

ДУША: ВЗГЛЯД ИНДОЛОГОВ

В.Г. Лысенко

Эти три статьи объединены не только общей темой, но и профессиональной принадлежностью их авторов. Все они индологи, причем индологи, получившие западное образование (в отличие от индийских индологов, воспитанных скорее в духе самой этой традиции). Мишель Юлен, профессор Сорбонны, многие годы возглавлявший кафедру компаративной философии, его ученик Дэйв Девнарайн, выпускник Эколь Нормаль Суперьер, Аудриус Бейнориус, буддолог и индолог из Литовского государственного университета. Почему так важно, что они индологи? С моей точки зрения, опыт работы с индийской традицией способствует формированию особой чувствительности и восприимчивости (“сенсабилизирует”) в отношении определенных проблем и дистинкций, которые мы находим именно в этой традиции. Самый яркий тому пример – статья Мишеля Юлена. Она посвящена анализу современного состояния проблематики, традиционно связанной с душой, в ней ни слова не говорится об Индии, но вместе с тем в стремлении Юлена защитить душу от полного растворения в проблемах сознания, психики, психофизиологии, неврологии и информатики, явственно сказывается знание индийских систем, в которых душа, понимаемая как чистое сознание (атман, пуруша), противопоставлялась не только телу, но и психике, и не только психике вообще, но в том числе и умственной активности (санкхья, адвайта-веданта). Из души, если мы попытаемся сохранить этот термин, говоря об индийском атмане, изымается не только психика, но и собственно ум и даже дух. Если европейская философия порой и различала душу и дух, то дух и активный, динамичный разум по преимуществу отождествлялись. Не в этом ли причина того, что и европейская душа, во многом отождествленная с разумом и совершенно растворенная в психике, не находит своего места в современной мысли? Статья Юлена ставит перед нами не столько отвлеченную научную проблему, сколько насущный экзистенциальный вопрос – почему так важно сохранить “душу”.

Дэйв Девнарайн представляет один из интереснейших вариантов индийского решения проблемы души (Атмана). Он знакомит нас с

памятником, который для отечественной индологии остается пока, к сожалению, terra incognita – “Йога Васиштха” (религиозно-философский текст, игравший в индийском эпосе Рамаяна, ту же роль, что “Бхагавадгита” в эпосе Махабхарата). Важнейшим достижением его работы является анализ нарративов, рассказов Васиштхи (построенных по типу сказок Шехеризады), которые многих исследователей отпугивали своей фантастичностью. Индийский материал позволяет Девнарайну развить идею множественной или многоаспектной идентичности разных индивидуумов в рамках единой духовной основы – Брахмана. Герои рассказов Васиштхи в конце концов обнаруживают свое единство с Брахманом (в форме Рудры), но этот ведантический вывод (индивидуальные души неотличимы от Брахмана) – еще не вся истина... Оказывается, что герои, выступавшие друг для друга в качестве Другого, на самом деле являются одной личностью с разными идентичностями. Девнарайн находит аналоги подобного явления у некоторых европейских писателей (Пессоа, Борхес).

Еще одно оригинальное индийское решение проблемы души известно из буддийской традиции. С точки зрения Будды, душа (атман) есть лишь удобное слово, часть синтаксической конструкции. Язык навязывает нам определенную картину мира, в которой противопоставлены субъект (“я”) и предикат, субстрат и его качества. На самом деле это всего лишь слова, за которыми не стоит никакой реальности. Человек представляет собой динамическое целое, образующееся в результате совместного действия пяти основных функций: формирования телесной структуры (рупа), ощущений (ведана), представлений (санджня), кармических формирующих факторов (санскара) и различительного сознания, или вижджняны (сознания вкуса, сознания запаха, цвето-формы, ощущения, звука и манаса). Буддийская мысль представляла себя как срединный путь между верой в существование неизменного атмана как основы тождества личности и убеждением в его разрушении после смерти тела. Вместо неизменного субстрата предлагалась динамичная психосоматическая структура, состоящая из отдельных изменчивых элементов (дхарм). Решая одни проблемы (например, объяснение возможности изменений в человеческом сознании и тем самым духовного прогресса), эта концепция, которую называли анатмавада (букв. доктрина не-души), ставила множество других, главной среди которых оставалась проблема тождества личности в процессе существования и перерождения (кто, собственно, страдает, радуется и, наконец, перерождается, если нет “я”?).

В ходе своего развития буддийская традиция предлагала разные версии решения этой проблемы. Попытка некоторых буддистских школ ввести некий субстрат личности, называемый пудгала (индивидуом), была дружно осуждена большинством других школ как “персоналистическая” ересь, аналог ведантического Атмана. Статья Аудриуса Бейнориуса посвящена более тонкому и более сложному буд-

дийскому решению этой проблемы, связанному с концепцией алая-виджняна (“сокровищница сознания”).

