение о сознании можно интерпретировать как модель сознания «непросветлённого» существа в контексте буддийской философии.

В то время как феноменология предоставляет ценные инструменты для анализа структур опыта, буддийская традиция предлагает методы их преобразования с целью достижения духовного пробуждения. Это открывает перспективы для взаимного обогащения и диалога между двумя системами, где каждая может внести вклад в более глубокое понимание природы сознания и путей его трансформации.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подводя итог анализу понимания сознания человека в рамках буддийской философии, можно выделить несколько ключевых выводов.

В процессе данного исследования было выявлено, что существует реальная возможность для интеграции анализа сознания, проведенного с позиций буддизма, в контекст современной западной науки и философии. Особое внимание заслуживает глубина и детализация буддийского подхода к изучению и классификации опыта сознания с позиции от первого лица (first-person approach). Достижения буддийских философов в теории и практике созерцания могут предложить значимые подходы к решению так называемых трудной и лёгкой проблем сознания. В частности, они могут помочь ответить на вопросы о том, почему физические процессы сопровождаются сознательным опытом и каким образом сознательный опыт взаимосвязан с физическими процессами. Эти аспекты могут значительно способствовать развитию методологии в области философии творчества и улучшению методов обучения в образовательных институтах, а также послужить фундаментом для исследования функциональной локализации в мозге. Изучение того, как различные способы понимания сознания могут быть применены в реальных социальных, психологических и даже политических контекстах, имеет важное значение. Например, исследования показали, что медитация может улучшать внимание и способность к эмоциональной саморегуляции, что может быть внедрено в западные образовательные и терапевтические практики.

В буддийской философской традиции нет единого, признанного всеми школами определения феномена сознания. В разных школах буддийской философии существуют разные подходы к пониманию данного феномена. Существуют также различные термины, связанные с феноменом сознания (читта, виджняна, манас), которые с одной стороны, понимаются как

синонимы, а с другой - отличаются в зависимости от контекста. В фокусе буддийской философии находится тщательное рассмотрение потока жизни, которое проводится путём декомпозиции на фундаментальные мгновенные атрибуты - дхармы, детально исследующее их в рамках каузальных связей. Изучение человеческой психики ориентировано на понимание того, каким образом эмоционально насыщенное сознание удерживает существ в оковах сансары, при этом освобождение от аффектов определяется как единственный путь к высвобождению. Четыре Благородные Истины направляют усилия эмпирической индивидуальности на просветление.

Можно выделить общие траектории в эволюции представлений о сознании как среди четырёх основных школ буддизма, так и в рамках западной философской традиции. Эволюция начинается от наивного реализма, при котором сознание рассматривается как просто рефлексивное и отображающее внешнюю реальность, и достигает критических форм номинализма, в которых сознанию приписываются конструктивное начало, способности к самопроявлению и творческая свобода. Различия между философскими школами буддизма заключаются не только в понимании ментальных факторов, но и в самой природе и функциях сознания.

Школа Вайбхашика придерживается реалистической точки зрения, считая, что как внешние объекты, так и сознание являются реально существующими. Вайбхашика подразделяет сознание на пять чувственных сознаний и одно умственное сознание, каждое из которых воспринимает реальные объекты. Ментальные факторы (такие как восприятие, воля, внимание) также считаются реально существующими и взаимодействующими с сознанием. Саутрантики согласны с Вайбхашиками в том, что существуют как внешние объекты, так и сознание; однако они утверждают, что объекты существуют только когда они воспринимаются.

Йогачара отходит от реалистической точки зрения, предполагая, что все является продуктом ума. Согласно Йогачаре, внешнего мира как такового нет; вместо этого все восприятия являются проявлениями ума.

Мадхьямака подходит к вопросам сознания и реальности с позиции пустотности (шуньята). Эта школа утверждает, что все явления, включая сознание и ментальные факторы, не обладают собственным, независимым существованием (свабхава). Мадхьямака не фокусируется столько на деталях функционирования сознания, сколько на его обусловленности и взаимозависимости. Мадхьямака различает два уровня реальности: относительную (самврити) и абсолютную (парамартха). На относительном уровне сознание кажется реальным и функционирующим, обладающим субстанциальностью, но на абсолютном уровне оно понимается как пустое, не имеющее самобытия. В рамках мадхьямики сформировались две основные подшколы: сватантрика и прасангика. Первая допускает наличие у сознания собственных характеристик на относительном уровне, вторая отрицает наличие данных характеристик и говорит об их номинальном существовании. Ранний буддизм, представленный в традиции Абхидхармы и ранних буддийских школах, отрицал понимание сознания как некоего единого, цельного и постоянного феномена, выделяя различные формы сознания и разнообразные ментальные факторы. Поздние махаянские школы (мадхьямика и йогачара), в своих учениях опирались на теорию дхарм и классификацию Абхидхармы, но при этом вносили в ее доктрину собственные интерпретации. Сравнительные исследования в сфере философии сознания между восточными и западными подходами заслуживают более тщательного рассмотрения. В перспективе можно более подробно исследовать, как конкретные философские идеи и теории влияют друг на друга и как они могут быть интегрированы для решения современных глобальных проблем.

В учении Сарваствивады, значимом направлении древнего буддизма, текст «Абхидхармакоша» занимает ключевую позицию, систематизируя основные философские и психологические концепции, связанные с человеческим бытием. Этот источник лежит в основе текущего анализа, который включает изучение теории дхарм и сознания. Абхидхарма представляет из себя систему взаимосвязанных элементов, с помощью которых можно объяснить психические процессы, их возникновения и специфику. Абхидхарма утверждает непостоянство человеческого сознания, элементы которого, переплетаясь с ментальными факторами, образуют сложную картину реальности.

Школа мадхьямаки, как одно из наиболее зрелых воззрений в рамках становления буддийской философии, доводит анализ, начатый в Абхидхарме, до логического завершения. Нагарджуна, основатель школы мадхьямака, поставил вопрос о наличии самобытия у самих элементарных частиц - дхарм. Это привело его к выводу, что условны и непостоянны не только внешние объекты, но и сам поток сознания, что во многом предопределило дальнейший путь развития буддийской сотериологии, задав ей альтруистический вектор в соответствии с учением о пути боддхисаттвы.

В фокусе буддийской философии находится тщательное рассмотрение потока жизни, которое проводится путём декомпозиции на фундаментальные мгновенные атрибуты - дхармы, детально исследуя их в рамках каузальных связей. Изучение человеческой психики ориентировано на понимание того, каким образом эмоционально насыщенное сознание удерживает существ в оковах сансары, при этом освобождение от аффектов определяется как единственный путь к высвобождению. Четыре Благородные Истины направляют усилия эмпирической индивидуальности на просветление.

В рамках буддийской философии исследование жизненного потока осуществляется путём детализации на базовые, мимолётные атрибуты - дхармы, с последующим анализом их взаимосвязей в контексте

каузальности. Исследуя человеческую психику, выявляется, что аффективно перегруженное сознание привязывает живые существа к циклу сансары, предполагая, что только устранение эмоциональных переживаний способно привести к освобождению. В этом аспекте Четыре Благородные Истины ориентируют эмпирическую индивидуальность на обретение просветления.

В буддийской доктрине присутствует понятие анатмана, которое опровергает идею наличия атмана - независимой, постоянной души, и представляет человеческую психику как серию последовательных сознательных состояний. Эти состояния сознания систематизируются в форме дхарм, которые делятся на пять различных категорий, известных как скандхи. Самовосприятие, связанное с эгоистичными тенденциями и эмоциональными реакциями, создает психику, сосредоточенную вокруг концепции индивидуального «я». Дхармы, нагруженные эгоцентрическими аспектами и порожденные определенными причинами, рассматриваются как источник страданий и основа для круговорота сансары, но также они являются предметом онтологического и философского анализа, способствующего достижению просветления. Путь к просветлению лежит через преодоление невежества - основного источника страданий - и аффектов, что достигается путем глубокого понимания и разделения дхарм.

В рамках раннего буддизма бытие разделяется на временное и конкретное, подчинённое законам причинности, и на абсолютное, вечное существование. Рассматривая процесс трансформации сознания из его преходящего, эфемерного состояния в бесконечное, вечное, необходимо тщательно анализировать стабильные характеристики сознания и применять психотехнические методы для прекращения продвижения потока личностной субъективности. Изучение личности и её сознательных процессов, а также путей её развития, выполняется через особый язык внутренних переживаний, который строится на основании доктрины анатман, принципов кармы и

концепции дхарм как основополагающих, мгновенно возникающих атрибутов, которые структурируют поток жизни.

Следовательно, определяющая характеристика буддийской этики знаменуется её прочной интеграцией с философским мировоззрением и сотериологической доктриной, которые являются краеугольным камнем буддийской философии. Эти этические принципы, включающие в себя правила, направленные на организацию жизни, как мирян, так и монахов, определяют курс и значение их существования.

В буддийской философии сознание и мир не рассматриваются отдельно, так как оба они являются частями общего потока жизни. Страдания, которые пронизывают жизнь человека, происходят из глубоко укорененного стремления к существованию, характерного для каждого человека. Из-за отсутствия настоящего «я», которое могло бы служить основой для личности, путь к освобождению проходит через самоусовершенствование, направленное на преодоление «эгоистического я» и достижение уровня «абсолютного я». Этот процесс, исходящий из невежества, вызывает появление иллюзий, подобных представлениям «это я» и «это моё».

Не внешние действия, а лежащие в их основе осознанные намерения и мотивы, которые их порождают, являются определяющими факторами кармы. Для изменения кармы или завершения цикла перерождений с целью достижения Нирваны необходимо управлять мотивационной областью и сознательно направлять волю к достижению положительных результатов.

Если для западной философии характерен преимущественно теоретический интерес к сознанию, то в буддизме понимание его сущности обусловлено этико-практической необходимостью, поскольку глубокое осмысление природы сознания является ключом к освобождению из цикла сансары. Однако достижения, которых добились буддийские мудрецы на протяжении более чем двух тысяч лет, могут существенно обогатить

западную науку в исследовании сознания. На текущий момент можно обнаружить некоторые типологические параллели между буддизмом и феноменологией, особенно в аспектах методологии и предметов исследования, что позволяет говорить о концептуальной соразмерности этих учений. Обе традиции фокусируются на изучении сознания, однако их подходы различаются в сотериологическом контексте. С точки зрения буддизма, феноменологическое учение о сознании можно интерпретировать как модель сознания «непросветлённого существа» в контексте буддийской философии.

Буддийские концепции сознания, в отличие от западного подхода, не носили отвлеченный характер, а развивались в контексте практической направленности, продиктованной потребностями духовного пути и сотериологии. Буддийский подход предлагает развитие методов созерцания сознательного опыта от первого лица, предоставляя множество описаний и классификаций такого опыта, в то время как западная философия по-прежнему сталкивается с парадоксами и затруднениями при попытках интеграции субъективного опыта в общую картину мира. Достижения буддийских философов в теории и практике созерцания могут предложить значимые подходы к решению так называемых «трудной» и «лёгкой» проблем сознания. В частности, они могут помочь ответить на вопросы о том, почему физические процессы сопровождаются сознательным опытом и каким образом сознательный опыт взаимосвязан с физическими процессами.

Буддийская философия исследует сознание как некий поток, череду мгновенно сменяющих друг друга состояний, которые обусловлены кармическими факторами. В то время как западная философия, в качестве пресуппозиции, имеет положение о наличии у сознания некоего самобытия, принципиальной необусловленности и несводимости к иным процессам.

Несмотря на многие точки концептуального соприкосновения западных философских подходов с буддийской философией, в вопросе

феномена сознания можно говорить о принципиальной отличности буддизма от западной философии. Это очерчивает цивилизационные границы между ними и являет собой поле для дальнейшего диалога и взаимного культурного обогащения, особенно в сфере решения научных и философских проблем онтологического статуса сознания.

