
ФИЛОСОФИЯ ИНДИИ

Опыт йоги и медитации как предмет философии в Индии

© 2020 г. В.Г. Лысенко

Институт философии РАН, Москва, 109240, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

E-mail: vglyssenko@yandex.ru
<https://iphras.ru/lysenko.htm>

Поступила 03.11.2019

Статья посвящена анализу статуса практик йоги и медитации в индийской философской мысли. Автор утверждает, что они сыграли важную роль в формировании предмета индийской философской традиции – особенно буддизма – и внесли свой вклад в ее оригинальную концепцию опыта. В этом автор видит отличие предмета философии и концепции опыта в Индии от их трактовки на Западе. Хотя опора на опыт йогических и медитативных состояний делает индийскую мысль сотериологически ориентированной, она не становится в результате этого чистым праксисом или инструкцией к нему. С этим опытом связаны определенные теоретические идеи. С одной стороны – это эпистемологические и онтологические концепции как самого этого опыта (например, теории механизма йогического восприятия в разных школах индийской философии), так и внешней и внутренней реальности, открывающейся в нем, например, «три характеристики» (*трилакишана*): изменчивость, бессамость, неудовлетворенность, и т. п. С другой – это философские концепции, на которые этот опыт повлиял (например, эпистемологический идеал непосредственного, невербализуемого познания в буддизме), а также философские идеи (например, самоосознания как основной характеристики сознания), возникшие в связи с интерпретацией некоторых аспектов этого опыта (прежде всего всезнания) и др. В заключение перечисляются философские достижения индийских и особенно буддийских мыслителей, которые могут быть связаны с теоретическим «освоением» психопрактик, и актуальные сегодня.

Ключевые слова: сознание, опыт, предмет философии, медитация, йога, измененные состояния сознания, буддизм, индийская философия, эпистемология, когнитивные способности, сотериология, теория и практика.

DOI: 10.21146/0042–8744–2020–3-161-176

Цитирование: Лысенко В.Г. Опыт йоги и медитации как предмет философии в Индии // Вопросы философии. 2020. № 3. С. 161–176.

The Experience of Yoga and Meditation as a Subject-Matter of Philosophy in India

© 2020 Victoria G. Lysenko

*Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences,
12/1, Goncharnaya str., Moscow, 109240, Russian Federation.*

*E-mail: vglyssenko@yandex.ru
<https://eng.iph.ras.ru/lysenko.htm>*

Received 03.11.2019

The paper is devoted to the analysis of the status of yoga and meditation in Indian philosophical thought. The author claims that they played an important role in shaping the subject-matter of Indian philosophical tradition, and contributed to its original concept of experience. The difference between the latter from the subject of philosophy and the concept of experience, as they are interpreted in the West is being analyzed. Although its reliance on the experience of yogic and meditative states makes Indian thought soteriologically oriented, it does not render it a pure praxis or mere instructions for its implementation. Certain theoretical ideas are importantly associated with it. On the one hand, these are epistemological and ontological concepts of this kind of experience (for example, the theory of yogic perception in different schools of Indian philosophy), as well as of external and internal reality revealed by it, for example, three characteristics: impermanence, selflessness, dissatisfaction, etc. On the other hand, there are philosophical concepts influenced by this experience (for example, the epistemological ideal of the direct, non-verbalized cognition in Buddhism), as well as ideas that have arisen in connection with the interpretation of certain aspects of this experience (for example, interpretation of the Buddha's omniscience which triggers discussions about self-awareness as the main feature of consciousness). In the conclusion, some philosophical achievements of Indian and especially Buddhist thinkers, which may be traced back to a theoretical assessment of contemplative practices, are being listed.

Keywords: consciousness, experience, subject-matter of philosophy, meditation, yoga, altered states of consciousness, Buddhism, Indian philosophy, epistemology, cognitive abilities, soteriology, theory and practice.

DOI: 10.21146/0042-8744-2020-3-161-176

Citation: Lysenko, Victoria G. (2020) "The Experience of Yoga and Meditation as a Subject-Matter of Philosophy in India", *Voprosy Filosofii*, Vol. 3 (2020), pp. 161-176.

Введение

В определении предмета, на который направлено философское знание, в истории западной философии существенную роль сыграло противостояние эмпиризма и рационализма. Сторонники эмпиризма считали, что философские теории призваны объяснять человеческий опыт, прежде всего чувственный, тогда как рационалисты основной интерес «философского делания» видели в истолковании и развитии идей разума. Эти две «философские программы» складывались в Новое время, в условиях формирования научного способа познания мира. Под опытом и в той, и в другой программе имелся в виду человеческий опыт, переживаемый обычными людьми, или специально построенные эксперименты над чувственно воспринимаемыми предметами этого мира,

позволяющие открыть его законы. Если поставить вопрос о применении термина «эмпиризм» (имея в виду и философский эмпиризм, и научную концепцию эксперимента) к индийской философской традиции, то мы столкнемся с иным пониманием опыта как предмета философии.

Основной тезис данной статьи состоит в том, что в индийских философских учениях (не во всех, но во многих, что позволяет говорить об определенной закономерности¹) предметом философии считался не только обыденный опыт и идеи разума, но и опыт состояний сознания, вызываемый специальными практиками йоги и медитации², которые в современной литературе часто объединяются в категорию «измененные состояния сознания» (*altered states of consciousness*) или «психотехники»³. В отличие от «измененных состояний», вызванных приемом специальных препаратов (психоделиков), гипнозом, алкогольным опьянением, болезнями, травмами (специально можно выделить случаи околосмертного опыта), чрезвычайными происшествиями (падения с высоты⁴, душья и т. п.), состояния, о которых идет речь, обязаны своим возникновением контролируемым целенаправленным самоизменениям сознания.

Речь, по сути, идет о внутренних потенциях человеческого сознания. Используя особые методы тренировки, оно может расширять свои границы и даже выходить за пределы своего «естественного» модуса функционирования. Выражаясь современным языком, человек может осознанно и последовательно формировать новые когнитивные способности (нейронные сети), кардинально преобразующие его привычную картину мира⁵.

Иногда работу йогов с собственным сознанием называют «личностным экспериментом», и это отнюдь не метафора, особенно по отношению к буддизму. Будда призывает не принимать ничего на веру, а проверять все на собственном опыте⁶, подвергнув исследованию, которое он уподобляет проверке золотого слитка обжиганием, резкой и растиранием. Это имеет отношение и к высказываниям разных учителей, включая и его самого, о йогическом опыте⁷. Как успешно осуществивший данный «эксперимент», Будда⁸ предлагает свою инструкцию, или «дорожную карту» – «восьмеричный путь», представляющую собой систему практик, охватывающих все сферы человеческого опыта⁹. Однако основатель буддизма не берет на себя ответственность за тех, кто не сумел ею воспользоваться должным образом, сравнивая себя с человеком, который лишь указывает путь, а если кто-то заблудился (например, слишком увлекся *сиддхи*) и не дошел до цели, то это не его, Будды, проблема. Шуточный лозунг «Спасение утопающих – дело рук самих утопающих» здесь вполне уместен. Неслучайно буддизм называют религией «само-спасения» или «спасения собственными силами».

Включение переживания самоуправяемого сотериологического опыта в сферу источников, предметов и целей философской рефлексии, как мне представляется, составляет оригинальную черту индийской философской мысли. С этим связана и концепция собственного опыта как главного критерия истинности учения в буддизме, которую часто называют буддийским эмпиризмом¹⁰. Последний влечет за собой и другие особенности индийского философствования. Если в западной философии мир, как правило, мыслится независимым от субъекта – будь то реальный мир или мир идей, который индивид стремится познать, – то в ведущих направлениях индийской философской мысли картина мира считается функцией от пребывания субъекта в том или ином состоянии сознания.