Разумеется, индийские представления о душе далеко не исчерпываются этими двумя концепциями. Они вполне заслуживают отдельной книги. Здесь же мне хотелось познакомить читателя даже не столько с конкретными индийскими концепциями, сколько с проблемами, которые выделяют и анализируют индологи. Некоторые из этих проблем находят аналоги в европейской традиции, а некоторые не находят (или находят их не в философии, а в литературе). Как бы то ни было, это материал для размышления и для сопоставления...

Хочу выразить благодарность Дэйву Девнарайну за помощь в переводе первых двух статей с французского языка.

ДУША ВЧЕРА И СЕГОДНЯ

Мишель Юлен

Границ души тебе не отыскать,
какой бы долгий путь ты ни прошел:
ибо глубок Логос ее сокрывающий.

Гераклит

В наши дни невозможно говорить о душе, предварительно не упомянув о том, что это понятие практически уже не употребляется сегодня ни в философии, ни даже в теологии. Знак времени: из восьми тысяч страниц последнего выпуска французской “Универсальной философской энциклопедии”¹ душе посвящены какие-то полторы странички. А в разговорном французском это слово вообще впало в немилость, подобно “добродетели” или “патриотизму”. Большинство людей воспринимает его как пережиток спиритуализма на заключительной стадии его упадка. Несомненно и то, что и другие подобные слова, такие как “дух”, “субъект”, “я”, тоже стали в наше время подозрительными. Но они по крайней мере остаются предметом дискуссий, тогда как по поводу души возник своего рода заговор молчания. Однако, если судить по огромному количеству выражений (по крайней мере во французском языке), в которых она упоминается, то становится очевидным, что за много веков своего существования понятие души оставило глубокий отпечаток в нашей культуре. Возможно, речь идет не об упадке, а скорее о временной опале. Во всяком случае, прежде чем исследовать возможные пути об-

¹ См.: Encyclopédie Philosophique Universelle. Les Notions Philosophiques. P.: PUF, 1990. Vol. II, t. 1.

новления понятия души, можно попытаться бросить свет на факторы, способствовавшие ее сегодняшней непопулярности.

Самой очевидной, равно как и самой поверхностной из этих возможных причин, является крайняя многозначность понятия, в котором за последние двадцать пять веков скопились и осели наслоения от разных религиозных и философских течений. От досократиков к Декарту и Спинозе, от Ветхого Завета к Отцам церкви и средневековой схоластике было введено огромное количество специфических значений и новых смыслов, непрекращающееся перемешивание и переустройство которых привело к образованию своего рода общего образа, объединившего еврейские *rouâh* и *néfesh*, греческие *psychè*, *pneuma* и *noûs*, не говоря уже о латинских *anima* и *animus* и современном *mens sive intellectus*. Однако никто не стал бы утверждать, что современное содержание понятия души представляет аутентичный синтез этих разных значений. Если они в нем и содержатся, то только в модусе инертного сосуществования, в котором растворяются любые специфические характеристики. Из этого вырисовывается нечто разнородное и в то же время смутное, расплывчатое, неопределенное, чему трудно приписать малейшую способность к действию.

Однако достаточно очевидно, что в ходе исторического развития психологии на Западе постоянно утверждали себя две великие тенденции. Одна, вдохновленная Аристотелем, пыталась помыслить душу прежде всего как “первую энтелехию естественного тела, обладающего в возможности жизнью”, т.е. как принцип, имманентный живым организмам и позволяющий судить о разных функциях, способность к которым соответствует порядку их преемственности и их иерархии. В основе этих концепций лежит знаменитое аристотелевское деление души на растительную, чувственную (моторную) и разумную.

Что касается другой тенденции, которую можно возвести к “Федону” Платона, но которая еще явственнее заявляет о себе в манихействе и гностицизме – прежде чем сыграть главную роль в эсхатологии “отлученной души” Августина, она основывается на преимущественно религиозном определении души как божественного, но таинственным образом лишенного своих прав принципа, заключенного в “тюрьму” или “могилу” тела и стремящегося лишь к тому, чтобы вернуться на свою небесную родину. Эта концепция, делающая из души автономный принцип, поддающийся определению даже независимо от его отношений с телом, но более или менее лишенная своего религиозного измерения, находит свое продолжение в картезианском дуализме. Однако сегодня нам ретроспективно ясно, что каждый из этих антагонистических подходов скрывает в себе определенные специфические противоречия, которые, проявляя себя благодаря философско-теологическим спорам и прогрессу позитивного знания, привели к очевидной невозможности мыслить душу отличающей современной ситуацию.

Основная трудность, с которой исторически столкнулась психология аристотелевского типа, состояла в сохранении единства человеческой души, несмотря на разнообразие и даже разнородность приписываемых ей функций. Уже с эпохи Возрождения прогресс сравнительной анатомии, эмбриологии и физиологии (а их развитием содействовало распространение техник диссекции), с нарастающей ясностью свидетельствовал о сложности организмов, как человека так и животных, о иерархии уровней их функционирования, об их способности к самосохранению, саморегулированию, самовосстановлению и самовоспроизведению. Отсюда стали возникать все более настойчивые сомнения относительно самой возможности приписать одному и тому же существу вегетативную, “чисто биологическую” жизнь и чистую мысль, даже прибегая к посредничеству сенсорно-моторных функций.