Западный подход к сознанию традиционно тяготеет к системным представлениям о личности и сознании человека. Базовое понятие системного подхода - это понятие целостности, отрицание существования которой, по крайней мере, на уровне абсолютной истины (*paramārthasatya*) в буддизме лежит в самом основании представления о сознании. Таким образом, буддийский подход в философии в данном существенном аспекте можно охарактеризовать как антисистемный, или редукционистский. С этой же точки зрения, эмерджентные теории сознания являют собой попытку примирить редукционизм и стремление сохранить представление о психических функциях и сознании, в частности, как о нечто целостном. То есть, согласно эмерджентизму, сознание не сводится к тем процессам, которые лежат в его основе, но и не является самодостаточным, полностью независимым.

В эмерджентизме, в неявном виде, можно проследить пресловутую тенденцию к сохранению статуса кво со стороны западно-европейского субстанционализма, который глубоко укоренён в западной духовной культуре, поскольку сознание приписывается своему носителю - человеку - как реальное свойство, имеющее некоторую степень устойчивости и самостоятельности, несмотря на фундированность в более нижнеуровневых слоях мозговой активности.²³⁶ Это в очередной раз подтверждает установку западного способа понимания сознания в субстанционалистском ключе.

²³⁶ Подр.: Анохин В.К. Когнитом: в поисках фундаментальной нейронаучной теории сознания // Журнал высшей нервной деятельности им. И.П. Павлова. 2021. Т.71. №1. С. 39-71.

Буддийская же философия лишает сознание какого-либо особого статуса, особых свойств, редуцируя его к т.н. «опорам».

Глобальные проблемы, перед которыми стоит человечество, могут решиться только с учётом интеграции всего духовного опыта в виде базовых нравственных ценностей, опыта постановки и решения проблемы человека а также способов развития сознания. В связи с этим, для облегчения культурного диалога и объединения различных философских систем с целью создания комплексного учения о сознании человека, нужно стремиться к созданию общего категориально-понятийного аппарата. Это может включать разработку терминологии, которая была бы приемлема и понятна для различных философских школ и традиций, помогая тем самым формировать универсальное коммуникационное пространство.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Абаев, Н. В. Соотношение теории и практики в чань-буддизме (на материале «Линь-цзи лу», IX в. н. э.) : автореф. дис. ... канд. ист. наук : 07.00.08 / Абаев Николай Вячеславович. – Москва, 1977. – 17 с.
2. Абаев, Н. В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае / Н. В. Абаев. – 2-е изд., перераб. и доп. – Новосибирск : Наука, Сибирское отделение, 1989. – 272 с.
3. Агаджанян, А. С. Буддийский путь в XX веке : Религиозные ценности и современная история стран тхеравады / А. С. Агаджанян. – Москва : Наука, 1993. – 294 с.
4. Агаджанян, А. С. Дхарма и империя. Основы и пределы сакрализации власти в буддийской традиции / А. С. Агаджанян // Сакрализация власти в истории цивилизаций. – Москва, 2005. – Ч. 3. – С. 149–180.
5. Агаджанян, А. С. Буддизм и глобализация / А. С. Агаджанян // Религия и глобализация в Евразии / под ред. А. В. Малашенко, С. Б. Филатова. – Москва, 2004. – С. 222–255.
6. Акопов, Г. В. Проблема сознания в российской психологии / Г. В. Акопов. – Москва : Изд-во Московского психолого-социального института, 2004. – 232 с.
7. Алиева, Ч. Э. Проблема концептуализации сравнительной философии: история, теория и методология философской компаративистики / Ч. Э. Алиева. – Санкт-Петербург : Роза мира, 2004. – 190 с.
8. Алексеев, А. Ю. Определение философских зомби / А. Ю. Алексеев // Философские науки. – 2008. – № 1. – С.126–148.
9. Альбедиль, М. Ф. Зеркало традиций : Человек в духовных традициях Востока / М. Ф. Альбедиль. – Санкт-Петербург : «Петербургское Востоковедение», 2003. – 288 с.

10. Андриенко, Е. В. Механизм формирования субъектности как основы личностного саморазвития: философский анализ / Е. В. Андриенко, А. С. Романова // Экономические и социально-гуманитарные исследования. – 2024. – № 1. – С. 117–126.
11. Андросов, В. П. Асанга / В. П. Андросов // Большая российская энциклопедия. – Москва, 2005. – С. 49.
12. Андросов, В. П. Будда Шакьямуни и индийский буддизм : современное истолкование древних текстов / В. П. Андросов. – Москва : «Восточная литература» РАН, 2001. – 508 с.
13. Андросов, В. П. Буддизм Нагарджуны : религиозно-философские трактаты / В. П. Андросов. – Москва : Восточная литература, 2000. – 799 с.
14. Антисери, Д. Западная философия от истоков до наших дней. Античность и Средневековье / Дарио Антисери и Джованни Реале. – Санкт-Петербург : Пневма, 2003. – 688 с.
15. Ануруддха, А. Абхидхамматтха сангаха : Всеобъемлющее руководство по Абхидхамме / А. Ануруддха. – Москва : Ганга, 2017. – 624 с.
16. Аристотель. Сочинения : в 4 т. : пер. с древнегреч. Т. 2 / ред. З. Н. Микеладзе. – Москва : Мысль, 1978. – 687 с. – (Философское наследие).
17. Асанга. Компендиум Абхидхарма (Абхидхарма-самуччая) / перевод С. Л. Бурмистрова. – Москва : Наука : Вост. лит., 2023. – 324 с. – (Памятники письменности Востока).
18. Атиша. Советы духовного друга : История преображения мысли / ред. Свами Вит Праяс, пер. Архипов А. В. – Москва : Нирвана, 2004. – 256 с.
19. Ачарья Васубандху. Тридцать строф / рус. пер.: Мария Васильева. – [Б. м.] : Dharma Ebooks, 2023. – 19, [2] с. – Текст : электронный // К русскоязычному буддийскому канону : сайт переводчиков буддийский

- текстов. – URL: <https://buddhist-translations.ru/books/1096-book.html>
(дата обращения: 15.02.2024).
20. Ашвагхоша. Махаяна-шраддхопада-шаstra // Буддизм в переводах. – 1993. – Вып. 2. – С. 46–47.
 21. Аякова, Ж. А. Социально-философские аспекты буддизма Бурятии : автореф. дис. ... канд. филос. наук / Аякова Жаргал Аюшиевна. – Улан-Удэ, 2004. – 22 с.
 22. Бадмаев, П. Основы врачебной науки Тибета «Жуд-Ши» / Петр Бадмаев ; [авт. предисл. и ст. о П. А. Бадмаеве Б. С. Гусев ; авт. вступ. ст. Т. И. Грекова]. – Репринт. воспроизведение изд. «Главное руководство по врачебной науке Тибета «Жуд-Ши» 1903 г. – Москва : Наука, 1991. – XXIII, 156, 72, [1] л. портр.
 23. Бардуева, Т. Ц. Значение феномена бодхичитты в буддийской практике / Т. Ц. Бардуева // Вестник Бурятского государственного университета. Педагогика. Филология. Философия. – 2012. – № 14. – С. 55–57.
 24. Барс, Б. Мозг, познание, разум : Введение в когнитивные нейронауки : в 2 т. Т. 1 / Б. Барс, Н. Гейдж. – Москва : «Лаборатория знания», 2019. – 540 с.
 25. Башкова, Н. В. Проблема преобразования человека в философии русского космизма: В. И. Вернадский, Н. К. Рерих, Е. И. Рерих, К. Э. Циолковский : автореф. дис. ... канд. филос. наук / Башкова Наталья Валентиновна. Тула, 2004. – 22 с.
 26. Бейнорюс, А. Понятие «сознание-хранилище» у Васубандху / А. Бейнорюс // Историко-философский ежегодник, 2004. – Москва, 2005. – С. 149–167.
 27. Белимова, В. С. Диалог между буддизмом и наукой: от трудных вопросов о сознании – к изучению феномена посмертной медитации «тукдам» / В. С. Белимова // Идеи и идеалы. – 2023. – Т. 15, № 4 (2). – С. 254–281.

28. Бережной, С. А. Онтологическая система виджнянавады / С. А. Бережной // Вестник Южно-Уральского государственного университета. Серия: Социально-гуманитарные науки. – 2012. – № 10 (269). – С. 180–184.
29. Берзин, А. Избранные труды по буддизму и тибетологии : В 2-х ч. Ч. 1 / А. Берзин. – Москва : Открытый Мир, 2005. – 160 с.
30. Берзин, А. Избранные труды по буддизму и тибетологии : В 2-х ч. Ч. 2 / А. Берзин. – Москва : Открытый Мир, 2006. – 208 с.
31. Берзин, А. Общий обзор буддийских практик / А. Берзин. – Санкт-Петербург, 1993. – 99 с.
32. Битбол, М. От феноменологической эпохе к медитации / М. Битбол // Вопросы философии. – 2018. – № 1. – С. 143–150.
33. Бойко, О. А. Роль индивидуации в процессе личностного совершенствования в концепции К. Г. Юнга / Ольга Александровна Бойко // Вестник Тамбовского университета. Серия: Гуманитарные науки. – 2010. – № 4. – С. 182–186.
34. Бонгард-Левин, Г. М. Древнеиндийская цивилизация : философия, наука, религия / Г. М. Бонгард-Левин. – Москва : Наука, Гл. ред. вост. лит., 1980. – 334 с.
35. Браерская, А. Ю. Нео-кочевничество: маргинальный феномен современности или новая культурная парадигма обретения идентичности? / А. Ю. Браерская // Международный журнал исследований культуры. – 2020. – № 1 (38). – С. 22–30.
36. Brentano, Ф. Избранные работы / Ф. Brentano. – Москва : Дом интеллектуальной книги, 1996. – 176 с.
37. Буддизм : история и культура : [сборник статей] / [редкол.: В. В. Вертоградова (отв. ред.), Н. В. Исаева, С. В. Кулланда] ; Ин-т востоковедения АН СССР. – Москва : Наука, 1989. – 227 с.

38. Буддизм : словарь / под ред. Н. Л. Жуковской [и др.]. – Москва : Республика, 1992. – 287 с.
39. Буддизм : четыре благородные истины / [сост., вступ. ст. и коммент. Я. Боцман]. – Москва : ЭКСМО-Пресс ; Харьков : Фолио, 1999. – 989, [2] с. – (Антология мысли).
40. Буддизм в переводах : альманах / ред.-сост. Е. А. Торчинов. – Санкт-Петербург : Андреев и сыновья, 1993. – Вып. 2. – 442, [1] с.
41. Буддизм и государство на Дальнем Востоке : сб. ст. / АН СССР, Ин-т востоковедения, Ленингр. отд-ние ; отв. ред. Л. П. Делюсин. – Москва : Наука, 1987. – 225, [3] с.
42. Буддизм и культурно-психологические традиции народов Востока : [сб. ст.] / АН СССР, Сиб. отд-ние, Бурят. ин-т обществ. наук ; отв. ред. Н. В. Абаев. – Новосибирск : Наука, Сиб. отд-ние, 1990. – 214, [2] с.
43. Буддизм: проблемы истории, культуры, современности : материалы всесоюз. конф. «Буддизм: пробл. истории, культуры, современности» / ред.-сост. В. И. Корнев. – Москва : Наука, 1990. – Ч. 1. – 319, [1] с.
44. Буддийская классика Древней Индии : Слово Будды и трактаты Нагарджуны в переводах с палийского, санскритского и тибетского языков с толкованиями / переводы с пали, санскрита и тибетского языков с комментариями В. П. Андросова. – Москва : Открытый мир, 2008. – 512 с.
45. Буддийские духовные практики и феноменологический метод (эпохе) : круглый стол / Институт философии РАН. – Изображение : электронное // Youtube.RU : видеохостинг. – 2016. – 8 ноября. – URL: <https://www.youtube.com/watch?v=wKQigSQcpxU> (дата обращения: 20.04.2023).
46. Буддийский взгляд на мир / ред.-сост. Е. П. Островская и В. И. Рудой. – Санкт-Петербург, 1994. – 462 с.