Картина мира через призму субъекта (перспектива от первого лица)

Как правило, речь идет о двух категориях состояний индивида, часто рассматриваемых как альтернативные: одно подчинено закону кармической причинности (хорошие дела ведут к благоприятному существованию и перерождению, плохие – к неблагоприятному) особенно в том, что касается здоровья, продолжительности жизни,

социального положения, рода занятий и т. п., другое преодолевает эту «внешнюю» детерминированность во имя достижения совершенного знания-просветления и полного освобождения от страданий, связанных с перерождением (мокша, нирвана и т. п.). Эта цель и задает сотериологический вектор индийской традиции, направленный на радикальную трансформацию, преобразование субъекта и агента психопрактик, изменение его экзистенциального и онтологического статуса.

Экзистенциально йог претерпевает символическую смерть своей прежней личности. Он отрекается от своего мирского имени и образа жизни, практикуя аскезу, чтобы больше не зависеть от «внешних» условий – жары, холода, голода, жажды, удобств и привычек, а также от любых психологических привязанностей и социальных (семейных, клановых) обязательств. Онтологически он переживает полную трансформацию и сознания, и организма в целом (в буддийской школе йогачара это называется «переворотом основы», *ашрая-наравритти*) и выпадает из сансарной причинно-следственной обусловленности, то есть более не подчинен действию закона кармы («воздаяния за дела»), поскольку его поступки лишаются «кармического созревания» (*випака*)¹¹.

Эти взаимоисключающие состояния объясняют разницу в соответствующих картинах мира, о которой будет сказано позже. Пока же важно отметить, что индийские философы озабочены самопознанием с целью собственного освобождения больше, чем познанием мира. В современной исследовательской литературе это иногда называют приоритетом перспективы «от первого лица» в отличие от приоритета перспективы «от третьего лица», с которой, как правило, ассоциируется западная философская и научная традиции.

Однако субъекта («первое лицо»), взыскующего освобождения от страданий, не следует отождествлять с личностью в психологическом смысле, с индивидуальным «я», с эго, и ощущением принадлежности опыта именно мне ('mine-ness' or 'for-me-ness'). Субъект освобождения есть нечто надиндивидуальное, трансперсональное, будь то неизменная самость (Атман, Пуруша) в школах брахманизма, или «не-я» (*ан-атман*), состояние сознания без привязки к «я») в буддизме. В последнем перспектива «от первого лица» – это не более чем указание на поток моментов (*сва-сантана*) сознания, причинно-следственная связь которых образует индивида. Субъект же реализованного сотериологического опыта понимается буддистами и другими индийскими философами в неантропоцентрическом, неэгологическом смысле. Это не человек, не бог или какое-то другое живое существо, а некая внеприродная, внекармичная духовная реальность, называемая буддой, бодхисаттвой, йогиним, сиддхой, Шивой и т. д. Психологическое измерение, связанное с идеей воплощенной индивидуальной души (*джива*), эго (*аханкара*) и т. п., считается неподлинным, результатом неведения (*авидья*) или вселенской иллюзии (*майя*).

Практически ориентированная не значит «не теоретическая»

Ясно артикулированная связь философских идей индийских мыслителей с определенной сотериологией¹² в глазах западных философов делает индийскую мысль слишком «прагматической», «утилитарной», заведомо проигрывающей Западу на «теоретическом» поле. Эта, можно сказать, стигматизирующая оппозиция «практической» восточной и «теоретической» западной философии часто лежит в основании попыток западных философов, начиная с Гегеля и кончая Гуссерлем и Хайдеггером, оспорить наличие в Индии философии «как таковой», философии как особого явления, подобного «греческому чуду». Среди аргументов встречается и ссылка на то, что в Индии не было философии как «чистой теории», «знания ради знания», что она слишком увязла в практике (йоге). Я попробую оспорить именно этот аргумент.

Помимо того что критерий «чистого знания» как опознавательного признака философии исключает из сферы философии некоторые западные философские учения, начиная с киников и стоиков и кончая экзистенциализмом, аргумент, к нему апеллирующий,

основан на ложном умозаключении, состоящем в том, что ориентация индийских философов на определенный религиозный праксис делала их философствование сугубо прагматическим, утилитарным, лишало его «теоретичности».

С моей точки зрения, сотериологическая ориентация вовсе не означает, что йогический или медитативный праксис оставался просто праксисом, или инструкциями по его реализации. Религиозный праксис преобразования сознания теснейшим образом связан с его философской интерпретацией, то есть со своей теорией. По меткому замечанию Ф.И. Щербатского, «экстатические состояния почти всегда играют некоторую роль в построениях большинства индийских философских систем. Но мистика в объекте нашего изучения вовсе не дает нам права превращать наше знание о ней в какую-то новую мистику. Индийская мистика систематизирована самими индийцами с замечательной тонкостью и вполне логично, так что изучение ее естественно укладывается в формы вполне рациональные» [Щербатской 1916, IV].

Философия и психопрактики

Было бы преувеличением считать, что в тех школах индийской философии, которые признают сотериологическое значение йоги и/или медитации, именно эти практики являются единственным источником философских идей¹³. Развитие философских идей подчиняется своей «внутренней» логике, и это вполне справедливо для индийской традиции, в которой дебаты по поводу разных философских вопросов в немалой степени стимулировали развитие идей, каков бы ни был их источник¹⁴.

Говоря о присутствии психопрактик в индийской философии и особенно в буддизме, я имею в виду, с одной стороны, концепции самого йогического опыта¹⁵ и картины мира, открывающейся в нем, возникающие из рефлексии над тем и другим; с другой – философские концепции, которые так или иначе связаны с интерпретацией некоторых аспектов этого опыта.

Относительно связи философии буддизма и практики медитации можно выделить две основные категории мнений современных исследователей: одни придерживаются идеи психопрактического происхождения буддийской философии, другие – сторонники более дифференцированного подхода, предлагающего разделять психопрактические и теоретические (рациональные, логические) источники в отношении тех или иных доктрин и концепций.

Мнение первых со всей возможной определенностью высказал П. Гриффитс: «Именно на медитативной практике и основана религиозная жизнь буддийского аскета, а из этой практики произрастает систематическая буддийская философия и сотериология. Опыт, возникающий как результат медитативной практики, имеет огромное историческое значение для буддийской философской теории; вряд ли будет преувеличением сказать, что все великолепное сложное строение буддийской философии – это извлечение и систематизация импликаций такого опыта» [Griffits 1991, XIII]. В том же духе высказывается и А.М. Пятигорский. Для него буддийская философия – это «йогическая философия» или «философия йогов и медитаторов». Их сознание, существование трансформированное созерцательными практиками и йогой, воспринимает мир иначе, чем обычное сознание [Пятигорский 2007, 134]. Возникновение ранней буддийской философии из медитации поддерживает и современный классик буддологии Л. Шмитхаузен¹⁶, из последних публикаций выделю книгу философа Э. Шульмана¹⁷. Критическое отношение ко многим таким концепциям высказывает Э. Франко в статье «Медитация и метафизика и их взаимоотношения в южноазиатском буддизме» [Franco 2009, 93–132].