Этот нарастающий скептицизм приведет к картезианской революции, которая окончательно свяжет “низшие” функции организма с автоматизмами телесной механики, тогда как душа, гипостазированная в “мыслящую субстанцию” (*res cogitans*), станет отождествляться с интеллектом или со способностью суждения вообще. Традиционная концепция трехчастной души как “сущностной формы” организма так никогда и не оправится от этого картезианского сужения смысла души. К тому же, понятие души как духовной материи в некотором виде присутствующей “в” организме, в картезианской и еще больше в кантовской традиции постепенно уступает место абстрактному представлению о познающем субъекте, о чистом “я мыслю”, отождествленном с самой личностью. Отныне душа больше не будет сущностью, а станет действием — актом самопозиционирования субъекта.

В некотором смысле, однако, Декарт лишь возобновил связь с платоновской и неоплатоновской концепцией души как сущностно чуждой телу. Более того, связь души и тела требовала, с его точки зрения, своего доказательства. Если такой дуализм и спасает трансцендентность интеллекта, он все равно упирается в то, что мы сегодня могли бы назвать первичной реальностью воплощения. В самом деле, что может связывать чистую способность суждения, которая утверждает и узаконивает себя на основании себя самой, следуя подходу *cogito*, и живым организмом, рассматриваемым с точки зрения его структуры и его функционирования? Это и есть картезианский миф о “приведении в машину”, который так усиленно опровергал Г. Райл².

В более общем плане развитие научных знаний и усложнение философской мысли в последние 150 или 200 лет в разной степени способствовали тому, чтобы сделать немислимой даже саму идею индивидуальной, личной души, способной существовать отдельно

² См.: Ryle G. The Concept of Mind. L.: Penguin Books, 1949.

от тела, например в какой-нибудь форме посмертного существования. Биология развития живых организмов, в частности показывает, что сознание (душа) с его характерными функциями образуется постепенно в ходе первых лет жизни и в тесной связи с формированием нервной системы. Точно также теория эволюции видов стремится определить условия постепенного возникновения сознания до начала процесса гоминизации (формирования человеческого рода) и в его ходе. Со своей стороны, феноменология (Гуссерль, Мерло-Понти) доказывает, что мы можем воспринимать и представлять физический и социальный мир только при условии, если мы уже в него включены *hic et nunc* (лат. здесь и теперь) с помощью нашего тела и если мы таким образом уже сами стали видимыми внутри этого мира.

То, что заставляет нас переосмыслить эти разные моменты развития мышления – это не столько сама трансцендентность духовного принципа, сколько понятие души как автономного существа, чья индивидуальность определяется независимо от тела, связь с которым считается случайной и временной. Душу – если мы продолжим употреблять этот термин – нельзя сегодня представить иначе как в симбиозе с определенным живым организмом. Только благодаря ему она обретает твердую опору в пространстве и времени и, тем самым, конкретное существование. Это достаточно ясно показывает, что сегодня дуализм платоновского типа, как и аристотелевская концепция, похоже, исчерпали все свои объяснительные возможности.

Есть и другая причина, определить которую гораздо труднее, но которая могла бы способствовать дискредитации идеи души в современной мысли. Я имею в виду спиритуалистическое употребление этого понятия, имеющее, несомненно, религиозные корни. Оно тоже стремилось игнорировать конкретную реальность тела и отождествлять личность с душой. Уже средневековая теология, несмотря на свои представления о “теле во славе” в перспективе Воскресения, подчеркивает эсхатологическую судьбу “отдельной души”, т.е. души, отделенной от собственного тела смертью, но считавшейся уже проклятой или спасенной вследствие индивидуального суда над ней в превосхищении Страшного Суда³. Позже тело будет окончательно забыто, а мистики и духовные учителя XVII в. ограничатся описанием разных возможных “положений” индивидуальной души в ее диалоге с Богом. Этот золотой век духовности, даже если он и длился совсем недолго, оставил глубокий след в языке. Еще очень продолжительное время, вплоть до расцвета романтизма, все продолжали говорить о “героических душах”, об “избран-

³ См. анализ Ф. Ариеса в: *Aries Ph. L'homme devant la mort*. P.: Seuil, 1977. Последним выражением этой теологии отделенной души будет преклонение перед “душами Чистилища” столь характерное для народного католицизма XIX в.

ных душах”, о “возвышенных душах” и т.д. И эта риторика (необязательно быть марксистом или гегельянцем, чтобы постичь ее напыщенность и даже притворство) – наверняка сыграла немалую роль в кажущейся безвозвратной потере доверия, жертвой которой оказалась сегодня душа⁴.