47. Буддийский мир : [альманах / редкол.: Б. Дондоков (гл. ред.) и др.]. – Москва : Раритет : Объед. ред. журн. «Буддизм» и альм. «Буддийс. Мир», [1993]. – 206, [1] с.
48. Буддийский тибетский феномен «тукдам» как объект исследования для получения новых знаний в интегративной физиологии. Организационные и методологические аспекты / Медведев С. В., Бойцова А. Ю., Бубеев Ю. А., Кокурина Е. В. // Интегративная физиология. – 2022. – Т. 3, № 4. – С. 402–410.
49. Будон Ринчендуб. История буддизма (Индия и Тибет). – Санкт-Петербург : Евразия, 1999. – 336 с.
50. Бурмистров, С. Л. Историография философии йогачары в Индии XX в. / С. Л. Бурмистров // Вестник РУДН. Серия: Философия. – 2024. – № 1. – С. 91–108.
51. Бурмистров, С. Л. Сознание-сокровищница как основа сансары и Просветления в ранней йогачаре / С. Л. Бурмистров // Письменные памятники востока. – 2016. – № 2 (25). – С. 58–73.
52. Бурмистров, С. Л. Понятие сознания-сокровищницы в «Ланкаватаре-сутре» / С. Л. Бурмистров // Письменные памятники Востока. – 2012. – Т. 18, № 2 (вып. 45). – С. 36–50.
53. Бурмистров, С. Л. Эволюция принципов классификации дхарм в буддийской философии / С. Л. Бурмистров // Вестник Челябинского государственного университета. – 2017. – № 7 (403). – С. 33–43.
54. Бушев, С. А. Концепция Umwelt Якоба фон Икскулья и формирование биосемиотики / С. А. Бушуев // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. – 2008. – № 2. – С. 82–87.
55. Блаженный Августин. Исповедь / пер. М. Е. Сергеенко. – Санкт-Петербург : Наука, 2013. – 379 с.
56. Больнов, О. Ф. Философия экзистенциализма : Философия существования / Отто Фридрих Больнов ; сост. Ю. А. Сандулов ; науч.

- ред. А. С. Колесников, В. П. Сальников ; пер. С. Э. Никулина. – Санкт-Петербург : Лань, 1999. – 222 с.
57. Быстрицкий, Е. К. Феномен личности: мировоззрение, культура / Е. К. Быстрицкий. – Киев, 1991. – 200 с.
58. Васильев, Э. Просветление Будды / Э. Васильев. – Москва : Амрита-Русь, 2004. – 208 с.
59. Васубандху. Абхидхармакоша / пер. с тибетского Б. В. Семичова и М. Г. Брянского. – Улан-Удэ, 1980. – 367 с.
60. Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы или Абхидхармакоша. Т. 1. Раздел 1 : Дхатунирдеша, или Учение о классах элементов ; Раздел 2 : Индриянирдеша или Учение о факторах доминирования в психике / пер. с санскр., введ., коммент. и реконстр. системы Е. П. Островской и В. И. Рудого. – Москва : Ладомир, 1998. – 755 с.
61. Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы или Абхидхармакоша. Т. 2. Раздел 3 : Локанирдеша, или Учение о мире ; Раздел IV : Карманирдеша, или Учение о карме / пер. с санскр., введ., коммент. и реконстр. системы Е. П. Островской и В. И. Рудого. – Москва : Ладомир, 2001. – 755 с.
62. Васубандху. Энциклопедия буддийской канонической философии (Абхидхармакоша) / перевод, комментарии, исследование Е. П. Островской, В. И. Рудого. – Санкт-Петербург : Изд-во СПбГУ, 2006. – 523 с.
63. Васькин, А. А. Пространство и время в буддийской картине мира / А. А. Васькин, М. С. Уланов // Вестник Калмыцкого университета. – 2013. – № 3 (19). – С. 46–49.
64. Введение в буддизм / ред.-сост. В. И. Рудой. – Санкт-Петербург : Лань, 1999. – 356 с.

65. Введение в философию : учеб. пособие для студ. вузов / под ред. И. Т. Фролова. – 2-е изд., перераб. и доп. – Москва : Республика, 2002. – 624 с.
66. Волков, И. Е. Устойчивое развитие личности в меняющемся мире : автореф. дис. ... канд. филос. наук / Волков Илья Евгеньевич. – Нижний Новгород, 2006. – 22 с.
67. Волков, С. Тибет. На крыше мира / Сергей Волков. – Москва : АСТ : ХРАНИТЕЛЬ, 2008. – 606, [1] с., [16] л. цв. ил., портр. : ил., портр., табл., факс.
68. Вопросы Милинды : (Милинда паньха) / [АН СССР, Отд-ние истории, Ин-т востоковедения] ; пер. с пали, предисл., исслед. и коммент. А. В. Парибка ; [отв. ред. В. Г. Эрман]. – Москва : Наука, 1989. – 487 с.
69. Востриков, А. И. Тибетская историческая литература / А. И. Востриков. – Москва : Изд-во вост. лит., 1962. – 408 с.
70. Гайдученок, И. А. Слово о личности : философское эссе / И. А. Гайдученок ; под ред. Л. В. Уварова. – Минск : Навука і тэхніка, 1990. – 158 с.
71. Гампопа Дагпо Лхардже Сёнам Ринчен. Драгоценное украшение Освобождения – исполняющая желания драгоценность истинного Учения / пер. Бориса Ерохина. – Санкт-Петербург : Карма Йеше Палдрон, 2005. – 340 с.
72. Ганзен, В. А. Системные описания в психологии / В. А. Ганзен. – Ленинград : Изд-во ЛГУ, 1984. – 176 с.
73. Гармонический человек : Из истории идей о гармонически развитой личности : сборник статей / Акад. наук СССР. Ин-т философии. – Москва : Искусство, 1965. – 322 с.
74. Гегель, Г. В. Ф. Феноменология духа / Георг Вильгельм Фридрих Гегель ; отв. ред, пер. примеч. и авт. послеслов. М. Ф. Быкова ; пер. с

- нем. Г. Г. Шпета. – Санкт-Петербург : Наука, 1992 – 444 с. – (Памятники философской мысли).
75. Геше Джампа Тинлей. Воззрения четырех буддийских философских школ / Под редакцией А. Коноваловой; устный перевод с английского: М. Малыгина, Б. Дондоков, А. Морозов. – Москва : Дзе Цонкапа, 2013. – 502 с.
 76. Геше Джампа Тинлей. Ум и пустота. – Москва : Изд-во Цонкапа, 1999. – 236 с.
 77. Геше Джампа Тинлей. Шаматха. Основы тибетской медитации. – Санкт-Петербург : Ясный свет, 1995. – 184 с.
 78. Гокхале, П. П. Буддизм и феноменология: сопоставление в контексте медитации осознанности / П. П. Гокхале // HORIZON. Феноменологические исследования. – 2018. – Т. 7, № 2 (14). – С. 452–471.
 79. Говинда, Анагарика. Психология раннего буддизма. Основы тибетского мистицизма. – Санкт-Петербург : Андреев и сыновья, 1993. – 469 с.
 80. Голдстейн, Д. Путь к сердцу мудрости / Д. Голдстейн, Д. Корнфилд. – Санкт-Петербург : Андреев и сыновья, 1993. – 445 с.
 81. Григорий Палама. Триады в защиту священо-безмолвствующих : [перевод] / Св. Григорий Палама ; [послесл. В. Вениаминова]. – Москва : Канон, 1995. – 380, [3] с.
 82. Григорьева, Т. П. Логика срединного пути / Т. П. Григорьева // Вопросы философии. – 2004. – № 12. – С. 19–28.
 83. Гроф, С. Области человеческого бессознательного: опыт исследований с помощью ЛСД : [перевод] / Гроф С. ; [вступ. ст. П. С. Гуревича]. – Москва : ИНИОН, 1993. – 312 с.

84. Гужавина, О. Б. Роль эмоционального переживания человека в формировании его мировоззрения : автореф. дис. ... канд. филос. наук / Гужавина Ольга Борисовна. – Томск, 2006. – 19 с.
85. Гулгенова, А. Ц. Роль йогачары в развитии буддийской философской мысли / А. Ц. Гулгенова // Манускрипт. – 2017. – № 12-2 (86). – С. 64–66.
86. Гурджиев, Г. И. Человек – это многосложное существо : беседы с учениками / Георгий Иванович Гурджиев. – Текст : электронный // The Lib. Ru : электронная библиотека. – URL: thelib.ru/books/gurdzhiev_georgiy_ivanovich/besedy_s_uchenikami-read.html (дата обращения: 20.05.2024).
87. Гуссерль, Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая / Э. Гуссерль ; пер. с нем. А. В. Михайлова ; вступ. ст. В. А. Куренного. – Москва : Академический Проект, 2009. – 489 с.
88. Гуссерль, Э. Собрание сочинений. Т. 1. Феноменология внутреннего сознания времени / Эдмунд Гуссерль. – Москва : Гнозис, 1994. – 162 с.
89. Гуссерль, Э. Картезианские медитации / Э. Гуссерль ; пер. с нем. В. И. Молчанова. – Москва : Академический Проект, 2010. – 229 с.
90. Далай-Лама XIV. Тензин Гьяцо. Гарвардские лекции. – Москва : Цонкапа, 2003. – 196 с.
91. Далай-Лама XIV. «Ум и жизнь». Начало диалога между буддизмом и наукой. Часть 2 / пер. Виктории Ивановой. – Текст : электронный // Его Святейшество Далай-Лама XIV : [сайт]. – 2011. – 27 апреля. – URL: <https://dalailama.ru/messages/608-mind-and-life-beginning-of-dialogue-2.html> (дата обращения: 23.06.2024).
92. Далай-лама о Дзогчене. Учения о Пути Великого Совершенства, переданные на Западе Его Святейшеством Далай-Ламой. – Москва :

- Цасум Линг, Институт Общегуманитарных Исследований, 2002. – 272 с.
93. Далай-лама. Искусство быть счастливым / Далай-Лама и доктор Говард К. Катлер ; пер. М. Чеботарева ; ред. И. Старых. – Москва : София, 1999. – 256 с.
94. Далай-лама ответил на вопрос, есть ли сознание у животных. – Текст : электронный // РИА новости. – 2023. – 3 мая. – URL: <https://ria.ru/20230503/dalay-lama-1869341462.html> (дата обращения: 15.06.2023).
95. Дамдинова, Е. Г. Теория власти в индийском и тибетском буддизме : автореф. дис. ... канд. филос. наук / Дамдинова Елена Гурбазаровна. – Улан-Удэ, 2005. – 19 с.
96. Дандарон, Б. Д. Мысли буддиста. «Черная тетрадь» / Б. Д. Дандарон. – Санкт-Петербург : АЛЕТЕЙЯ, 1997. – 246 с.
97. Дандарон, Б. Д. Письма о буддийской этике / Б. Д. Дандарон. – Санкт-Петербург : АЛЕТЕЙЯ, 1997. – 350 с.
98. Дашиев, Д. Б. Некоторые социально-психологические аспекты культа наставника (по тибетским источникам) / Д. Б. Дашиев // Психологические аспекты буддизма. – Новосибирск, 1986. – С. 137–144.
99. Двагпо-Лхардже. «Драгоценные четки» или Высший путь ученика. – Москва : Амрита-Русь, 2003. – 112 с.
100. Декарт, Р. Сочинения в 2 томах. Т. 2 / Рене Декарт. – Москва : Мысль, 1994. – 640 с.
101. Державин, И. К. Сока-гаккай – Комэйто : (Религиозно-политическое движение в послевоенной Японии) / И. К. Державин. – Москва : Наука, 1972. – 167 с.
102. Джон Сёрль. Сознание, мозг и наука // Путь : международный философский журнал. – 1993. – № 4. – С. 3–66.