Что же говорят об этом сами буддийские философы? О том, что буддийские философские теории создавались теми, кто прошел кульминационные стадии концентрации сознания, сообщается в обсуждении буддийской теории двух истин (относительной и высшей) в «Абхидхармакоша-бхашье» («Комментарии к Сокровищнице Абхидхармы», далее АКБ VI. 4) знаменитого буддийского философа V в. Васубандху:

Если нечто воспринимается сверхмирским знанием (*локоттара-джняна*) или обретенным *после него* (курсив мой. – В.Л.) мирским знанием, то оно абсолютно истинно (истинно в высшем смысле), если иным способом, то оно истинно условно (в относительном смысле). Так утверждают древние учителя (пер. Е.П. Островской и В.И. Рудого) [Васубандху 2000, 531].

«Иным способом» – это значит, что учения, не опирающиеся на пережитый йогический опыт, могут быть истинными лишь относительно или условно. Очень важное замечание! Во-первых, оно связывает формулировку теории не с самим актом просветления, который, по определению, недискурсивен, а с «посткульминационным» (назовем его так) состоянием, в котором дискурс снова возможен, однако сознание и все его когнитивные функции уже претерпели «переформатирование», или точнее – «переворот» (*паравритти*), йогическим опытом просветления. Именно поэтому, как можно предположить, дискурс йога, пережившего состояние «просветления», может считаться «абсолютно истинным» (*парамартхика*).

Вот яркий пример умозаключения из ранней сутры йогачары:

Когда он (йог. – В.Л.) достигает высшей ступени концентрации, он постигает Будду (будд) лицом к лицу. Только после того как он выходит из состояния медитации, он понимает, что ни он не пришел к Будде, ни Будда не пришел к нему. Эта встреча произошла только в его сознании. И опять он умозаключает: так же, как во время медитации все объекты были лишь образами в моем сознании, так и внешние объекты: они не что иное, как образы в чьем-то сознании. Внешний мир, то есть мир вне сознания, не существует¹⁸.

О значимости «посткульминационного» состояния в познании и формировании подлинной с сотериологической точки зрения картины реальности свидетельствует и термин *виюкта*, который применяется к йогам, вышедшим из *самадхи* – йогической концентрации сознания. Например, в школе вайшешика *юкта* (йоги в состоянии концентрации) и *виюкта* (йоги после *самадхи*) наделяются разными формами опыта. Симптоматично, что в вайшешике ссылка на йогическое познание играет роль эмпирического и даже, если угодно, экспериментального доказательства истинности философских категорий этой системы [Лысенко 2005, 25–252].

Однако более прямые доказательства, которые бы связывали те или иные философские теории с определенными практиками, обнаружить довольно сложно¹⁹.

Йогические и медитативные состояния как формы познания

С учетом системообразующей и направляющей перспективы «от первого лица» можно лучше понять, почему йогические и медитативные состояния рассматриваются в индийской философии не только сами по себе или в контексте соответствующих практик, но и как важные формы познавательного опыта, и тем самым становятся в некоторых школах темой эпистемологии (*праманавады*)²⁰. Важно, что религиозный опыт ввиду его чисто субъективной природы и чрезвычайного многообразия религий в Индии не считается источником истины сам по себе, лишь его интерпретация может признаваться (или не признаваться) истинной. В «Брахмаджаласутте» Будда обсуждает случаи взаимоисключающей логической интерпретации одного и того же йогического опыта ретрокогниции (припоминания прошлых рождений), показывая, что они основаны на ложной концепции постоянного атмана.

Если обратиться к скудным «биографическим данным» самых известных буддийских философов логической и эпистемологической школы, начиная с Васубандху и Дигнаги, то нетрудно заметить, что сами они имели не столько репутацию великих подвижников медитации, сколько славу защитников, апологетов традиции в спорах с небуддийскими философами. Некоторые из последних, прежде всего сторонники мимансы, скептически относились возможности йогического опыта как такового.

Вместе с тем, хотя йогическая форма познания представлялась исключительно экстрасенсорной, или сверхчувственной, интересно отметить, что даже буддийский эпистемологический идеал обычного чувственного познания как ощущения, не опосредованного ни языком, ни концептуализациями (*кальпана-аподдха*), тоже испытал влияние сотериологии в той степени, в которой отражал критическое отношение буддистов к языку как к инструменту конструирования реальности, обусловленному «омраченным» состоянием сознания.

Картина мира, созданная органами чувств, является опорой нашего рационального знания мира и эффективной деятельности в нем, однако если индивид избирает для себя путь освобождения от мира, то эта картина с ее чувственной опорой подвергается полному «переформатированию» в свете сотериологических задач. Она больше не обусловлена ни нашими естественными потребностями, ни нашими желаниями, ни нашими социальными ролями. Заботимся ли мы о собственном спасении (как в тхераваде), либо о помощи другим живым существам (как в махаяне), речь идет о собственной сотериологической установке нашего сознания. В махаяне это называется словом *бодхи-читта*, «устремленность к пробуждению» (трактровка А.А. Терентьева) или «сознание, устремление к пробуждению» (Р.Н. Крапивина).

К перспективе «от первого лица» как определяющей содержание когнитивного опыта в буддизме я бы добавила перспективу «для первого лица» – для конкретного адресата сообщения об этом опыте. Так я ссылаюсь на общеподлинный принцип *уная каушалья* – «искусные средства», согласно которому содержание буддийского текста определяется его адресатом, то есть аудиторией, или индивидами, к которым оно обращено. Этот принцип еще больше оттеняет свойственное буддизму стремление найти наиболее эффективные способы адресной помощи разным людям в разных ситуациях – преодолеть установки ума, генерирующие страдания, и достичь состояния просветленного сознания (*бодхи*), открывающего реальность как таковую (*ятхабхутам*).

В случае эпистемологии, ссылкой на *уная каушалья* можно объяснить тот факт, что буддийские авторы развивают эпистемологические аргументы, чтобы разговаривать на одном языке с теми, кто занимается вопросами познания в философском ключе, прежде всего философами школ ньяя и миманса, предлагая определения, ставя разные вопросы и обсуждая проблемы эпистемологии (праманавады). Неслучайно буддисты помещают последнюю в категорию «внешних наук» (*бахьявидья*) и рассматривают свой эпистемологический дискурс как инструмент критики ложных теорий оппонентов и утверждения логической когерентности и практической целесообразности собственных теорий²¹.

Индийская традиция, как известно, сама себя прекрасно описывала и классифицировала. Поэтому для понимания места этих практик в более общей перспективе обратимся к известной общеиндийской классификации способов передачи или усвоения знания в форме триады *шравана, манана, бхавана*. Шравана – восприятие учения на слух, манана – размышление и анализ усвоенного материала и бхавана – интериоризация полученного знания путем применения к собственному опыту. Можно считать, что эта схема объясняет и способы функционирования философских учений: 1) в виде корпуса авторитетных текстов, подлежащих запоминанию; 2) в виде учения, подлежащего анализу и критическому усвоению; 3) как интуитивное видение мира, основанное на этом учении и подлежащее систематическому применению к собственному опыту (формирование новых когнитивных навыков и умений). Практика йоги и медитации попадает в третью категорию, выработка соответствующей теории – во вторую. То есть сначала необходимый объем знаний запоминается (мы как бы создаем в голове библиотеку, к которой можем обращаться за любой справкой), затем путем обсуждений и анализа концепции усваиваются интеллектуально (мы начинаем понимать, о чем сообщают тексты, научаемся обосновывать и критиковать любой тезис), а затем содержание хорошо обоснованной доктрины апроприруется сознанием через постоянные систематические упражнения в медитации, образуя прочные нейронные связи, «когнитивную карту», как бы сейчас сказали.