Можно ли сказать, что вопрос решен, и что понятие души отныне принадлежит лишь прошлому? Вероятно, здесь стоило бы провести различие между словом и понятием. В самом деле – хотя лично я не разделяю этого ощущения – само слово из-за своего слишком частного употребления и под давлением многочисленных и часто противоречивых значений, которые ему придавались в ходе его долгой истории, слишком истерлось, износилось. Но, если заменить слово “душа” на какой-нибудь более подходящий термин – хотя не очень ясно, какой именно – еще возможно (по крайней мере, мы можем предполагать такую возможность), то это вовсе не касается его понятийного содержания. Можно ли в самом деле обойтись без *понятия души*?

На первый взгляд такие понятия, как “субъект”, “индивидум”, “я”, “психика”, “личность”, если их правильно сочетать друг с другом, кажутся вполне способными успешно заменить понятие души. Ведь это, фактически, разные ее фасеты. Остается выяснить, сводится ли душа к комбинации своих фасет. Каждый из этих терминов связан с определенным порядком отношений между нами и миром, рассматриваемым под некоторым углом: биологический мир, мир знания, мир интерсубъективности, моральный и юридический миры и т.д. Например, “личность” приобретает смысл только внутри универсума этических норм, гражданских прав, общественных договоров и т.д. Таким же образом, “познающий субъект” неотделим от некоторого отношения к миру, основанного на чувственном восприятии, наблюдении, оценке, предсказании внешних явлений. Но душа не является суммой всех этих ролей. В ее понятие включено *требование*, в соответствии с которым, она всегда должна быть иной, чем то, что принимает участие в той или другой сфере опыта.

Каждый ощущает это требование в самой глубине своего “я”, но оно с трудом поддается выражению. Возможно, мы могли бы определить его для начала чисто отрицательно – как безмолвный, но безусловный отказ каждого человека от того, чтобы его сводили к

⁴ Парадоксально, что эта субстанциализация души привела, особенно в области религии, к некоему фетишизму, вследствие которого личность начала рассматривать душу как драгоценную вещь, присутствующую внутри нее самой, но существующую одновременно и отдельно от нее. Разговорные выражения, такие как “заботиться о своей душе” или “доверить свою душу Богу”, прекрасно передают эту тенденцию видеть в душе некую безличную сущность, как бы являющуюся принадлежностью субъекта.

сумме фактов, составляющих его существование: такой-то и такой-то родился в такой-то семье, в таком-то месте и в такое-то время, прожил там-то и там-то, узнал, воспринял, осуществил то-то и то-то, а затем умер в таком-то месте и в такое-то время. Подобный отказ не имеет ничего общего с объективными данными конкретной жизни: ее бедностью или богатством, великолепием или посредственностью, идиллическостью или трагичностью. Его не представляют, по крайней мере в первую очередь, как безусловное требование счастья или соответствия между добродетельностью и счастьем (Кант) или же как требование спасения. Речь скорее идет о неприятии конечности как таковой. Душа является тем измерением индивидуального опыта, с помощью которого она утверждает себя как нечто несводимое к совокупности психических феноменов. Человеческое сознание видит себя в облике души именно в той мере, в какой оно отстаивает свое право на достоинство и судьбу, способные возвысить человека над конечным и условным, причем независимо от его “земных” успехов или неудач. Это также причина, в силу которой – как часто отмечалось – никто не желает стать по-настоящему другим: последний нищий, который, быть может, мечтает занять трон императора, с ужасом отбросит идею променять свое “я” на “я” императора. Другими словами, в каждом человеке понятие души пропитано смутным, но неискоренимым убеждением в том, что он как личность обладает бесконечной ценностью, что он существует некоторым образом на том же уровне, что и сама Трансцендентность, что он – естественный партнер абсолюта. Все это приводит к тому, что истинное значение души следует искать прежде всего в сфере религиозного опыта.

Все, что в современном интеллектуальном пейзаже способствует несостоятельности традиционной идеи души, бессильно перед этим требованием. Упомянутые выше аргументы годятся против души лишь как сущности, против души как части человеческого целого. Но они неприменимы к специфически религиозной потребности вписать судьбу человеческой личности в горизонт, превосходящий конечность. Однако, возможно, это требование остается предметом веры, как постулаты практического разума у Канта, или же, оно, как свобода у Сартра, окажется безответным перед лицом пустого и немого неба. Вот почему, предваряя любую попытку восстановления доктрины души в соответствии с современными интеллектуальными нуждами, нам следует задать себе вопрос об условиях возможности такого разговора о душе, который бы не сводился к пустым постулатам.