103. Дзунба Кунчог Жигме Ванбо. Драгоценное ожерелье учений философских школ. – Улан-Удэ : Буддийский институт Дашичойхорлин, 1998. – 160 с.
104. Диалог философских культур: Запад – Восток – Россия / под. ред. Н. С. Кирабаева. – Москва : Изд-во РУДН, 2013. – 218 с.
105. Дионисий Ареопагит. О божественных именах ; О мистическом богословии / Дионисий Ареопагит ; изд. подгот. Г. М. Прохоровым ; вступ. ст., подгот. греч. текстов и рус. пер. Г. М. Прохорова. – Санкт-Петербург : Глаголь, 1994. – XXII, 370, [1] с.
106. Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии / Дионисий Ареопагит ; подгот. древнегреч. текстов, рус. пер. и справ. материала М. Г. Ермаковой ; вступ. ст. Г. В. Флоровского. – Санкт-Петербург : Глаголь, 1997. – LXVI, 183, [4] с.
107. Донец, А. М. Концепция всеведения школы прасангика традиции Гелуг / А. М. Донец // Вестник Бурятского государственного университета. Философия. – 2013. – № 8. – С. 7–13.
108. Донец, А. М. Проблемы базового сознания и реальности внешнего в дацанской философии / А. М. Донец. – Улан-Удэ : Изд-во БНЦ СО РАН, 2008. – 167 с.
109. Доусон, К. Г. Религия и культура / К. Г. Доусон ; пер. с англ., вступ. ст. и коммент. К. Я. Кожурина. – Санкт-Петербург : Алетейя, 2000. – 280, [1] с.
110. Дубровский, Д. И. Проблема идеального. Субъективная реальность / Д. И. Дубровский. – Москва : Канон+, 2002. – 368 с.
111. Духовный кризис. Когда преобразование личности становится кризисом / под ред. С. Гроф и К. Гроф ; пер. с англ. А. С. Ригина. – Москва : Класс : Изд-во Трансперсон. ин-та, 2000. – 284, [1] с.
112. Дхаммапада / перевод с пали, введ. и коммент. В. Н. Торопова. – Москва : Изд-во вост. лит., 1960. – 160 с.

113. Дхармакирти. Обоснование чужой одушевленности с токованием Винитадевы / пер. с тибетского Ф. И. Щербатского. – Петроград, 1922. – XV, 79 с.
114. Дэвидсон, Д. Материальное сознание / Д. Дэвидсон // Аналитическая философия : избранные тексты / сост. и коммент. А. Ф. Грязнова. – Москва, 1993. – С. 144–159.
115. Ермакова, Т. В. Буддийский мир глазами российских исследователей XIX – первой трети XX века (Россия и сопредельные страны) / Т. В. Ермакова. – Санкт-Петербург : Наука, 1998. – 254 с.
116. Ермакова, Т. В. Классический буддизм / Т. В. Ермакова, Е. П. Островская. – Санкт-Петербург : Азбука-классика : Петербургское востоковедение, 1999. – 283 с.
117. Ермакова, Т. В. Классические буддийские практики : Путь благородной личности / Т. В. Ермакова, Е. П. Островская. – Санкт-Петербург : Азбука-классика : Петербургское востоковедение, 2006. – 304 с.
118. Ермакова, Т. В. Классическая буддийская философия / Т. В. Ермакова, Е. П. Островская, В. И. Рудой. – Санкт-Петербург, 1999. – 544 с.
119. Жизнеописание Будды // Труды членов Российской Духовной Миссии в Пекине. – Пекин : тип. Успенского монастыря при Рус. Дух. Миссии , 1909. – Т. 1. С. 222–280.
120. Жилин, Д. М. Теория систем : опыт построения курса / Д. М. Жилин. – Изд. 7-е, испр. – Москва : Едиториал УРСС, 2023. – 200 с.
121. Жоль, К. К. Сравнительный анализ индийского логико-дискурсивного наследия / К. К. Жоль. – Киев : Наук. думка, 1981. – 348 с.
122. Жуковская, Н. Л. Ламаизм и ранние формы религии / Н. Л. Жуковская. – Москва : Наука, 1977. – 199 с.
123. Захави, Д. Трансцендентальная феноменология, интенциональность и субъективность / Д. Захави // Вопросы философии. – 2017. – № 10. – С. 150–155.

124. Захаров, Д. С. Специфика возрождения отечественной буддологии во второй половине XX века / Д. С. Захаров // Научная мысль Кавказа. – 2014. – № 4 (80). – С. 67–71.
125. Иванов, А. В. Мир сознания / А. В. Иванов. – Барнаул : Изд-во АГИИК, 2000. – 240 с.
126. Игнатович, А. Н. Об одной интерпретации сутры Лотоса Благого Закона / А. Н. Игнатович // Десятая научная конференция «Общество и государство в Китае» : тезисы и доклады. Ч. 1. – Москва : , 1979. – С. 64–76.
127. Историко-философский ежегодник... = History of philosophy yearbook / Акад. наук СССР. Ин-т философии ; [отв. ред. Н. В. Мотрошилова]. – Москва : Наука, 1988. – 380 с.
128. История современной зарубежной философии: компаративистский подход. – Санкт-Петербург : Лань, 1997. – 480 с.
129. История современной зарубежной философии: компаративистский подход. – 3-е издание, расширенное. – Санкт-Петербург : Издательство «Лань», 1998. – 320 с.
130. История этических учений : учеб. для студентов вузов, обучающихся по направлению подгот. и специальности "Философия" / [А. А. Гусейнов, А. И. Кобзев, В. К. Шохин и др.] ; под общ. ред. А. А. Гусейнова. – Москва : Гардарики, 2003 (ОАО Можайский полигр. комб.). – 911 с.
131. Игнатович, А. Н. Буддизм в Японии / А. Н. Игнатович. – Москва : Наука, 1987. – 314 с.
132. Игнатъев, И. П. Как стать буддой / И. П. Игнатъев. – Ленинград : Лениздат, 1991. – 105 с.
133. Индийская культура и буддизм : сборник статей памяти акад. Ф. И. Щербатского / [отв. ред. акад. Н. И. Конрад и Г. М. Бонгард-Левин]. – Москва : Наука, 1972. – 279 с.

134. Исаева, Н. В. Шанкара и индийская философия / Н. В. Исаева. – Москва : Наука, 1991. – 199 с.
135. Источник мудрецов : Тибетско-монгольский терминологический словарь буддизма : В 5 вып. / АН СССР, Сиб. отд-ние, Бурят. филиал. Бурят. ин-т обществ. наук ; подгот. текста, пер. и примеч. Р. Е. Пубаева и Б. Д. Дандарона ; отв. ред. Б. В. Семичов. – Улан-Удэ : Бурят. кн. изд-во, 1968. – Т. 1. – 166 с.
136. Йонге Мингьюр Ринпоче. Будда, мозг и нейрофизиология счастья. Как изменить жизнь к лучшему. – Москва : Ориенталия, 2017. – 368 с.
137. Калу Ринпоче. Основание буддийской медитации. – Владивосток : Алмазный путь, 1993. – 26 с.
138. Камалашила. Бхаванахрама : (Трактат о созерцании). – Москва : Изд-во вост. лит., 1963. – 1 т. ; 22 см. – (Памятники литературы народов Востока. Тексты. Малая серия.../ Акад. наук СССР. Ин-т народов Азии).
139. Канаева, Н. А. Тенденции исследований буддийской хету-видья (эпистемологии и логики) в США / Н. А. Канаева // Вопросы философии. – 2017. – № 12. – С. 173–184.
140. Кант, И. Критика чистого разума / Иммануил Кант ; [пер. с нем. Н. Лосского ; сверен и отред. Ц. Арзаканяном и М. Иткиным]. – Москва : Эксмо, 2014. – 734, [1] с.
141. Капра, Ф. Дао физики / Ф. Капра. – Санкт-Петербург : ОРИС : ЯНА-принт, 1994. – 302 с.
142. Касимов, Р. Х. Локальные цивилизации в горизонте языка: метафора и интенциональность : автореф. дис. ... доктора филос. наук : 24.00.01 / Касимов Руслан Харисович. – Тюмень, 2019. – 43 с.
143. Категории буддийской культуры. – Санкт-Петербург : Петербургское Востоковедение, 2000. – 320 с.

144. Классическая буддийская философия / авт. кол.: В. И. Рудой, Е. П. Островская, Т. В. Ермакова. – Санкт-Петербург : Лань, 1999. – 544 с.
145. Книгин, А. Н. Философские проблемы сознания / А. Н. Книгин. – Томск : Изд-во ТГУ, 1999. – 335 с.
146. Князева, Е. Н. Энактивизм : новая форма конструктивизма в эпистемологии / Елена. – Москва : [б. и.] ; Санкт-Петербург : Центр гуманитарных инициатив, 2014. – 345, [1] с.
147. Козеру, К. Сознание, личная идентичность и дебаты о «я» /«не-я» / К. Козеру // Вопросы философии. – 2017. – № 10. – С. 130–140.
148. Колесников, А. С. Философская компаративистика: Восток – Запад : учеб. пособие / А. С. Колесников. – Санкт-Петербург : Изд-во СПбГУ, 2004. – 390 с.
149. Кондратьев, К. В. Маркс, Ницше, Фрейд: опыт критики идеи субъекта с позиций неклассической философии / К. В. Кондратьев // Ученые записки Казанского университета. Сер. Гуманитарные науки. – 2011. – № 1. – С. 52–59.
150. Конзе, Э. Буддийская медитация: благочестивые упражнения, внимательность, транс, мудрость : пер. с англ. / Э. Конзе. – Москва : Изд-во МГУ, 1993. – 144 с.
151. Корнев, В. И. Буддизм и его роль в общественной жизни стран Азии / В. И. Корнев. – Москва : Наука, 1983. – 248 с.
152. Корнев, В. И. Буддизм – религия Востока / В. И. Корнев. – Москва : Знание, 1990. – 63 с.
153. Корнев, В. И. Буддизм и общество в странах Южной и Юго-Восточной Азии / В. И. Корнев. – Москва : Наука, 1987. – 220 с.
154. Корнев, В. И. Тайский буддизм / В. И. Корнев. – Москва : Наука, 1973. – 165 с.
155. Картунов, В. В. За пределами рационального / В. В. Картунов. – Москва : Изд. центр науч. и учеб. прогр., 1998. – 319 с.

156. Кочергина, В. А. Санскритско-русский словарь / В. А. Кочегарина. – Москва : Русский язык, 1987. – 418 с.
157. Кочетов, А. Н. Буддизм / А. Н. Кочетов. – Москва : Наука, 1983. – 177 с.
158. Краснодембская, Н. Г. Будда, боги, люди и демоны / Н. Г. Краснодембская. – Санкт-Петербург : Петербургское Востоковедение, 2003. – 320 с.
159. Кришнамурти, Дж. Проблемы жизни : (книга первая, книга вторая) / Дж. Кришнамурти. – Москва : Разум, 1993. – 448 с.
160. Кришнамурти, Дж. Проблемы жизни : (книга третья) / Дж. Кришнамурти. – Москва : Разум, 1997. – 400 с.
161. Крюков, А. Проблема времени и рефлексии у Гуссерля / А. Крюков // HORIZON. Феноменологические исследования. – 2013. – Т. 2, № 2. – С. 50–60.
162. Кускова, С. М. Бессубъектность в свете нормативности актов сознания: европейская философия, феноменология и буддизм / С. М. Кускова // Вопросы философии. – 2018. – № 7. – С. 166–176.
163. Кхандро Ринпоче. Эта драгоценная жизнь : Учения тибетского буддизма о пути к просветлению / пер. с англ. Е. Васьковой. – Москва : Открытый Мир, 2008. – 224 с.
164. Кьеркегор, С. Страх и трепет / С. Кьеркегор. – Москва : Республика, 1993. – 382 с.
165. Лама Анагарика Говинда. Психология раннего буддизма. Основы тибетского мистицизма. – Санкт-Петербург : Андреев и сыновья, 1993. – 471 с.
166. Лама Сопа. Вкус Дхармы. – Санкт-Петербург : Нартанг, 1996. – 200 с.
167. Ланкаватара-сутра. – Москва : Буддадхарма, 2020. – 300 с.
168. Лейбниц, Г. В. Собрание сочинений : в 4 томах. Т. 1 / Г. В. Лейбниц. – Москва : Мысль, 1982. – 636 с.