Из этой последовательности – сначала запоминание, потом критическое усвоение и только в конце практика – вытекает следующее важнейшее обстоятельство: йогический опыт возникает не на пустом месте и не с чистого листа, то есть не является полностью свободным и непредвзятым, он происходит в уме йога, мышление которого уже «вставлено в рамки» какого-то учения, усвоенного интеллектуально. Этот опыт не может открыть ничего такого, что бы не вписывалось в определенную догматическую сотериологическую перспективу, например, буддисты не могут «открывать» в своей медитации «вечный Атман» (равно как брахманистские йоги – принцип бессамости, анатман). По словам Э. Франко, «даже чистейший медитативный опыт культурно и лингвистически обусловлен, абсорбирован традицией»²².

Но что же тогда определяло йогический опыт самого Будды? По преданию, Будда отнес себя к учителям, пережившим опыт, «неизвестный ранее». Что же он имел в виду? В его время техника йоги была уже хорошо известна, ведь до того как стать «пробужденным», основатель буддизма практиковал методы медитации своих учителей Арады Каламы и Уддраки Рамапутры. С моей точки зрения, это могло значить, что он достиг просветленного состояния, отказавшись не только от традиционных в его время методов аскезы и контроля сознания, но и от определенного рода интерпретаций этого опыта, напоминающих концепцию санкхьи.

Но если этот опыт был новым по методу достижения, был ли он совершенно новым по содержанию? Буддийская традиция утверждает, что Будда открыл извечно существующую Дхарму, Истину, Реальность как она есть. Значит, ни о какой новизне содержания не может быть и речи. В чем же тогда роль Будды? Дхарма не была известна живым существам, поскольку предшествующие «просветленные» оставались «буддами для себя» (пратьекабуддами), довольствовавшимися собственным спасением и не желавшими поделиться своим знанием с другими. Считается, что Будда стал Буддой, поскольку решил донести Дхарму до всех живых существ, чтобы дать им шанс избавиться от страданий.

Психопрактики и их влияние на когнитивные способности

Теперь перейдем к конкретике. Какие же практики йоги и медитации имеются в виду? В буддизме выделяется две основные их категории, которые, как считается, были добавлены Буддой к существовавшим в его время йогическим психотехникам²³. Это четыре дхьяны (санскр., пали *дхьяна*), или формы все возрастающей однонаправленной концентрации сознания, постепенно преодолевающей дискурсивность²⁴, и смрити (буквально, память, отсюда перевод «памятование») – практика внимательности или осознанности, как ее часто называют; она состоит в фиксации внимания на только что прошедшем моменте опыта с целью его идентификации и категоризации. Первая разновидность предназначалась для устранения «омрачений» (*клеша*), препятствующих освобождению и обретению «безмятежности ума» (*упеккха*), отсюда ее название *шамахта* («умиротворение», «покой»); вторая имела своей целью обретение мудрости (*праджня*), или прозрения, инсайта (*vipashьяна*), относительно реальной природы вещей через специально выстроенный дискурсивный опыт.

Обратим внимание на то, что каждой из этих практик соответствовало развитие определенных умений и навыков, которые определяли формирование, в современных терминах, «когнитивной карты» практикующего. Практики разрушали стереотипы и категоризации, присущие когнитивной системе обычного, нетренированного сознания, заменяя их на новую систему, сформированную «освоением», «овнутрением» (*бхавана*) буддийских учений, среди которых наиболее значимые для всех направлений буддизма – четыре благородные истины, три характеристики всех явлений – *анитья/аничча* (санскр./пали «непостоянное»), *анатма/анатта* (санскр./пали «бессамостное») и *дуккха/дукка* (санскр./пали «неудовлетворительное», несущее страдание) – а также учение о пратитья самутпаде («взаимозависимом возникновении» всех явлений»).

Чтобы показать, как менялось обычное восприятие в результате определенных психопрактик, обратимся к знаменитой буддийской истории о тхере (старейшине) Махатиссе. Перескажу ее близко к изложению знаменитого философа школы тхеравада Буддхагоши (V в. н. э.) «Висуддхаматта» («Путь очищения»). По дороге в Анурадхапuru Махатисса Тхера увидел женщину, убежавшую из дома после ссоры с мужем. Она была красиво одета и, заметив тхеру, улыбнулась ему, обнажив ряд идеальных белых зубов. Бросив взгляд на ее зубы, Тхера пережил ощущение их «нечистоты», в результате которого стал архатом (буддийским святым, пережившим «просветление» в результате полного устранения «омрачений»). Муж, разыскивающий жену, которого тхера вскоре встретил, спросил тхеру: видел ли он ее? Тхера ответил: «Я не знаю, было ли это мужчиной или женщиной, но я видел кучку костей».

В буддийской литературе момент «просветления», пережитый тхерой (старейшиной), считается результатом медитации, известной как *ашубха-бхавана*, «медитация над нечистым»: созерцание тридцати двух частей тела в ситуации, вызывающей наибольшее отвращение (например, волосы в супе), а также стадий разложения трупа вплоть до чистого скелета.

Вот как начальная стадия этой практики описана в АКБ VI.10 a-b:

Йогин, желающий практиковать созерцание отталкивающих объектов, сначала фиксирует сознание на (какой-либо) части своего тела – на большом пальце ступни, на лбу или на том, что ему больше нравится. Затем он (очищает ее) до костей, последовательно представляя как плоть гниет и отваливается, и так он видит весь собственный скелет.

Точно так же для усиления магической способности (*адхимукти*) видения он представляет (другого) индивида и так последовательно до тех пор, пока ему не начинает видеться, что весь монастырь, роща, поле, море до самых берегов, вся земля заполнены скелетами. После этого с помощью концентрации сознания он начинает сужать сферу магического видения, пока она не ограничивается его собственным скелетом. С этого момента созерцание отталкивающих объектов становится совершенным, и такой йогин называется «начинающим» (пер. с санскрита Е.П. Островской и В.И. Рудого [Васубандху 2006, 355–356]).

Современный тхеравадинский комментатор поясняет:

Почему, в отличие, скажем, от ее мужа, старейшина, видевший тот же зрительный объект, видел не молодую женщину, а кучу костей? Это так, потому что Махатисса уже давно утвердился в практике самоограничения и абсолютного сдерживания. В данном случае – это сдерживание зрения. Но что значит: «видеть зрительный объект»? Ведь это – сознание зрения способно видеть, а не глаз, который является не более чем инструментом сознания. Древние учителя говорили: «Глаз не видит объект зрения, потому что в глазе нет сознания. Сознание само не видит объект зрения, потому что у него нет глаз». Но монах, утвердившийся в практике сдерживания чувственных восприятий, останавливается на том, что просто увидено. Виденное он видит как виденное и больше ничего. То есть он не видит никаких знаков и особенностей виденного, какими, например, в нашем случае являются женственность, молодость, красота и т. д. Тот же факт, что старейшина, видя белые зубы молодой женщины, созерцал их как обломки зубов скелета, означает, что в этот момент он находился в первой фазе созерцания или просто в первом созерцании, в первой дхьяне²⁵.