Следовательно, даже если бы мы и признали, что всякая новая концепция души должна сегодня и завтра играть ту же роль, что и концепции, существовавшие в прошлом, это не избавило бы нас от необходимости доказать совместимость между таким понятием и самими, на сей день, прочно установленными данными научного зна-

ния. Актуальное состояние этого знания таково, что разные подходы – некоторые из них восходят к предыдущим векам, тогда как другие появились только в течение трех или четырех последних десятилетий – сводятся, как кажется, к целостному объяснению человеческого поведения, которое окончательно исключает всякое прибегание к понятию души. Итак, шанс реабилитировать это понятие существует только в той мере, в какой нам удалось бы выявить некое фундаментальное ограничение редукционистского подхода – не просто тот или иной недостаток или сомнение, временно присутствующее в нем, а некое пятно, затмевающее зрение, некую структурную слепоту по отношению к реальности души.

Схематически, редукционистский подход обладает тремя основными аспектами, каждый из которых играл доминирующую роль в одной из фаз своего развития, но два из них сегодня имеют тенденцию соединяться под эгидой третьего. Это биологическо-эволюционистская, нейрофизиологическая и компьютерно-комбинационная модели.

Биологическо-эволюционистская модель восходит к XIX в. и, в частности, к работам Дарвина. Одно из ее основных достижений состояло в том, что она опровергла или, по крайней мере, сделала крайне трудно представимым картезианский разрыв между животным-машиной и человеком, обладающим разумом и чувствительностью, т.е. владеющим душой. Даже если можно проследить процесс формирования человека, который продолжался на протяжении нескольких миллионов лет и был отмечен очень большим количеством промежуточных этапов между некой человекообразной обезьяной, предполагаемым предком нашего рода, и *homo sapiens*, вопрос, на какой точно стадии эволюции могла возникнуть душа, становится практически неразрешимым, чтобы не сказать праздным.

К тому же, даже если можно проследить некоторые качественные прыжки в этом континууме, то они окажутся зависимыми от морфологических изменений (большой палец, противостоящий другим пальцам, двуновость, преобразование гортани, увеличение объема черепной коробки и т.д.), – изменений, которые и сами связаны с переменами в режиме питания, местожительстве, климате и т.д. Наконец, в последние десятилетия неodarвинизм интегрировал в свою перспективу размышления об условиях возникновения сознания, начиная с организмов некоторой степени сложности, и соображения о его биологическом значении, понятом как более гибкая адаптация к плотной и разнообразной среде⁵. Сознание, рассматриваемое как орудие или как оружие (каким бы разработанным оно ни было), служащее индивидуальному или коллективному выживанию, как кажется, больше не требует никакого иного субстрата, кроме самого организма.

⁵ См.: *Edelman G.M. Biologie de la conscience / Ed. O. Jacob. P., 1992.*

В XIX в., начиная примерно с 60-х годов, нейрофизиологический подход, бывший до той поры чисто спекулятивным⁶, привел к рождению позитивной экспериментальной дисциплины. Эта новая тропа была открыта, благодаря исследованиям, посвященным наблюдаемым отношениям между некоторыми повреждениями, которым случайно подверглась та или иная зона мозга, и функциональной потерей той или иной “способности”. Опираясь на первые работы Брока и Вернике об афазии, поле этих исследований постепенно распространилось на другие патологии памяти знаков, такие как агнозии и апраксии⁷.

Сегодня, благодаря появлению новых методов (ядерно-магнитный резонанс, камера для излучения позитронов и т.д.), позволяющих буквально “видеть” функционирование некой мозговой зоны или даже некой группы нейронов, исследования виртуально касаются целостности умственных функций. Логический вывод, который следует из этих методов, состоит, естественно, в том, что сознание вовсе не является основным атрибутом метафизической сущности, названной душой, а только эпифеноменальным проявлением функционирования мозговых клеток, и, как таковое, суждено погаснуть одновременно с разрушением этих последних. Если к этому прибавить значительное развитие исследований, касающихся электрических и химических определителей прохождения нервного импульса на уровне синапса (условия нейротрансмиссии), будет легко понять, почему нейронауки, как их сегодня называют, имеют тенденцию обходиться без известного “приведения в машину” и заменять его понятием “нейронального человека” (Ж.-П. Шанжо).

Наконец, компьютерно-комбинационный подход, несомненно, составляет главный вклад последних 30 или 40 лет. Неотделимый от молниеносного развития компьютерной техники, он представляется неясно очерченным собранием разнородных дисциплин (естественно, информатики, но также формальной логики, математики, когнитивной психологии, лингвистики, нейронаук и др.), которые тем не менее сходятся в стремлении к одной общей цели. Все эти исследования проводятся в рамках парадигмы так называемого искусственного интеллекта.

Главная идея здесь состоит в том, что человеческий мозг может быть уподоблен – конечно, не по структуре, а по функционированию – компьютеру, и что, следовательно, возможно программирование автоматов, которые искусственно воспроизведут все шаги, из коих состоит “мысль”. Решающую роль в этом подходе играет не столько акцент, который в нем ставится на преимуществе машин

⁶ Классический пример спекулятивного или “идеологического” предвосхищения этого подхода представляет знаменитый “Человек-машина” Ламеттри.