169. Лейбниц, Г. В. Сочинения : в 4 томах. Т. 2 / Г. В. Лейбниц. – Москва : Мысль, 1983. – 686 с.
170. Ленков, П. Д. Концепт «Я» в философском дискурсе буддийской школы Виджнянавада / П. Д. Ленков // Пятые востоковедные чтения памяти О. О. Розенберга : труды участников научной конференции. – Санкт-Петербург, 2012. – С. 122–129.
171. Ленков, П. Д. Философия сознания в Китае: буддийская школа фасян (вэйши) / П. Д. Ленков. – Санкт-Петербург : Изд-во СПбГУ, 2006. – 257 с.
172. Лепехов, С. Ю. Виджнянавада и феноменология: мотивация для сравнительной философии / С. Ю. Лепехов // Вопросы философии. – 2018. – № 2. – С. 188–196.
173. Лепехов, С. Ю. Влияние праджняпарамитских идей на философию буддизма махаяны / С. Ю. Лепехов // Из истории философской и общественно-политической мысли стран Центральной и Восточной Азии. – Улан-Удэ, 1995. – С. 5–23.
174. Леушкин, Р. В. Конструктивистские основания буддийской концепции реальности / Р. В. Леушкин // Вестник Ульяновского государственного технического университета. – 2014. – № 2 (66). – С. 30–33.
175. Ложкина, А. В. Философский принцип пратитья-самутпада в палийском каноне (основные аспекты) / А. В. Ложкина // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. – 2018. – № 2. – С. 3–18.
176. Лосев, А. Ф. История античной эстетики. Ранняя классика / А. Ф. Лосев. – Москва : АСТ, 2000. – 624 с.
177. Лопатин, В. А. Феноменологическая редукция Э. Гуссерля в свете буддийской медитации / В. А. Лопатин // Философская мысль. – 2021. – № 3. – С. 81–93.

178. Лысенко, В. Г. Будда как личность или личность в буддизме / В. Г. Лысенко // Бог – человек – общество в традиционных культурах Востока. – Москва : Наука, 1993. – С. 121–133.
179. Лысенко, В. Г. Время в индийской философии / В. Г. Лысенко // Новая философская энциклопедия. Т. 1. – Москва, 2000. – С. 450–451.
180. Лысенко, В. Г. Познание сознания животных как способ самопознания человека / В. Г. Лысенко // Вопросы философии. – 2023. – № 12. – С. 137–154.
181. Лысенко, В. Г. Пратитья самутпада / В. Г. Лысенко // Философия буддизма : энциклопедия. – Москва, 2011. – С. 549–554.
182. Лысенко, В. Г. Ранний буддизм: религия и философия / В. Г. Лысенко. – Москва : ИФРАН, 2003 (ЦОП ИФРАН). – 246 с.
183. Лысенко, В. Г. Скандхи / В. Г. Лысенко // Философия буддизма : энциклопедия. – Москва, 2011. – С. 638–641.
184. Лысенко, В. Г. Диалоги российских и буддийских ученых о природе сознания : (обзор конференции) / В. Г. Лысенко, А. А. Чикин // Вопросы философии. – 2018. – № 4. – С. 208–215.
185. Лысенко, В. Г. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма / В. Г. Лысенко, А. А. Терентьев, В. К. Шохин. – Москва : Наука, 1994. – 382 с.
186. Мариничева, Е. В. Антропологическая стратегия социальной метафизики буддизма : автореф. дис. ... канд. филос. наук / Мариничева Екатерина Викторовна. – Санкт-Петербург, 2008. – 24 с.
187. Маркс, К. Манифест коммунистической партии / К. Маркс, Ф. Энгельс // Сочинения : в 30 т. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – Москва, 1955. – Т. 4. – С. 419–459.
188. Маслакова, Е. А. Проблема сознания в аналитической психологии К. Г. Юнга и философии буддизма: сравнительный анализ / Е. А. Маслакова

- // Журнал Белорусского государственного университета. Философия. Психология. – 2017. – № 1. – С. 16–20.
189. Материалы IV Международной конференции студентов, аспирантов и молодых ученых «Ломоносов». Т. 4. – Москва : Издательство МГУ, ИТК «Дашков и К», 2007. – 560 с.
190. Матурана, У. Древо познания : Биологические корни человеческого понимания / У. Матурана, Ф. Варела ; пер. с англ. Ю. А. Данилова. – Москва : Прогресс-Традиция, 2001. – 224 с.
191. Макаров, А. И. Философия сознания и теория фетишизма: проблема образа и памяти / А. И. Макаров // Мир психологии. – 2007. – № 2 (50). – С. 114–121.
192. Макаров, А. И. Сновидение и память: проблема образа в античной философии сознания / А. И. Макаров // Мир психологии. – 2008. – № 4 (56). – С. 216–225.
193. Митруев, Б. Л. «Йогачарабхуми шастра» как историко-философский источник / Б. Л. Митруев // История философии. – 2018. – Т. 23, № 2. – С. 32–43.
194. Михалев, А. А. Отношение «мир-человек» в хинаяне и махаяне / А. А. Михалев // Бог – человек – общество в традиционных культурах Востока. – Москва, 1993. – С. 134–144.
195. Молодцова, Е. Н. Тибет: сияние пустоты / Е. Н. Молодцова. – Москва : Алетейа, 2001. – 344 с.
196. Морохоева, З. П. Личность в культурах Востока и Запада: к постановке проблемы / З. П. Морохоева. – Новосибирск : Наука : Сибирская издательская фирма, 1994. – 206 с.
197. Настьев, Г. Мозг и сознание / Г. Настьев, Р. Койнов ; пер. в болгарского Г. К. Венедиктова. – Москва : Наука, 1966. – 82 с.

198. Недель, А. Ю. Сознание как спасение: сотериологические модели феноменологии и буддизма (эскиз сравнительного анализа) / А. Ю. Недель // Вопросы философии. – 2018. – № 7. – С. 140–155.
199. Нестеркин, С. П. Личность в буддизме махаяны / С. П. Нестеркин. – Улан-Удэ, 2011. – 243 с.
200. Нестеркин, С. П. Учение о «сущности Будды» в религиозно-философской традиции буддизма / С. П. Нестеркин // Философская мысль. – 2017. – № 12. – С. 32–42.
201. Нестеркин, С. П. Формирование базисного типа личности как особой формы социализации в субкультуре чань-буддизма : дис. ... канд. филос. наук / Нестеркин Сергей Петрович. – Улан-Удэ, 1996. – 157 с.
202. Нижников, С. А. Проблема духовного в западной и восточной культуре и философии / С. А. Нижников. – Москва : ИНФРА-М, 2012. – 166 с.
203. Нижников, С. А. Феноменология и буддизм: проблемы компаративистики / С. А. Нижников // Сетевое востоковедение: взаимодействие монгольских и тюркских этносов во времени и в пространстве : материалы III Международного научного форума, Элиста, 11–14 ноября 2019 года. – Элиста, 2019. – С. 350–354.
204. Нижников, С. А. Проблема статуса «я» как антропологической категории в буддийской философии / С. А. Нижников, В. В. Воробьев // Новые исследования Тувы. – 2021. – № 2. – С. 92–100.
205. Новейший философский словарь. – Второе издание, перераб. и дополн. – Минск : Интерпрессервис : Книжный Дом, 2001. – 1280 с.
206. Ньянатилока. Слово Будды : Обзор учения Будды словами Палийского канона. – Санкт-Петербург : Нартанг, 2002. – 106 с.
207. Обермиллер, Е. Е. Учение о праджняпарамите в изложении «Абхисама-аламкары» Майтреи / пер. с англ. О. Л. Волошановского ; ред. В. М. Монтлевич. – Санкт-Петербург : Евразия, 2009. – 287 с.

208. Ортега-и-Гассет, Х. Восстание масс / Х. Ортега-и-Гассет ; пер. А. М. Гелескул. – Москва : АСТ, 2008. – 352 с.
209. Основы буддийского мировоззрения (Индия, Китай) : учеб. пособие для вузов / В. И. Рудой, Е. П. Островская, А. Б. Островский и др. – Москва : Наука, 1994. – 240 с.
210. Островская, Е. П. Образ учителя Васубандху в буддийской традиции и научном дискурсе / Е. П. Островская // Страны и народы Востока. Вып. 36 : Религии на Востоке / под ред. И. Ф. Поповой, Т. Д. Скрынниковой. – Москва, 2015. – С. 342–362.
211. Островская, Е. П. Классические буддийские практики : Вступление в Нирвану / Е. П. Островская, В. И. Рудой. – Санкт-Петербург : Азбука-классика : Петербургское Востоковедение, 2006. – 320 с.
212. О’Коннор, Дж. Искусство системного мышления: необходимые знания о системах и творческом подходе к решению проблемы / Дж. О’Коннор. – Москва : Альпина Паблишер, 2013. – 254 с.
213. Парибок, А. В. О буддийском понятии «первой арийской личности» в связи с символикой воды в буддизме / А. В. Парибок // Литература и культура древней и средневековой Индии : сборник статей. – Москва, 1987. – С. 150–161.
214. Парибок, А. В. Отрицательная квалификация нирваны в ранних палийских текстах / А. В. Парибок // Вторые Торчиновские чтения : Религиоведение и востоковедение : материалы научной конференции, Санкт-Петербург, 17–19 февраля 2005 г. – Санкт-Петербург, 2005. – С. 175–180.
215. Парибок, А. В. Предельное основание индийского философского спора об атмане и анатмане / А. В. Парибок // Asiatica : Труды по философии и культурам Востока. – 2016. – № 10. – С. 98–115.
216. Пахомов, С. В. Антропология тантры: психосоматические аспекты / С. В. Пахомов // Asiatica : Труды по философии и культурам Востока.