В этой медитации задействована и практика удерживания внимания – смрити, и практика концентрации на одном объекте за счет устранения аффективного шума и блуждания мысли – дхьяна. Обе практики преобразовывали и даже радикально меняли функционирование сознания обычного человека (*притхаг-джана*), примером которого является восприятие мужа (он «видит» свою жену – молодую и красивую). Мы имеем дело с полной трансформацией когнитивного навыка восприятия в результате систематической практики медитации (*бхавана*). Преобразование касается восприятия объектов, известных как *касина* (пали) или *критсна* (санскрит). В практике созерцания

это визуальные образы в их наименее детализированной, конкретной форме. То, что должен «видеть»/визуализировать йог – не конкретные объекты в их специфичности («молодая женщина в красивой одежде с белозубой улыбкой»), а своего рода «денатурированные» визуальные паттерны, лишенные какого-либо индивидуального содержания. Они помещены в перспективу, позволяющую визуализировать их эволюцию от первоначальной формы (белозубая улыбка) до стадии скелета (кучка костей).

Для борьбы с привязанностью к чувственным удовольствиям монахам рекомендовалось регулярно посещать места, куда выбрасывали тела казненных преступников (их не подвергали кремации), и наблюдать над стадиями разложения трупов. Постоянная тренировка позволяла медитирующим воспроизводить по памяти, или мысленно визуализировать, стадии разложения в их последовательности. Постепенно, когда процесс визуализации доходил до автоматизма, создавались предпосылки для его «схлопывания», или сжатия в одно-единственное мгновенное событие – появление его результата (в нашем случае появление образа кучки костей или скелета) в ответ на появление стимула.

Практика смрити (сати) меняет статус не только объектов чувственного восприятия, которые перестают быть значимыми для медитирующего, но и объектов внутреннего опыта, таких как чувства, эмоции, склонности, намерения, воля, желания, мысли и т. д. Смысл этой медитации в том, чтобы переживать их как таковые, независимо от их источника, без связи с конкретным «я» (не как «мне больно», а как «возникает состояние боли», «оно продолжается», «оно исчезает»), то есть как чисто объективные процессы, «состояния сознания сами по себе», а не «мои состояния». Медитирующий лишь регистрирует их – чисто механически и отстраненно – как «возникающие» и «исчезающие», будто они чужие. А.М. Пятигорский пытался научить этому своих студентов в придуманном им классе по «выработке чужого или очуженного мышления»²⁶.

Фактически созерцание предметов подвергается «разотождествлению» с конкретным человеком, извлекается из обычной психологической перспективы, задаваемой нашими личными желаниями, стремлениями, потребностями и ожиданиями, и помещается в перспективу их самобытия (*свабхава*), способа существования самих по себе. Выбирая некоторые объекты из всех других, медитирующий освобождает их от всех обычных ассоциаций и идентификаций.

«Созерцание тела как тела (*рупа*), чувства как чувства (*ведана*), разума как разума (*манас*). Состояний сознания в их данности, или феноменов (*дхарма*) как объектов мышления»²⁷. Последние предлагается исследовать в отношении специфических и общих характеристик. В списке общих характеристик – изменчивость (*аничча*, *анитьята*), неудовлетворительность (*дукка*, *дуккхата*), пустота (*шуньята*) и лишенность «я», или бессамость (*анатта*, *анатмата*).

Благодаря культивированию характеристики изменчивости (*аничча*, *анитьята*) мы замечаем, что наши состояния сознания изменяются каждое мгновение, это соответствует характеристике непостоянства. Это также помогает устранить нашу «естественную» идею неизменного субъекта или о постоянном «я» и увидеть последнее как чисто лингвистическую конструкцию, спроецированную нами на поток состояний сознания. Наконец, в нас возникает осознание (и важно добиться рекуривирования этого осознания в каждый отдельный момент опыта!), что привязанность к несуществующему «я» и к вещам как имеющим свою отдельную самость, несет в себе глубинную неудовлетворенность (принцип страдания – *дуккхата*), препятствующую нашему духовному прогрессу. Мы видим, что сам процесс медитации направляется общефилософскими категориями буддизма, которые, в свою очередь, могли быть результатом теоретического обобщения практик самонаблюдения, или интроспекции.

В практике смрити ничто не напоминает о естественном эгологическом психическом процессе. Напршивается сравнение этого подхода с феноменологической эпохой, когда индивид воспринимает содержание опыта как чистую данность, «приостанавливая», или «закрывая в скобки», натуралистический подход, состоящий в препарировании опыта в свете субъект-объектной перспективы²⁸.

Какие еще буддийские философские доктрины несут отпечаток рефлексии йогического и медитативного опыта?

Кроме уже разобранных трех характеристик (изменчивость, бессамость, не-удовлетворенность) и учения о двух уровнях реальности/истинности (*вьявахарикасат* и *парамартхасат*) это теории буддийского психокосмоса (три уровня: обычный мир, кама-дхату, мир чистых форм, *рупа-дхату*, и мир неформ, *арупа-дхату*), поскольку они связаны со стадиями концентрации сознания (дхьянами и *самапатти*); в йогачаре – концепция «только сознания» (*читтамаത്രата*); в школе мадхьямака – обобщающие идеи *шуньяты* (пустоты, относительности), их связывают с высшими ступенями медитации, когда сознание очищено от своих объектов.

К философскому освоению практик йоги и медитации относятся и теории йогического восприятия (*йогипратьякша*), выделенного буддийским философом Дигнагой (жил ок. V в.) в особую разновидность непосредственного постижения, свободного от мысленного конструирования (*кальпана-аподдхам*). Концепция йогического восприятия после Дигнаги развивалась не только в буддизме, но и во многих других школах индийской философии, в школе йоги Патанджали, в ньяе, вайшешике, в некоторых направлениях веданты, в джайнизме [Whicher 1998, 146–147].

Наряду с этими я бы выделила ряд философских тем, которые возникли в обсуждении отдельных аспектов сотериологического опыта. Важным предметом философской рефлексии и обширных дискуссий буддийских и брахманистских философов был характер знания просветленного существа и его отличия от знания обычного человека. В буддизме это прежде всего проблема всезнания Будды (*сарваджня*), Ранние последователи Первоучителя отрицали всезнание, более поздние признавали²⁹.

Когда с развитием культа Будды ему стали однозначно приписывать всезнание, дискуссия приняла более метафизический оборот. Яо Чжихуа [Yao 2005] показал, что обсуждение раннебуддийской школой махасангхика проблемы всезнания Будды повлекло за собой дискуссии о статусе самоосознавания или самоапперцепции (*свасамведана*) как специфической характеристики сознания. В число предметов, которые объемлет всезнание *шротаннны*³⁰, махасангхики включают и сознание сознания. При этом они отмечают, что самоосознание сознания (*читта*) и производных от него психических явлений (*чайттика*) происходит одновременно. К самосознаваемым психическим явлениям относятся радость, страдание, желание, намерение и т. д., ведь переживая боль, мы знаем, что это боль, для этого нам необязательно прибегать к другим актам познания, чтобы это фиксировать. Эта дискуссия вписывалась в общеиндийские дебаты о том, освещает ли познание само себя (*свапракаша*) или оно освещает только нечто другое – свой объект (*парапракаша*)³¹.

Таким образом, начало этой философской дискуссии было связано с чисто сотериологическим сюжетом: карьерой буддийского адепта. Доктрина махасангхики подверглась систематической критике со стороны последователей школы вайбхашика, которые приводили аргументы с позиции буддийского учения о каузальности, о механизмах познания и логике доказательства, попутно обсуждая проблемы другого сознания, разделение между партикуляриями и универсалиями и другие философские топики. Неовайбхашик Сангхабхадра предлагает считать самосознание следующим моментом сознания предмета. Саутрантики еще больше погружают самосознание в эпистемологический контекст, предлагая понимать как самоосвещающим/самоосознающим (*свапракаша*) лишь ментальное познание, но никак не чувственное. Дискуссия продолжается и в школах махаяны: линия саутрантики развивается в ранней йогачаре Васубандху и особенно Дигнагой, линия вайбхашики находит разрешение в последовательной критике принципа самосознающего сознания в мадхьямаке-прасангике (Чандракирти и Шантидева)³².