⁷ Отличное резюме этой решающей фазы нейрологии см. в книге Ж.-П. Шанжо: *Changeau J.-P. L'homme neuronal* / Ed. O. Jacob. P., 1982. P. 32–33.

перед человеком в некоторых аспектах (например, быстрота и уверенность подсчетов), сколько постулат о всецелой сводимости всех “сознательных” проявлений человека к более или менее сложным сцеплениям элементарных логических действий, представляемых числовыми символами (1 или 0), которые тем самым поддаются электронной симуляции. В некотором смысле искусственный интеллект заслуживает того, чтобы считаться главным достижением всех редуccionистских подходов в этой области. Если когда-нибудь он окажется способным полностью выполнить свою программу, т.е. построить и запустить на наших глазах автоматы, чье поведение было бы во всех смыслах неотличимо от поведения человека, то он имел бы все основания гордиться тем, что раз и навсегда изгнал «приведение “из” машины».

Если парадигма искусственного интеллекта и смогла завоевать доминирующую позицию, которой она сегодня обладает, она обязана этим прежде всего впечатляющим достижениям современных компьютеров и еще более невероятным достижениям, законно ожидаемым от их новых поколений в относительно близком будущем. Скоро – уверяют нас со всех сторон – умные машины, бывшие первоначально созданиями человеческого ума, превзойдут его в точности рассуждения, в мощности синтеза, в способности анализа конкретных ситуаций и в надежности принятых решений. Как знак современности был истолкован тот факт, что недавно, впервые в истории, мощнейший компьютер (*Deeper Blue*) обыграл чемпиона мира по шахматам после серии нескольких партий. Есть даже мнение, что эти машины когда-нибудь смогут программировать, ремонтировать и воспроизводить самих себя, вплоть до того, что они станут полностью независимыми от контроля человека и возьмут на себя ответственность за судьбу планеты. Вот тогда-то и можно будет сказать, что миф о свободной человеческой душе, имеющей духовную сущность и предназначенной к сверхчувственной судьбе, окончательно умер. Но следует отметить, что вместе с душой исчезло бы и всякое понятие смысла, ценности, свободы, трансцендентности. Любой вид человеческого действия был бы тогда, рано или поздно, обречен на интеграцию в некое всеобъемлющее, тоталитарное, функционирующее впустую, слепое техническое приспособление. Когда в бесшумном урчании машин заглухнет этот крик протеста, которым является душа, то ночь бессмыслицы сможет окончательно окутать землю. Тем не менее прежде чем согласиться с такой удручающей перспективой, следует спросить, а не основана ли сама эта фундаментально материалистическая парадигма искусственного интеллекта на другого рода мифе?

Полное определение структурных ограничений того, что принято называть “искусственным интеллектом”, далеко бы вышло за рамки нашего нынешнего размышления. Поговорим лишь о *принципе* этих ограничений. Сначала сформулируем его следующим об-

разом: машина, якобы способная мыслить, интерпретирует все буквально, и именно из-за этого она ничего не понимает, так как эта буквальность составляет саму противоположность духа.

Отмечено, что информационные процессы в разных формах – числовые подсчеты, обработка текста, экспертные системы, роботика и т.д. – достигают самых своих блестящих результатов в рамках абстрактных задач, сводимых к точным совокупностям элементарных логических действий, связанных алгоритмом, все параметры которого выражены с помощью числовых символов 1 и 0. “Нечеловеческие” точность, уверенность и быстрота этих действий являются здесь только отражением физических свойств их электронного субстрата. Это замечание должно, как кажется, применяться и к стратегическим играм, таким как шахматы, так как соответствующие данные – в основном позиции разных фигур и ходы, на которые они способны, – могут быть, в принципе, полностью формализованы и записаны в памяти на языке программирования.

Структурные ограничения искусственного интеллекта выявляются в разных областях и могут быть представлены в самых разнообразных аспектах. Я ограничусь несколькими простыми примерами и попробую выявить их общий знаменатель.

Известно, что компьютеры, естественно, если в них используют хорошие программы, могут превзойти человека в таких играх, как шахматы. И все же... В своей книге “Тени ума” (*Shadows of the Mind*) английский математик Р. Пенроуз излагает весьма удивительный, по крайней мере на первый взгляд, случай, когда мощнейший компьютер *Deep Thought*, непосредственный предшественник известных *Deep Blue* и *Deeper Blue*, делает грубую ошибку, которую сумел бы избежать хоть немного внимательный и знающий правила игры десятилетний ребенок⁸. Компьютер был явно обезоружен ситуацией (правда сказать, достаточно особой), которая не была предусмотрена при его программировании. Вместо того чтобы симпровизировать какой-нибудь адекватный ответ, он автоматически довольствовался самым элементарным, “примитивным” движением, представляющим единственно возможный выбор, доступный на клавиатуре ответов, имевшихся у него применительно к разным возможным конфигурациям на шахматной доске. Ясно, что, забирая черную ладью, *Deep Thought* совершенно не понимал, что делал. Но понимал ли он, что делал, когда выполнял самые свои блестящие маневры?