- Вып. 1 : К 50-летию со дня рождения профессора Е. А. Торчинова. – Санкт-Петербург, 2005. – С. 87–103.
217. Пахомов, С. В. Дух Востока и западная цивилизация / С. В. Пахомов // Конзе Э. Буддизма Сущность и развитие / Э. Конзе. – Санкт-Петербург, 2003. – С. 5–16.
218. Пахомова, А. М. Атман, личность и я в философии веданты / А. М. Пахомова // Финиковый Компот. – 2018. – № 13. – С. 50–54.
219. Пендюрина, Л. П. Идеи индийской философской традиции в западной духовной культуре (XIX–XX вв.) : автореф. дис. ... доктора философских наук : 24.00.01 / Пендюрина Людмила Петровна. – Ростов-на-Дону, 2009. – 47 с.
220. Пендюрина, Л. П. Идеи индийской философской традиции в западной духовной культуре (XIX–XX вв.) / Л. П. Пендюрина. – Москва : Кредо, 2007. – 192 с.
221. Пендюрина, Л. П. Идеи индийской философии и социальные практики Запада / Л. П. Пендюрина // Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. – 2008. – № 2 (144). – С. 3–6.
222. Пендюрина, Л. П. Идеи индийской философии и трансперсональная психология / Л. П. Пендюрина // Российский психологический журнал. – 2007. – Т. 4, № 2. – С. 8–17.
223. Пендюрина, Л. П. Идеи М. Хайдеггера в контексте Индо-Буддийской традиции / Л. П. Пендюрина. – Текст : электронный // Кубанское отделение Российского философского общества : официальный сайт. – 2010. – 1 сентября. – URL: <https://web.archive.org/web/20140311182538/http://philosophy.pbkroo.ru/node/80> (дата обращения: 20.05.2023).
224. Пендюрина, Л. П. Различия между западной и восточной культурами: культурфилософский подхода / Л. П. Пендюрина // Вестник

- Московского государственного университета культуры и искусств. – 2008. – № 3. – С. 18–22.
225. Петренко, В. Ф. Конструктивизм как новая парадигма в науках о человеке / В. Ф. Петренко // Вестник СПбГУ. Социология. – 2010. – № 2. – С. 127–133.
226. Померанц, Г. С. Великие религии мира / Г. С. Померанц, З. А. Миркина. – 4-е изд., испр. – Москва ; Санкт-Петербург : Центр гуманитарных инициатив, 2011. – 208 с.
227. Пройдаков, Э. М. Современное состояние искусственного интеллекта / Э. М. Пройдаков // Научно-исследовательские исследования. – Москва, 2018. – С. 129–153.
228. Прист, С. Теории сознания / С. Прист. – Москва : Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 2000. – 157 с.
229. Пименов, А. В. Возвращение к дхарме / А. В. Пименов. – Москва : Наталис, 1998. – 415 с.
230. Поликарпов, В. С. Феномен человека – вчера и завтра / В. С. Поликарпов, В. А. Поликарпов. – Ростов-на-Дону : Феникс, 1996. – 576 с.
231. Померанц, Г. О причинах упадка буддизма в средневековой Индии // Выход из транса / Г. Померанц. – Москва, 1995. – С. 400–430.
232. Природа сознания. Беседы Далай-ламы с российскими учеными : материалы Первой международной конференции «Фундаментальное знание: диалог российских и буддийских ученых», август 2017 г. / сост. и отв. ред. В. Лысенко ; ред. пер. Ю. Жиронкина. – Москва : Фонд «Сохраним Тибет», 2023. – 400 с.
233. Проблема сознания в современной западной философии : критика некоторых концепций / Подорога В. А., Зыкова А. Б., Вдовина И. С. [и др.]. – Москва : Наука, 1989 – 250 с.

234. Проблема человека в западной философии : сборник / пер. с англ., нем., фр. ; сост. и послесл. П. С. Гуревича ; общ. ред. Ю. Н. Попова. – Москва : Прогресс, 1988. – 544 с.
235. Пятигорский, А. М. Лекции по буддийской философии. Непрерываемый разговор / А. М. Пятигорский. – Санкт-Петербург : Азбука-классика, 2004. – 432 с.
236. Радхакришнан, С. Индийская философия. Т.1 / С. Радхакришнан. – Москва : Иностранная литература, 1956. – 624 с.
237. Рерих, Е. И. Путями Духа / Е. И. Рерих. – Москва : Сфера, 1999. – 656 с.
238. Рерих, Ю. Н. Тибет и Центральная Азия : статьи, лекции, переводы / Ю. Н. Рерих. – Самара : Агни, 1999. – 368 с.
239. Рерих, Ю. Н. Буддизм и культурное единство Азии : сборник статей / Ю. Н. Рерих. – Москва : Международный Центр Рерихов, 2002. – 128 с.
240. Розенберг, О. О. О мирозерцании современного буддизма на Дальнем Востоке : Лекция проф. О. О. Розенберга, чит. на 1-й Буддийской выставке в Петербурге / Первая Буддийская выставка в Петербурге. – Петербург : Отд. по делам музеев и охране памятников искусства и старины, 1919. – 72 с.
241. Розенберг, О. О. Труды по буддизму / О. О. Розенберг. – Москва : Наука, 1991. – 295 с.
242. Россия и Восток: проблема толерантности в диалоге цивилизаций : материалы IV Международной научной конференции (Астрахань, 3-5 мая 2007 г.) : в 2 т. - Ч. 1. – Астрахань : Астраханский университет, 2007. – 357 с.
243. Рубинштейн, С. Л. Бытие и сознание. Человек и мир / С. Л. Рубинштейн. – Санкт-Петербург : Питер, 2003. – 512 с.
244. Рудой, В. И. Введение в буддийскую философию / В. И. Рудой // Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Т. 1.

Раздел 1 : Учение о классах элементов ; Раздел 2 : Учение о факторах доминирования в психике / изд. подгот. Е. П. Островская, В. И. Рудой. – Москва, 1998. – С. 11–113.

245. Рудой, В. И. Учение об историческом, времени и обществе в индийской классической философии : учебное пособие / В. И. Рудой, Е. А. Островская-мл. – Москва : Изд-во РУДН, 2002. – 64 с.
246. Рутковская, М. В. Буддизм и физика / М. В. Рутковская // Философские проблемы информационных технологий и киберпространства. – 2012. – № 1. – С. 152–160.
247. Сартр, Ж-П. Бытие и Ничто. Опыт феноменологической онтологии / Жан-Поль Сартр ; пер. В. И. Колядко. – Москва : Республика, 2000 – 626 с.
248. Сейфуллаев, Р. С. Человек в религиозно-философском измерении : Восток-Запад: диалог культур. Опыт компаративистского анализа / Гудрат Сейфи. – Москва, 2000 (ГУП Коломен. тип.). – 136 с.
249. Семичов, Б. В. Элемент сознания : (по палийским первоисточникам) / Б. В. Семичов // Труды Бурятского института общественных наук. Серия Востоковедение. Вып. 3. – Москва, 1968. – С. 22–33.
250. Сидорова, Е. Г. Буддизм и психоанализ: диалог в топологической системе соотнесения / Е. Г. Сидорова // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 6. – 2006. – Вып. 3. – С. 181–190.
251. Синха, А. Есть ли у животных сознание? : (интервью) / А. Синха ; интервьюер В. Г. Лысенко // Философия науки и техники. – 2016. – Т. 21, № 1. – С. 66–77.
252. Сорокина, Г. А. Буддизм в европейской культуре первой трети XX века : дис. ... канд. филос. наук / Сорокина Галина Алексеевна. – Москва, 2005. – 195 с.
253. Степанянц, М. От европоцентризма к межкультурной философии / М. Степанянц // Вопросы философии. – 2021. – № 10. – С. 150–162.

254. Стризое, А. Л. Культурный статус: диалектика объективного и субъективного / А. Л. Стризое, В. А. Храпова // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия Философия. Психология. Педагогика. – 2021. – № 1. – С. 52–56.
255. Субъективность сознания в буддийской и в феноменологической перспективах : (материалы дискуссии) / участники: К. Козеру, Тхуптен Джинпа геше, Д. Захави, В.Г. Лысенко, П. Гокхале, дост. Дхаммаджоти, М. Н. Кожевникова, А. Ю. Недель, И. С. Урбанаева // Вопросы философии. – 2017. – № 10. – С. 156–168.
256. Судзуки, Д. Очерки о дзэн-буддизме. Ч. 1 / Д. Судзуки. – Санкт-Петербург : Наука, 2004. – 396 с.
257. Судзуки, Д. Очерки о дзэн-буддизме. Ч. 2 / Д. Судзуки. – Санкт-Петербург : Наука, 2005. – 432 с.
258. Судзуки, Д. Т. Дзэн-буддизм в японской культуре / Д. Т. Судзуки. – Санкт-Петербург : ТРИАДА 2004. – 272 с.
259. Султанова, Э. А. Феноменологический метод в исследовании сознания: феноменология и классический буддизм : автореф. дис. ... канд. филос. наук / Султанова Эльвира Авхатовна. – Москва, 2001. – 24 с.
260. Сутра запуска колеса проповеди / пер. А. В. Парибка // Вопросы Милинды (Милиндапаньха) / пер. с пали, исслед. и коммент. А. В. Парибка. – Москва : Наука. Главная редакция восточной литературы, 1989. – С. 445–451.
261. Схиигумен Савва. Опыт построения истинного мирозерцания. – Москва : Паломник, 2001. – 927 с.
262. Терентьев, А. А. Тибетский спор о "двух истинах" и квантово-механическая концепция Эверетта-Менского / А. А. Терентьев // Oriental Studies. – 2019. – № 3 (43). – С. 423–440.

263. Титлин, Л. И. Буддизм и феноменология : обзор международной конференции / Л. И. Титлин // Вопросы философии. – 2017. – № 9. – С. 202–206.
264. Титлин, Л. И. Является ли «Я» объектом? Дискуссия буддистов с пудгалавадинами в «Пудгалавинишчае» Васубандху : (предисловие к публикации) / Л. И. Титлин // История философии. – 2017. – Т. 22, № 2. – С. 98–106.
265. Топоров, В. Н. Мадхьямики и элеаты: несколько параллелей / В. Н. Топоров // Индийская культура и буддизм : сборник статей памяти академика Щербатского Ф. И. – Москва, 1972. – С. 51–68.
266. Торчинов, Е. А. Введение в буддологию : курс лекций / Е. А. Торчинов. – Санкт-Петербург : Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – 304 с.
267. Торчинов, Е. А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного / Е. А. Торчинов. – Санкт-Петербург : Азбука-классика : Петербургское Востоковедение, 2005. – 480 с.
268. Тоффлер, Э. Шок будущего / Э. Тоффлер. – Москва : АСТ, 2002. – 557 с.
269. Трунгпа, Ч. Истинное восприятие: путь дхармического искусства / Ч. Трунгпа ; пер. с англ. А. Гринчук. – Москва : Ориентация, 2015. – 350 с.
270. Турман, Р. Бесконечная жизнь: семь добродетелей хорошей жизни / Р. Турман ; пер. с англ. А. Степановой. – Москва : Открытый мир, 2005. – 383 с.
271. Уланов, М. С. Буддизм на Западе: социокультурный анализ / М. С. Уланов. – Элиста : Калмыцкий государственный университет, 2014. – 80 с.
272. Уланов, М. С. Женщина в буддийской культуре: религиозные и социальные аспекты / М. С. Уланов // Вестник Калмыцкого университета. – 2015. – № 3 (27). – С. 57–61.

273. Уланов, М. С. Основные категории буддийской культуры в контексте компаративистики / М. С. Уланов // Каспийский регион: политика, экономика, культура. – 2014. – № 2. – С. 286–293.
274. Уланов, М. С. Буддизм в контексте типологии цивилизаций / М. С. Уланов, В. Н. Бадмаев // Философские науки. – 2016. – № 10. – С. 28–40.
275. Уланов, М. С. Буддийские ценности и проблема толерантности в современном мире / М. С. Уланов // Научная мысль Кавказа. – 2013. – № 3 (75). – С. 43–45.
276. Уоттс, А. Психотерапия. Восток и Запад / А. Уоттс ; пер. с англ. и послесл. А. М. Руткевича. – Москва : Весь мир, 1997. – 237 с.
277. Урбанаева, И. С. Буддийская медитация и феноменологический метод: основания и смысл сравнения / И. С. Урбанаева // Вопросы философии. – 2018. – № 2. – С. 177–187.
278. Урбанаева, И. С. Буддийская философия и медитация в компаративистском контексте : на основе индо-тибетских текстов и живой традиции тибетского буддизма / И. С. Урбанаева. – Улан-Удэ : ИМБТ СО РАН, 2014. – 375 с.
279. Урбанаева, И. С. Буддийская философия и практика: «постепенный» и/или «мгновенный путь» просветления / И. С. Урбанаева. – Улан-Удэ : БНЦ СО РАН, 2016. – 420 с.
280. Урбанаева, И. С. Буддийский подход к проблеме человека в сравнительном освещении / И. С. Урбанаева // Философская мысль. – 2016. – № 9. – С. 1–17.
281. Урбанаева, И. С. Компаративистский опыт развития философской методологии изучения буддизма / И. С. Урбанаева // Философская мысль. – 2016. – № 8. – С. 58–74.
282. Урбанаева, И. С. Ламрим как система буддийской философии и медитации (на основе текстов Чже Цонкапы, Пабонгпа Ринпоче и

- устных учений) / И. С. Урбанаева // Вестник Бурятского научного центра Сибирского отделения Российской академии наук. – 2014. – № 1 (13). – С. 185–194.
283. Урбанаева, И. С. Муламадхьямака-карики» Нагарджуны и интерпретации мадхьямаки / И. С. Урбанаева. – Иркутск : Оттиск, 2022. – 448 с.
284. Урбанаева, И. С. Особенности буддийской логики и её роль в тибетском буддизме / И. С. Урбанаева // Вестник Бурятского университета. – 2010. – № 8. – С. 38–42.
285. Урбанаева, И. С. Проблема реальности и сознания как интегральное основание компаративистского исследования западной и буддийской философии / И. С. Урбанаева // Наука и буддизм : материалы научной конференции с участием иностранных ученых, Улан-Удэ – Байкал, 06–08 июля 2012 года / гл. ред. Б. В. Базаров ; отв. ред. Л. Е. Янгутов, И. С. Урбанаева. – Улан-Удэ ; Байкал, 2012. – С. 170–182.
286. Фаликман, М. В. Когнитивная наука в XXI веке: организм, социум, культура / М. В. Фаликман // Психологический журнал Международного университета природы, общества и человека «Дубна». – 2012. – № 3. – С. 31–37.
287. Философия зарубежного Востока о социальной сущности человека : сб. науч. тр. / [редкол.: А. В. Сагадеев (отв. ред.) и др.]. – Москва : Изд-во Ун-та дружбы народов, 1986. – 155, [2] с.
288. Философские вопросы буддизма : [сборник статей] / [редкол.: В. В. Мантатов (отв. ред.) и др.]. – Новосибирск : Наука : Сиб. отд-ние, 1984. – 124 с.
289. Философский энциклопедический словарь / гл. ред. Л. Ф. Ильичев [и др.]. – Москва : Сов. энциклопедия, 1983. – 839 с.