Другой проблемой, порожденной осмыслением характера психопрактик и широко дебатированной в буддийских текстах, была проблема возобновления функционирования сознания после пребывания на 9-й кульминационной ступени практики шаматхи,

известной как *ниродха-самапатти*. Считается, что в этом состоянии сознание прекращает функционировать. Вопрос ставится так: может ли момент сознания возникнуть из предшествующего момента несознания, и если может, то при каких условиях? Возникают ли моменты сознания только последовательно или они могут быть одновременными? Этой интереснейшей дискуссией, в которую были вовлечены разные школы абхидхармы, а также махаянская школа йогачара, посвящена книга П. Гриффитса «О состоянии безмыслия» [Griffits 1991].

Заключение

В статье разобраны лишь несколько примеров философского дискурса, возможно, так или иначе связанного с йогическими и медитативными практиками в разных школах индийской философии и прежде всего в буддизме. К основным философским достижениям, которые возникли на этом пути и актуальны сегодня, я отношу следующие:

1. Создание (в школах абхидхармического анализа на основании практики смрити) номенклатуры состояний сознания или психических явлений и разработка интегральной концепции психического опыта как совокупности системно взаимосвязанных психических явлений – интеллектуальных, эмоциональных, волевых и волютивных.

2. Идея нераздельности (недизъюнктивности) сознания и ментальных явлений, или чitta и чaitта: эмоций, воли, желаний, намерений, памяти и т. п. Современная идея эмоционального интеллекта вполне вписывается в эту систему.

3. Картина психики как объективного процесса, отчужденного от конкретного «я», по методу и результату вполне научная, хотя по первоначальному импульсу чисто сотериологическая³³. В более общем теоретическом плане – неэгологическая концепция сознания: субъектом становится само событие сознания, а не какая-то отдельная надстройка над последним. Эта постановка вопроса актуальна и для современных когнитивных теорий сознания, проблематизирующих существование субъекта («смерть субъекта») [Лысенко 2017, 145–156].

4. Оценка роли языка в конструировании реальности: представление «я» как языковой и концептуальной конструкции, не имеющей реальных референтов (резонирует с «языковыми играми» Витгенштейна).

5. Внимание к темпоральному и внетемпоральному измерению наблюдаемого опыта, к его мгновенности и изменчивости (буддийская концепция *кшаникавада*, или «учение о мгновенности»), разработка новой концепции внутреннего времени и «метафизики процесса».

6. Медитативный эксперимент по освобождению сознания от всех его объектов привел к двум радикальным философским идеям: взаимозависимости как пустоты, или пустоты как основы реальности (мадхьямака), и реальности как «чистого сознания» (йогачара).

7. В связи с концепциями самоосознавания как характеристики всех познавательных и ментальных событий (школа йогачара), исследование метакогнитивных функций и прежде всего метакогнитивной осведомленности.

8. Индийские философы (не только буддисты, но и последователи других направлений, например, адвайта-веданты и кашмирского шиваизма, признававших сознание как высший принцип бытия), создали прецедент «неантропоцентрической философии» (выражение А.М. Пятигорского), с которым можно сопоставить, например, идеи Ницше.

В целом, как мне представляется, можно с полным основанием утверждать, что рефлексия индийскими мыслителями медитативных практик внесла большой вклад в формирование предмета буддийской и шире – индийской философии и в философское понятие опыта, что не находит аналогов в западной философской традиции. Трудно судить, что было раньше, философия или праксис: скорее всего, они развивались в тесном взаимодействии. Осмысление и систематизация определенных практик формировали философские представления, те же, в свою очередь, могли влиять на дальнейшее развитие практик, а результаты практик – вносить коррективы в теорию и т. д.

Примечания

¹ Это относится прежде всего к тем направлениям индийской философии, в которых признавалась кардинальная сотериологическая значимость самостоятельной работы над сознанием. В их числе буддизм в его классических и тантрических формах, разные школы брахманической философии, прежде всего санхья-йога, вайшешика, ньяя, некоторые направления тантрического шиваизма (кашмирский шиваизм), В джайнизме преобладает крайняя форма йогической аскезы, а традиция медитации развивается позднее и носит вторичный характер. Сказанное не относится к ритуалистической школе миманса, не разделявшей убеждение в действенности йоги, теистическим направлениям веданты (вишнуитским и шиваитским), в которых над йогой, то есть самопреобразованием, превалировала божественная милость, а также к адвайте, опирающейся на открытие (шрути).

² Йога и медитация – понятия с пересекающимся содержанием. В определенном смысле йога шире медитации и включает ее, поскольку ее отличительной чертой является контроль со стороны сознания, однако, когда они употребляются вместе, как в данном случае, имеется в виду, что йога – это контроль сознания в отношении физиологических, телесных процессов, тогда как медитация – это контроль сознания в отношении ментального опыта.

³ Их также часто обозначают терминами «транс», «экстаз», «инсайт», или же введенным Мирчей Элиаде термином «энстаз» (погружение в себя в отличие от экстаза – выхода вовне).

⁴ Исследованию опыта падения с высоты в перспективе индийской философии и психоанализа посвящена статья М. Юлена «О падении в горах» (1983 г.). См.: [Юлен 2003, 164–177].

⁵ Считается, что на определенных стадиях йогической концентрации йог обретает паранормальные способности, называемые *сиддхи* («совершенства/реализации»), например, способность припоминать прошлые существования, воспринимать отдаленные и скрытые объекты, читать мысли других людей и т. п. Здесь йогическая традиция – как буддийская, так и брахманистская – встречается с магией, но не совпадает с ней, поскольку развитие сиддхи ради сиддхи порицается как недостойное йогов занятие. Сиддхи признаются не более чем «побочными продуктами» йогических практик, на которых не рекомендуется долго останавливаться, чтобы не потерять способность двигаться к более важной цели. Их появление – знак того, что определенная стадия практики концентрации пройдена успешно, и не более того.

⁶ Знаменитые слова Будды из «Калама-сутты»: «Ну же, Каламы, не принимайте чего-либо только на основании устной традиции, наследия учения, слухов, собрания [священных] текстов, логических рассуждений, умозаключений, раздумий, согласия с мнением после его обдумывания, кажущейся осведомленности [говорящего], или же если когда ты думаешь: “[Этот] отшельник – наш гуру”. Но когда вы знаете сами: “Эти вещи являются неблагими, эти вещи достойны порицания, эти вещи порицаются мудрыми, эти вещи, если принять и предпринимать их, ведут к вреду и страданию” – то тогда вам следует отбросить их... но когда вы знаете сами... эти вещи, если принять и предпринимать их, ведут к благополучию и счастью – то тогда вам следует жить в соответствии с ними – то вот почему так было сказано» («Калама-сутта», Ангуттара-никая 3, 65). См.: http://www.theravada.ru/Teaching/Canon/Suttanta/Texts/an3_65-kalama-sutta-sv.htm

⁷ Об «экспериментальной проверке» духовных наставлений см.: [Лысенко 2007, 12–138].