Другая слабая сторона искусственного интеллекта – это способность понимания конкретных ситуаций, особенно когда она подразу-

⁸ В сущности, играя белыми фигурами, в очень невыгодной материальной позиции, он схватил, некстати, черную ладью, тем самым открывая проход в “стене пешек”, за которой он мог бы до бесконечности передвигать своим королем и тем самым добиться ничьи; см.: Penrose R. *Shadows of the Mind*. Oxford: Univ. Press, 1994. P. 46–47.

меваает непосредственное, интуитивное восприятие форм и размеров объектов, их отношений в пространстве и т.д. Ребенок, находясь в своей комнате, замечает цветной карандаш, лежащий на полу в другом ее конце, констатирует, что тот мог бы ему пригодиться, чтобы дорисовать картинку, и пересекает комнату, чтобы его поднять. Простая задача для ребенка, даже совсем маленького, но почти невозможная для самого технически совершенного из сегодняшних роботов. Почему? Потому что ребенок “обитает” в своем знакомом мире, начиная с собственного тела. Он с ним связан целой сетью привычек, перцептивных способностей, коенестесических или кинетических ощущений, благодаря которым он заранее знает, какие движения ему следует совершить, каким маршрутам следовать и т.д. Робот же лишен тела как такового (в феноменологическом смысле) и тем самым лишен всякого родства с окружающим миром, в котором он остается заброшенным, как аэролит. Как бы ни был он оснащен электронными датчиками и следящими системами (сервомеханизмами), он не сможет достичь уровня ребенка, пока не проанализирует и не запомнит все параметры своей среды. Он должен будет, например, усвоить огромную массу данных, только чтобы распознать характерный силуэт карандаша. И эта столь тяжело приобретаемая способность представляет только крошечную долю знаний, которые спонтанно мобилизует ребенок в подобной ситуации.

Другая слабость, присущая информационным системам, – это трудность, испытываемая ими, чтобы, опираясь лишь на правила синтаксиса, анализировать и формализовать высказывания обыденной речи. Представим фразу, например: “Учитель отправил лентя к директору, потому что он был невыносимым”⁹. Понимание этой фразы не представляет никакой трудности для человека, владеющего использованным языком, даже если он сравнительно мало образован. Для машины дело обстоит иначе, так как ничто в синтаксических правилах, которые отложились в ее памяти, не позволяет ей определить референт местоимения “он”. Помимо правильной и очевидной интерпретации, она может также “понять”, что “он” обозначает директора – якобы учитель послал к нему лентя, чтобы его (директора) наказать за то, что он невыносимый! – или еще, что “он” обозначает учителя, который в этом случае проявил свой невыносимый характер, подвергнув лентя незаслуженному испытанию!

Эти абсурдные выводы раскрывают то, чего не хватает машине: жизненного знакомства с окружающей средой. Машина не знает, что такое лентяй, и каков его “статус” в школе, так же как она не в курсе последствий иерархического отношения между директором и учителем. И, сверх всего, она не подозревает, что здесь может быть

⁹ Пример, который привел Ж. Питрат, процитированный Ж.-П. Декле в статье: *Intelligence artificielle // Encyclopédie philosophique*. 1990. Vol. II, t. 1. P. 1337.

какой-либо повод для трудностей. Вследствие всего этого она вслепую соединяет заведомо несовместимые значения.

Подобные примеры можно было бы умножать до бесконечности. И каждый раз мы находили бы ту же типичную ситуацию, в которой компьютер или робот “промахами” своего поведения демонстрирует отсутствие реального понимания осуществляемого им действия. Этот недостаток в понимании связан, похоже, со строгой прямолинейностью поведения машины, чей горизонт представлений полностью лишен всякой глубины, так как ограничен: а) полученными инструкциями, б) данными актуальной ситуации, в) элементами информации и правилами действия, заложенными в ее памяти. Будучи, таким образом, пленницей самой непосредственной актуальности, машина не обладает той “симпатией” по отношению к среде, которая позволяет одушевленному существу, как животному, так и человеку, глобально понять значение ситуации, не испытывая надобности в регистрации многочисленных параметров, которые ее определяют. Чуждая временного измерения, запертая в инертном и абстрактном настоящем, машина на основе программ, которыми она снабжена, исполняет только те задачи, которые навязаны ей извне. Сама она ничего не предлагает, она не вовлекается в то, что предпринимает, не проявляет ни малейшего интереса к операциям, опорой которых служит, будучи лишь театральной сценой, а не истинным автором.