290. Философско-социологические вопросы развития и формирования духовного мира человека : межвузовский сборник научных трудов. – Горький : ГГПИ им. М. Горького, 1986. – 124 с.
291. Флоренский, П. Оправдание Космоса / Павел Флоренский. – Санкт-Петербург : РХГИ, 1994. – 217 с.
292. Форд, М. Роботы наступают : развитие технологий и будущее без работы : перевод с английского / Мартин Форд. – Москва : Альпина нон-фикшн (АНФ), 2016. – 429 с.
293. Франкл, В. Э. Основы логотерапии. Психотерапия и религия / А. Э. Франкл. – Санкт-Петербург : Речь, 2000. – 286 с.
294. Фрейд, З. Введение в психоанализ / Зигмунд Фрейд ; пер. с нем. Я. М. Когана. – Москва : Академический проект, 2020. – 477 с.
295. Фромм, Э. Дзен-буддизм и психоанализ / Э. Фромм, Д. Судзуки, Р. де Мартино. – Москва : Весь мир, 1997. – 240 с.
296. Хабдаева, А. К. Абхидхарма в сотериологическом контексте Хинаяны / А. К. Хабдаева // Философско-сотериологические аспекты Абхидхармы, Праджняпарамиты и Тантры в буддизме Китая, Тибета и Бурятии : сб. ст. / науч. ред. Л. Е. Янгутов, Л. Л. Ветлужская. – Улан-Удэ, 2010. – С. 34–44.
297. Хабдаева, А. К. Абхидхарма в сотериологическом контексте Махаяны / А. К. Хабдаева // Философско-сотериологические аспекты Абхидхармы, Праджняпарамиты и Тантры в буддизме Китая, Тибета и Бурятии : сб. ст. / науч. ред. Л. Е. Янгутов, Л. Л. Ветлужская. – Улан-Удэ, 2010. – С. 44–54.
298. Хабдаева, А. К. Становление абхидхармических традиций в Центральной и Восточной Азии в отечественной историографии / А.К. Хабдаева // Традиции Абхидхармы, Праджняпарамиты, Тантры и литературное творчество бурятских религиозных мыслителей. – Улан-Удэ, 2008. – С. 68–81.

299. Хабдаева, А. К. Учение Хинаяны в китайском буддизме / А. К. Хабдаева. – Улан-Удэ, 2013. – 178 с.
300. Хант, Г. Т. О природе сознания: с когнитивной, феноменологической и трансперсональной точек зрения / Г. Т. Хант ; пер. с англ. А. Киселева. – Москва : АСТ [и др.], 2004. – 555 с.
301. Хайдеггер, М. Бытие и Время / Мартин Хайдеггер ; пер. В. В. Биbihина. – Санкт-Петербург : Наука, 2006 – 450 с.
302. Харитонов, С. В. Проявление космического закона в психике человека : Синергетический подход к классификации психических потребностей / С. В. Харитонов. – Санкт-Петербург : Петербург – XXI век, 2000. – 80 с.
303. Хайдеггер и восточная философия: поиски взаимодополнительности культур / [М. Я. Корнеев и др.]. – Санкт-Петербург : Изд-во Санкт-Петербургского филос. о-ва, 2000. – 227 с.
304. Харькова, Е. Ю. Сочинения Муге Самтэна Гьяцо (1914–1993) как источник изучения истории тибетобуддистской культуры : автореф. дис. ... канд. филос. наук / Харькова Елена Юрьевна. – Санкт-Петербург, 2006. – 26 с.
305. Храпова, В. А. Механизм культурной идентичности в эпоху глобальных сдвигов / В. А. Храпова, В. А. Комова // Культура, искусство, образование: диалоги о "Русском мире" : материалы международной научно-практической конференции, Волгоград, 19 января 2023 года / ред.-сост. О. Ю. Осадчая, Т. С. Орлова, О. В. Шмакова, Г. Ю. Самсонова. – Волгоград, 2023. – С. 66–76.
306. Храпова, В. А. Регионализм как форма проявления субъектности (феноменологический взгляд на герменевтические исследования М. Фуко) / Виктория Анатольевна Храпова // Logos et Praxis. – 2017. – № 16 (1). – С. 110–115.

307. Цендина, А. Д. ...и страна зовется Тибетом / А. Д. Цендина. – Москва : Восточная литература, 2002. – 304 с.
308. Цзон Ха-па. Лам-рим чэн-по = (Степени пути к блаженству) / соч. Цзонхапы в монг. и рус. пер. Т. 1 ; [пер. Г. Ц. Цыбиков]. – Владивосток : Изд-во и печ. Вост. ин-та, 1913. – [10], XLIV, 294, II с.
309. Цонкапа Чже. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. Т. 1. Подготовительная часть и этап духовного развития низшей личности. – Санкт-Петербург : Нартанг, 1994. – 446 с.
310. Цонкапа Чже. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. Т. 2. Этап духовного развития средней личности. – Санкт-Петербург : Нартанг, 2000. – 384 с.
311. Цонкапа Чже. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. Т. 3. Этап духовного развития высшей личности. – Санкт-Петербург : Нартанг, 1997. – 341 с.
312. Цонкапа Чже. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. Т. 4. Этап духовного развития высшей личности (продолжение). Безмятежность (шаматха) – сущность медитации. – Санкт-Петербург : Нартанг, 1998. – 247 с.
313. Цонкапа Чже. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. Т. 5. Этап духовного развития высшей личности (продолжение). Проникновение (випашьяна) и его сочетание с безмятежностью. – Санкт-Петербург : Нартанг, 2000. – 487 с.
314. Цыбиков, Г. Д. Избранные труды в двух томах. Т. 1 : Буддист-паломник у святынь Тибета / Г. Д. Цыбиков. – 2-е изд., перераб. – Новосибирск : Наука, Сиб. отделение, 1991. – 256 с.
315. Цыбиков, Г. Д. Избранные труды в двух томах. Т. 2 : О Центральном Тибете, Монголии и Бурятии / Г. Д. Цыбиков. – 2-е изд., перераб. – Новосибирск : Наука, Сиб. отделение, 1991. – 232 с.

316. Чалмерс, Д. Сознательный ум : В поисках фундаментальной теории / Дэвид Чалмерс. – Москва : УРСС : ЛИБРОКОМ, 2013. – 512 с.
317. Чандракирти. Введение в Мадхьямику / пер. с тибетского, предисл., коммент., глоссарий и указатели Донца А. М. ; под общ. ред. Монтлевича В. М. – Санкт-Петербург : Евразия, 2004. – 464 с.
318. Чаттопадхьяя, Д. Индийский атеизм. Марксистский анализ / Чаттопадхьяя Дебипрасад П. ; пер. с англ. В. П. Липеровского и М. З. Шкундина ; общ. ред. и послесл. д-ра филос. наук Н. П. Аникеева. – Москва : Прогресс, 1973. – 340 с.
319. Чаттерджи, А. К. Идеализм йогачары / А. К. Чаттерджи. – Москва : Шечен, 2004. – 268 с.
320. Чебунин, А. В. Учение китайского буддизма о человеке и обществе : [монография] / А. В. Чебунин. – Улан-Удэ : Изд.-полигр. комплекс ФГОУ ВПО ВСГАКИ, 2009. – 274 с.
321. Чебунин, А. В. Учение раннего буддизма о сущности и природе человека / А. В. Чебунин // Вестник Бурятского государственного университета. – 2009. – № 6. – С. 8–13.
322. Человек в современных философских концепциях : материалы Четвертой междунар. конф., г. Волгоград, 28–31 мая 2007 г. : В 4 т. Т. 3. – Волгоград : Изд-во ВолГУ, 2007. – 854 с.
323. Человек как философская проблема: Восток-Запад. – Москва : Изд-во РУДН, 1991. – 279 с.
324. Чиггалаюга сутта: Ярмо с отверстием. – Текст : электронный // Тхеравада.Ру. – 2012. – 27 марта. – URL: https://theravada.ru/Teaching/Canon/Suttanta/Texts/sn56_47-ciggalayuga-sutta-sv.htm (дата обращения: 25.06.2023).
325. Шадриков, В. Д. Происхождение человечности / В. Д. Шадриков. – Москва : Логос, 1999. – 200 с.

326. Шакабпа, В. Д. Тибет: политическая история / Цепон В. Д. Шакабпа ; [пер. с англ. А. Дюранова ; под ред. А. Терентьева]. – Санкт-Петербург : Нартанг, 2003. – 428 с.
327. Шоннупэл Гой-лоцава. Синяя летопись / перевод с тибетского Ю. Н. Рериха, перевод с английского О. В. Альбедилля и Е. Н. Харьковской. – Санкт-Петербург : Евразия, 2001. – 768 с.
328. Шохин, В. К. Ф. И. Щербатской и его компаративистская философия / В. К. Шохин. – Москва : ИФРАН, 1998. – 247 с.
329. Шустова, А. М. «Понимание мира»: диалог российских и буддийских учёных / А. М. Шустова // Азия и Африка сегодня. – 2018. – № 9 (734). – С. 68–72.
330. Щербатской, Ф. И. Философское учение буддизма / Ф. И. Щербатской // Восток – Запад : Исследования. Переводы. Публикации. Вып. 4. – Москва, 1989. – С. 224–238.
331. Щербатской, Ф. И. Центральная концепция буддизма и значение слова «дхарма» // Избранные труды по буддизму / Ф. И. Щербатской. – Москва, 1988. – С. 112–198.
332. Щербатской, Ф. И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. 1. Учебник логики Дхармакирти с толкованием Дхармоттары / Ф. И. Щербатской. – Санкт-Петербург : АСТА-ПРЕСС LTD, 1995. – 390 с.
333. Щербатской, Ф. И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. 2. Источники и пределы познания / Ф. И. Щербатской. – Санкт-Петербург : АСТА- ПРЕСС LTD, 1995. – 273 с.
334. Шомахмадов, С. Х. Учение о царской власти : (Теории имперского правления в буддизме) / С. Х. Шомахмадов. – Санкт-Петербург : Петербургское Востоковедение, 2007. – 272 с.
335. Эванс-Вентц, У. Й. Великий йог Тибета Миларепа / У. И. Эванс-Ветц. – Самара : Агни, 1998. – 480 с.