⁸ Буддийские философы эпистемологической традиции Дигнага и Джармакирти называют Будду *прамана-бхута*, воплощенным инструментом достоверного познания, достоверность которого обосновывается его способностью вызывать целесообразные действия (*артхакриякаритва*), отсутствию расхождения с практическим опытом (*ависамвиддха*) и безошибочностью (*абхранта*).

⁹ Восьмеричный путь состоит из: 1) правильных воззрений – прежде всего постижения четырех благородных истин; 2) правильных намерений – культивирования благорасположенности ко всему живому, *майтри*; 3) правильной речи – освобождения речи от лжи, сквернословия, грубости, скабрзности и глупости; 4) правильных действий – воздержания от воровства, убийства, недолжного поведения вообще; 5) правильного образа жизни – выбора профессии, которая не причиняет вреда другим существам; 6) правильных усилий – устранения дурных мыслей, мнений, намерений и культивирования позитивных ментальных состояний; 7) правильной осознанности в отношении собственного тела, ощущений, ума и ментальных объектов (*смрити*); 8) правильного сосредоточения – развития способности концентрации (*самадхи*).

¹⁰ Призыв Будды доверять опыту больше, чем традиции, который часто расценивается как буддийский эмпиризм, подхватывает и Далай-лама, известный высказываниями о готовности пересмотреть буддийские доктрины, если они будут противоречить современной науке: «В буддийском исследовании реальности, по крайней мере, в принципе, эмпирические доказательства должны восторжествовать над авторитетом Писания, независимо от того, насколько глубоко почитаемым это Писание может быть». См.: <http://www.dalailama.com/page.163.htm>

¹¹ Карма и сансара (цикл перерождений, реинкарнация) тоже тесно связаны с индивидуальной перспективой, ибо источник их – сам индивид, а точнее, его действия (телесные, речевые и мыслительные), оставляющие кармические отпечатки, которые могут созревать (*vipaka*), если аналогичные действия продолжают, или не давать плодов, если они прекращаются.

¹² Философские трактаты часто начинаются с провозглашения *мокиши* (освобождения) как их основной цели. Интересно отметить, что религиозность индийских философов связана не столько с их верой в того или иного бога, сколько с их приверженностью определенной «сотериологической программе», в которую включено изучение, аналитическое исследование и ментальное культивирование системы философских идей.

¹³ О спорах индологов и буддологов относительно значения психопрактик для индийской и особенно буддийской философии см.: [Franco 2009].

¹⁴ Примером учения, возникшего как попытка избежать противоречий в доктрине, можно считать учение сарваствивады о существовании дхарм (феноменов) не только настоящего, но и прошлого и будущего. Логика его такова: если считать, что дхарма (как момент сознания) всегда связана со своим объектом, то чтобы момент осознания будущего или прошлого не остался без объекта, необходимо признать, что объекты прошлого и будущего тоже существуют. Характерно, что в отличие от своих западных коллег индийские философы в спорах друг с другом никогда не ссылаются на собственные религиозные авторитеты, не используют аргументы типа *Deus ex machina*, не отсылают к йогическому опыту, а опираются на общезначимые логические правила. О значении дебатов в развитии индийской философии см.: [Лысенко 2016а].

¹⁵ Исследователи отмечают, что дискуссии о йогическом восприятии и о медитации в целом практически не связаны с анализом действительного опыта и носят теоретический характер. См.: [Franco 2009, 124].

¹⁶ Особенно статья [Schmithausen 1973].

¹⁷ «Ранние буддийские учения являлись прежде всего дискурсом о событиях медитации. Они предназначались для управления медитативными наблюдениями, чтобы вставить будущий опыт в эти шаблоны мысли. Ранняя буддийская философия была, таким образом, в первую очередь описанием и рецептом медитативного опыта... Теоретические философские импульсы были, разумеется, не чужды ранним буддистам; действительно, проживаемая философия (*lived philosophy*), о которой мы говорим, укоренена во всеобъемлющей, мощной и взыскательной метафизике, противопоставлявшей карму и освобождение, которую требовалось сделать объектом созерцания, чтобы выполнить практику» [Shulman 2014, X].

¹⁸ *Pratyutpannabuddha-sammukhāvasthitasāmadhisūtra*. Цит. по: [Franco 2009, 110–111].

¹⁹ Предположения о связи тех или иных буддийских учений с теми или иными медитативными практиками обсуждаются в статье [Franco 2009].

²⁰ Отмечу, что вопросы эпистемологии попадают в поле внимания практически всех философских школ (буддизм, ньяя, вайшешика, миманса, санхья и др.) а в некоторых школах, особенно в буддистской виджнянаваде, или йогачаре, эпистемологический подход становится определяющим: именно в этой школе картина мира вполне по-кантовски ставится в зависимость от инструментов познания, к которым прибегает познающий субъект.

²¹ К «внешним наукам» (*бахья-шастры*), которые буддисты разделяли с другими школами индийской религиозно-философской мысли, относятся четыре: 1) логика и эпистемология (хету-видья), 2) грамматика (вьякарана), 3) медицина (чикитса) и 4) искусства и ремесла (шилпа).

²² Франко [Franco 2009, 127] ссылается на книгу под редакцией С. Катца «Мистицизм и религиозные традиции» [Katz (ed.) 1983].

²³ Исследованию истории буддийской медитации посвящены фундаментальные работы [Bronkhorst 1986] и [Wynne 2007].

²⁴ Под дискурсивностью я имею в виду пару *випарка* и *вичара* – выделение объекта сознания и его всестороннее рассмотрение.

²⁵ См.: <https://www.wisdomlib.org/buddhism/book/a-discourse-on-paticcasamuppada/d/doc1956.html>

²⁶ Об этом классе см.: [Ритупис 2010, 216].

²⁷ Цитата из «Сатипаттхана-сутты», или «Беседы об установлении памятования», Маджджхима никая 10, I.55; Дигха никая 22, II.290–315. <https://www.accesstoinight.org/tipitaka/>

²⁸ См. материалы международной конференции «Буддизм и феноменология» (Институт философии РАН, Москва, 2016), опубликованные в журнале «Вопросы философии» в № 10 за 2017 г. и в № 1, 2 и 7 за 2018 г. Особенно важны для данной темы статьи [Битбол, Гокхале 2018; Неделъ 2018].

²⁹ Об отношении к всезнанию в раннем буддизме см.: [Anālayo 2006, 3].

³⁰ Категория аскетов, вступивших на буддийский путь в результате интуитивного понимания истинности учения Будды; с ними происходит своего рода озарение: «будто в темное помещение внесли лампу».

³¹ Одни школы считали, что поскольку каждый акт познания может иметь только один объект, то сначала сознание освещает внешний объект, а в следующем акте оно может осветить себя (в современной эпистемологии такие теории называют Higher-Order Theories of Consciousness – теориями сознания высшего порядка по сравнению с ощущениями и восприятиями, которые происходят вследствие влияния на органы чувств объектов внешнего мира, образующие явления низшего порядка). Другие школы придерживались концепции одновременного освещения сознанием и объекта и самого себя (в феноменологической литературе это соответствует pre-reflective self-awareness, до-рефлексивному, то есть додискурсивному самоосознанию). Подробнее об этих категоризациях индийской философской мысли см.: [Лысенко 2016б, 220].

³² См. также: [Williams 1998; Arnold 2005].

³³ Выявить и идентифицировать в человеке психические факторы, закабаляющие его в сансаре, с тем чтобы, устранив их, запустить факторы, ведущие к нирване.