336. Эванс-Вентц, У. Й. Тибетская йога и тайные учения / У. Й. Эванс-Вентц. – Самара : Агни, 1998. – 624 с.
337. Эванс-Вентц, У. Й. Тибетская книга о Великом Освобождении / У. Й. Эванс-Вентц. – Самара : Агни, 1998. – 496 с.
338. Философия буддизма : энциклопедия / отв. ред. М. Т. Степанянц. – Москва : Восточная литература, 2011. – 1045 с.
339. Энциклопедия эпистемологии и философии науки. – Москва : Канон+ РООИ ; Реабилитация, 2009. – 1248 с.
340. Эррикер, К. Буддизм / К. Эррикер. – Москва : ФАИР-ПРЕСС, 2000. – 304 с.
341. Эшби, У. Р. Конструкция мозга. Происхождение адаптивного поведения / У. Р. Эшби ; пер. с англ. Ю. И Лашкевича. – Москва : Изд-во иностранной литературы, 1962. – 397 с.
342. Юго-Восточная Азия: идеология и религия. – Москва : Институт востоковедения РАН, 2001. – 264 с.
343. Юлина, Н. С. Головоломки проблемы сознания: концепция Дэниела Деннета / Н. С. Юлина. – Москва : Канон+, 2004. – 544 с.
344. Юм, Д. Собрание сочинений : В 2 т. Т. 1 / Дэвид Юнг. – Москва : Мысль, 1996. – 735 с.
345. Юнг, К. Г. О психологии восточных религий и философий / Карл Густав Юнг. – Москва : Медиум, 1994. – 258 с.
346. Юнг, К. Г. Психика: структура и динамика / К. Г. Юнг. – Москва : Харвест, 2005. – 414 с.
347. Янгутов, Л. Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма / Л. Е. Янгутов. – Новосибирск : Новосибирское отделение издательства «Наука», 1995. – 224 с.
348. Янгутов, Л. Е. Китайский буддизм: тексты, исследования, словарь / Л. Е. Янгутов. – Улан-Удэ : Бурятский государственный университет, 1998. – 160 с.

349. Янгутов, Л. Е. Психологические аспекты учения о «спасении» в китайском буддизме / Л. Е. Янгутов // Психологические аспекты буддизма. – Новосибирск, 1986. – 158 с.
350. Янгутов, Л. Е. Традиции Абхидхармы в Китае / Л. Е. Янгутов, А. К. Хабдаева. – Улан-Удэ : ВСГАКИ, 2010. – 276 с.
351. Янгутов, Л. Е. Презентация индийской Абхидхармы в китайской и тибетской йогачаре / Л. Е. Янгутов, А. Ц. Гулгенова. – Улан-Удэ : Бурятский научный центр Сибирского отделения РАН, 2018. – 170 с.
352. Ясперс, К. Смысл и назначение истории : [сборник : пер. с нем.] / Карл Ясперс ; [вступ. ст. П. П. Гайденоко ; коммент. В. Н. Катасонова]. –2-е изд. – Москва : Республика, 1994. – 527, [1] с.
353. Ясперс, К. Собрание сочинений по психопатологии : В 2 т. Т. 1 / Карл Ясперс. – Москва : Академия ; Санкт-Петербург : Белый Кролик, 1996. – 349 с.
354. 25 00 Years of Buddhism. Ed. Prof. P.V. Vapat. New Delhi, 1956. - 348p.
355. Adikaram E.W. Early History of Buddhism in Ceylon. - Colombo, 1953.- 311p.
356. Baumann M. Global Buddhism: Developmental Periods, Regional Histories, and a New Analytical Perspective // Journal of Global Buddhism. Vol.2, 2001. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.globalbuddhism.org/toc.html>
357. Buddhism: a Modern Perspective. Ed. By Ch. S. Prebish. - L., 1975. - 257 p.
358. Buddhism, its Essence and Development. - L., 1960. - 424 p.
359. Collins S. Selfless Persons: Imagery and Thought in Theravada Buddhism. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1982. - 323 p.
360. David Ross Komito. Nagarjuna's Seventy Stanzas: A Buddhist Psychology of Emptiness. - New York: Snow Lion Publications, 1987. — 226 p.
361. Frank V. Man's search for meaning. Simon and Schuster. 1985. - 221 p.

362. Feistinger L.A. Theory of cognitive dissonance. Evanston.III. IL: Row, Peterson, 1957. - 312 p.
363. Four Essential Buddhist Texts. - Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives, 1981. - 116 p.
364. Germano D.F., Waldron W.S. A. Comparison of Alaya-vijana in Yogachara and Dzogchen // Buddhist Thought and Applied Psychological Research: Transcending the Boundaries. - London and New York: Routledge; Teylor & Francis Group, 2006. P. 36–68
365. Geshe Sonam Rinchen. Atisha's Lamp for the Path to the Enlightenment. - New York: Snow Lion Publications, 1997. - 216 p.
366. Geshe Sonam Rinchen. The Bodhisattva Vow. - New York: Snow Lion Publications, 2000. - 236 p.
367. Geshe Sonam Rinchen. The Three Principal Aspects of the Path. - New York: Snow Lion Publications, 1999. - 160 p.
368. Geshe Sonam Rinchen. The Six Perfections. - New York: Snow Lion Publications, 1998. - 158 p.
369. Geshe Sonam Rinchen. The Therty-Seven Practices of Bodhiisattvas. - New York: Snow Lion Publications, 1998. - 112 p.
370. Griffiths Pl. On Being Mindless: Buddhist meditation and the mind-body problem. Open Court Publishing, 1986. - 220 p.
371. Hamilton S. Early Buddhism: a New Approach. The I of the Beholder. Richmond, Surrey: Curzon Press, 2000. - 233 p.
372. Heim M., Ram Prasad C. In a Double Way: Namarupa in Buddhaghosa's Phenomenology. Philosophy East and West. 2019. №68 (4). P.1085-1115
373. Hibbets M. The Ethics of Esteem. // Journal of Buddhist Ethics. 2000. №7. P.26-41.
374. Hopkins J. Emptiness in the Mind-only School of Buddhism: Dynamic Responses to Dzong-ka-ba's 'the Essence of Eloquence. Berkeley, 1999. - 528 p.

375. Lacey Y.I. Somatic response patterning and stress: Some revision of activation theory // Psychological stress. - N.Y., 1967. P.14-37.
376. Lewin K. Environmental forces in child behavior and development. // A handbook of child psychology. - Worcester, Mass, 1931. P.92-127.
377. Lindtner C. *Nagarjuniana: Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna*, Copenhagen, 1982. - 327 p.
378. Low P. The Cambridge Declaration on Consciousness // Proceedings of the Francis Crick Memorial Conference, Churchill College, Cambridge University, 2012. July 7, pp 1-2. [Электронный ресурс]. URL: <https://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf>
379. Lusthaus D. *Buddhist Phenomenology: A Philosophical Investigation of Yogacara Buddhism and the Ch'eng Wei Shih Lun (Curzon Critical Studies in Buddhism, 13)*. London, 2000. - 661 p.
380. Lusthaus D. *Yogāchāra School* // Encyclopedia of Buddhism. Vol.I. A–L. – Macmillan Reference, USA; Thomson, Gale Group. 2004. P.914–921.
381. Kapstein M. *Reason's Traces: Identity and Interpretation in Indian and Tibetan Buddhist Thought*. Boston: Wisdom Publications, 2001. - 500 p.
382. Kochumuttom Th. *A Buddhist Doctrine of Experience: A New Translation of the Works of Vasubandhu the Yogicist*. Delhi, 1982. - 287 p.
383. Maturana H. *Autopoiesis* // Autopoiesis: A theory of living organization. New York: North Holland, 1981. - 314 p.
384. May R. *The meanings of anxiety*. - N.Y.: Pocket Books, 1978. - 423 p.
385. Murti T.R.V. *The Central Philosophy of Buddhism*. - New Delhi, Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 1998. - 372 p.
386. Narada Thera. *The Buddha and his Teachings*. — Colombo, 1964. - 234 p.
387. Ohnuma R. The gift of the body and the gift of dharma. P. 323. // *History of Religions*. 1998. Vol. 37. №4. P.323 - 359.
388. O'Carroll J.G. Individual differences in habituation of human psychophysiological responses: a review, of theory, method and findings in the

- study of personality correlates in nonclinical populations // *Biol. Psychol.* 1975. V.5. P. 257-318.
389. Parfit D. *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press, 1984 - 560 p.
 390. Patrul Rinpoche. *The Words of My Perfect Teacher*. - New Delhi, Vistaar Publications, 1999. - 460 p.
 391. *Psychoanalysis and Buddhism*. Ed. Jeremy D. Safran. - Boston, Wisdom Publications, 2003. - 443 p.
 392. Shulman E. Early meaning of dependent origination // *The Journal of Indian Philosophy*. 2008. №36 (2). P.297–317
 393. Siderits M. *Personal Identity and Buddhist Philosophy: Empty Persons*. Ashgate Publishing, Ltd., 2003. - 231 p.
 394. Schmithausen L. *Джайвиџџна: On the origin and early development of a central concept of Yogџџра philosophy*. P. I: Text. P. II: Notes, bibliography and indices. Tokyo, 1987. - 464 p.
 395. Suzuki D.T. *Essays in Zen Buddhism*. Series 1-3. - L., 1961. - 387 p.
 396. Tenzin Gyatso. *The Fourteenth Dalai Lama. The Precious Garland and the Song of the Four Mindfulness. Nagarjuna and the Seventh Dalai Lama*. - L., 1975.- 340 p.
 397. The Dalay Lama. *Healing Anger: The power of patience from a Buddhist perspective*. - Delhi: Snow Lion Publications, 1997. - 150 p.
 398. The Dalay Lama. *Four Essential Buddhist commentaries*. - Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives, 2001. - 138 p.
 399. The Dalay Lama. *The Good Heart*. - Boston, Wisdom Publications, 1998. - 208 p.
 400. The Dalay Lama. *Awakening the mind, lightening the heart*. — New Delhi: Harper Collins Publishers, 2003. - 238 p.

401. Tsong khapa. Ocean of reasoning: a great commentary on nāgārjuna's mūlamadhyamakakārikā / translated by geshe ngawang samten and jay l. Garfield. Oxford, 2006. p.565
402. Turing A. Computing machinery and intelligence//Mind. – Oxford: Oxford University Press, 1950. No.59. P. 433-460
403. Chalmers D. Consciousness and Cognition». [Электронный ресурс]. URL: <http://consc.net/papers/c-and-c.html>.
404. How Meditation Works by Shinzen Young. [Электронный ресурс]. URL: here-and-now.org/VSI/Articles/TheoryMed/theoryHow.htm
405. Van Gorkom N. Abhidhamma in Daily life [Электронный ресурс]. URL: <https://www.theravada.gr/wp-content/uploads/2021/05/Abhidhamma-in-Daily-Life.pdf>
406. Varela F. J., Thompson E., Rosch E. The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1999. - 309 p.
407. Waldron W.S. The Buddhist unconscious: the ālaya-vijcāna in the context of Indian Buddhist thought (Routledge Curzon critical studies in Buddhism). Routledge, 2003. – 288 p.
408. Wisdom of Buddha. The Samdhinirmochana Sutra. Transl. by John Powers. — Berkeley: Dharma Publishing, 1994. - 252 p.
409. Wood Th. Mind Only: A Philosophical Doctrinal Analysis of the Vijnānavadā. Honolulu, 1991. - 309 p.
410. Wynne A. Early evidence for the "no self doctrine? A note on the Second anatman Teaching of the Second Sermon // Thai International Journal for Buddhist Studies. Vol. 1 (2559). 2009. P. 64-84
411. Wynne A. Miraculous transformation and personal identity: A note on the First anatman Teaching of the Second Sermon // Thai International Journal for Buddhist Studies. Vol 1 (2559). 2009. P. 85-113