Источники и переводы – Primary Sources in Russian Translation

Васубандху 2006 – *Васубандху*. Энциклопедия буддийской канонической философии (Абхидхармакоша). Раздел V – Учение об аффектах. Раздел VI – Учение о пути благородной личности. Составление, перевод, комментарий, исследование Е.П. Островской, В.И. Рудого. СПб.: СПбГУ, 2006 (Vasubandhu, Abhidharmakosa, Chapter VI – A Teaching on the Path of Noble Person, Russian Translation).

Ссылки – References in Russian

Битбол, Гокхале 2018 – *Битбол М.* От феноменологической эпохе к медитации. *Гокхале П.* Медитация осознанности и феноменологический подход. Феноменологическое эпохе и буддийская медитация (материалы дискуссии). Участники: М. Битбол, дост. Дхаммаджоти, Д. Захави, К. Козеру, Тхуптен Джинпа Лэнгри // *Вопросы философии*. 2018. № 1. С. 92–119.

Лысенко 2007 – *Лысенко В.Г.* Вера и знание в раннем буддизме // *Знание и вера в контексте диалога культур*. М.: Восточная литература, 2007. С. 126–138.

Лысенко 2016а – *Лысенко В.Г.* Категории языка и категории мышления в индийском философском тексте (Прашастапада «Собрание характеристик категорий») // *Философский журнал / Philosophy Journal*. 2016. Т. 9. № 2. С. 37–53.

Лысенко 2016б – *Лысенко В.Г.* Психика и сознание в индийской философии // *Мир психологии*. Научно-методический журнал. 2016. № 3 (87). С. 210–223.

Лысенко 2017 – *Лысенко В.Г.* Субъект и субъективность в перспективе буддийской философии абхидхармы // *Субъективный мир в контексте вызовов современных когнитивных наук / Общ. ред. и сост. В.А. Лекторского (Отв. ред.), Е.О. Труфановой, А.Ф. Яковлевой*. М.: Аквилон, 2017. С. 145–156.

Недель 2018 – *Недель А.Ю.* Сознание как спасение: сотериологические модели феноменологии и буддизма (эскиз сравнительного анализа) // *Вопросы философии*. 2018. № 7. С. 140–155.

Ритупс 2010 – *Ритупс А.* Главное, чтобы было интересно // *Новое литературное обозрение*. 2010. № 1. С. 208–223.

Щербатской 1916 – *Щербатской Ф.И.* [Bibliotheca Buddhica XIX] Тибетский перевод сочинений Saṃtānāntarasiddhi Dharmakīrti и Saṃtānāntarasiddhiṭīkā Vinītadeva вместе с тибетским толкованием, составленным Агваном Дандар-Лхарамбой. Издание и предисловие Ф.И. Щербатского. Петроград: Типография Императорской Академии Наук, 1916.

Элиаде 2000 – *Элиаде М.* Йога: бессмертие и свобода. Киев: София, 2000.

Юлен 2003 – *Юлен М.* О падении в горах (перевод с французского) // *История философии*. 2003. № 10. М.: ИФ РАН, 2003. С. 164–177.

References

Anālayo (2006) ‘The Buddha and Omniscience’. *The Indian International Journal of Buddhist Studies*, 7, pp. 1–20.

Arnold, Dan (2005) *Buddhists, Brahmins, and Belief: Epistemology in South Asian Philosophy of Religion*, Columbia University Press, New York, 2005.

Bitbol, Michel (2018) “From phenomenological epoche to meditation”, Gokkhale, Pradeep, “The mindfulness Meditation and Phenomenological Approach”, “Phenomenological Epoche and Buddhist Meditation: discussions”, *Voprosy filosofii*, 2018, Vol. 1 (2018), pp. 92–119 (in Russian).

Bronkhorst, Johannes (1986) *The Two Traditions of Meditation in Ancient India*. Franz Steiner Verlag, Stuttgart.

- Eliade, Mircea (1954) *La Yoga: Immortalité et Liberté*, Payot, Paris (Russian Translation 2000).
- Franco, Eli (2009) "Meditation and Metaphysics: On their Mutual Relationship in South Asian Buddhism", *Yogic Perception, Meditation and Altered States of Consciousness*. Eli Franco, Dagmar Eigner (eds) Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse 794 Band, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Vienne, pp. 93–133.
- Griffiths, Paul J. (1991) *On Being Mindless: Buddhist Meditation and The Mind-Body Problem*, Sri Satguru Publications, Delhi.
- Hulin, Michel (1983) "Sur la chute en montagne", *Revue ÊTRE*, No. 1, pp. 27–40. (Russian Translation 2003).
- Katz, Steven T., ed. (1983) *Mysticism and Religious Traditions*, Oxford University Press, New York.
- Lysenko, Victoria G. (2007) "Faith and Knowledge in Early Buddhism", *Knowledge and Faith in the Context of the Dialogue of Cultures*, Vostochnaya literatura, Moscow, pp. 126–138 (in Russian).
- Lysenko, Victoria G. (2016) "Categories of language and Categories of Thought in Indian Philosophical Text (Prashastapada, Collection of Characteristics of Categories)", *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2016, T. 9, No. 2, pp. 37–53 (in Russian).
- Lysenko, Victoria G. (2016) "Psyche and consciousness in Indian philosophy", *Mir psihologii. Nauchno-metodicheskij zhurnal*, No. 3 (87), pp. 210–223 (in Russian).
- Lysenko, Victoria G. (2017) "Subject and Subjectivity in the perspective of Buddhist Philosophy of Abhidharma", *Subjective World in the Context of Contemporary Cognitive Sciences*, ed. Vladislav A. Lektorsky, Akvilon, Moscow, pp. 145–156 (in Russian).
- Nedel A.Yu. (2018) "Consciousness as Liberation. Soteriological Patterns of Phenomenology and Buddhism (a Comparative Sketch)", *Voprosy filosofii*, 2018, Vol. 7, pp. 140–155 (in Russian).
- Ritups, Arnis (2010) "The main thing is to be interesting", *Novoe literaturnoe obozrenie*, Vol. 1 (2010), pp. 208–223 (in Russian).
- Schmithausen, Lambert (1973) "On the Problem of the Relation of Spiritual Practice and Philosophical Theory in Buddhism", *Cultural Department of the Embassy of the Federal Republic of Germany (ed.), German Scholars on India*, Varanasi, pp. 235–250.
- Shulman, Eviatar (2014) *Rethinking the Buddha: Early Buddhist Philosophy as Meditative Perception*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Whicher, Ian (1998) *The Integrity of the Yoga Darsana: A Reconsideration of Classical Yoga*. SUNY Press, New York.
- Williams, Paul (1998) *The Reflexive Nature of Awareness: A Tibetan Madhyamaka Defence*, Curzon press, Stanford.
- Woo, Jeson (2012) "Buddhist Theory of Momentariness and Yogipratyaksa", *Indo-Iranian Journal*, Vol. 55 (1), pp. 1–13.
- Wynne, Alexander (2007) *The Origin of Buddhist Meditation*, Routledge, Abingdon.
- Yao, Zhihua (2005) *The Buddhist Theory of Self-Cognition*, Routledge, Abingdon (Routledge Critical Studies in Buddhism).

Сведения об авторе

ЛЫСЕНКО Виктория Георгиевна – доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии РАН, руководитель сектора восточных философий.

Author's Information

LYSENKO Victoria G. – DSc in Philosophy, Head of Department of Oriental Philosophies, Institute of Philosophy RAS.