То, чего ей в конечном счете не хватает, – это субъективность, само-тождество, отношение к самой себе как к абсолютному центру перспективы. *Deep Thought* и его подобным не известны ни страх поражения, ни стремление к победе. Но это безразличие показывает только то, что они *никто*, простые конструкции или агрегаты, которые можно сколько угодно разбирать или комбинировать друг с другом. Следовательно, роботы, как бы ни были поразительны их достижения, на самом деле не обладают ни малейшим проблеском сознания, ибо им не хватает первичного условия всякого сознательного поведения – сознания самого себя.

Все, однако, не так просто, потому что приверженцы парадигмы искусственного интеллекта охотно подчеркивают, что она находится только в самом начале своего развития, и что неоспоримые недостатки имеющихся ныне в наличии машин смогут быть в будущем постепенно исправлены. Память машин, активная и пассивная, можно нескончаемо увеличивать, а эффективность программ, на которых основывается их функционирование, постоянно улучшать, особенно благодаря введению в них процессов самообучения, интегрирующих попытки и ошибки. Таким способом роботы, не теряя свои огромные возможности по части анализа и хранения данных, постепенно избавились бы от тупой негибкости, которая все еще характеризует их поведение сегодня. Можно себе представить, что они постепенно разовьют такую тонкость, чувствительность и интуитив-

ный ум, что в какой-то момент, правда сказать, еще отдаленный, ничто в их поведении (разве что только их внешний облик) больше не позволит отличить их от человеческих существ¹⁰.

Однако неоспоримо и то, что ошибки, упущения и другие промахи свойственны не только информационным программам. Усталость, заботы, невнимательность, “предубеждение и поспешность” (Декарт) и т.д. могут вызывать у людей механические реакции, чья необдуманность ничем не уступает той, которая наблюдается иногда в поведении машин. Тем самым подтверждается идея, что функционирование человеческого мозга, подтвержденное тем же непредвиденным ситуациям, которые случаются и с машинами (хотя и в меньших пропорциях), в основе представляет собой те же самые процессы и, следовательно, его можно по-настоящему имитировать, так что наступит момент, когда машина, благодаря все более и более сложным программам, сможет не просто воспроизвести, но даже превзойти его.

Это рассуждение, в той или иной форме часто встречающееся в наши дни, отражает, как мне кажется, весьма спорный постулат. Оно опирается на идею, что сознание – отсутствие которого в сегодняшних машинах признано почти единогласно – могло бы постепенно вселиться в будущие машины – по мере того, как будут совершенствоваться их способности к анализу и обработке информации. Но это чистая иллюзия. Сознание не может прийти к машинам порциями, в зависимости от прохождения последовательных этапов усложнения их возможных отношений со средой. Разумеется, оно имеет бесчисленные градации, в зависимости от его ясности, интенсивности, хорошей или плохой информированности, способности охватить более или менее обширное пространственно-временное поле и т.д. Но чтобы сознание могло “развиться” в каком-нибудь существе, оно должно уже присутствовать в нем с самого начала, в какой угодно форме, хоть самой невятной и невыразимой. Принцип сознания подчиняется правилу: все или ничего. Либо оно есть, либо

¹⁰ Английский математик А. Тьюринг, один из основоположников информатики, придумал тест, позволяющий определить, понимает ли машина в диалоге с человеческим субъектом сообщения, которые она получает и которые она в свою очередь посылает. На практике, речь идет о том, чтобы установить диалог между субъектом А, с другим субъектом Б, и одновременно машиной М, но без возможности для А узнать, исходит ли то или иное сообщение, которое он получает, от Б или от М. Если “после очень длительного времени” А все еще не в состоянии определить источник сообщения, иначе говоря, если М не раскрыл свою предполагаемую природу неумной машины, тем что послал какое-либо неуместное сообщение, можно будет сделать вывод, что машина обладает подлинной, “человеческой” способностью понимания того, что она говорит или слышит. Излишне говорить, что никакая программа обработки естественных языков до сих пор неспособна удовлетворить *тесту Тьюринга*.

его нет, но оно никогда не находится “в процессе формирования”. И именно эта онтологическая неделимость придает смысл биологической индивидуализации. Самый примитивный червь в этом отношении превосходит самый совершенный компьютер, потому что он своим поведением (нацеленным на самосохранение и т.д.) показывает, что он ощущает себя потенциально как “я”, что он в каждый момент изнутри чувствует целостность собственного существования и выявляет эту целостность в виде некоего проекта, каким бы скромным он ни был.

Сознание не “зажжется” в существе постепенно, оно вообще не может оказаться у существа, которое было бы изначально его лишено. Мы не можем сравнивать сознание с лампой (чей реостат регулирует освещение в диапазоне между нулем и максимумом) лишь под тем предлогом, что оно обладает внутренними градациями. Лучше было бы представить его как *lux perpetua* (лат. вечный свет) – единственный и неделимый, чей неизменный блеск, хотя никогда и не угасает, но распространяется и отражается по-разному, преломляется, умножается и притеняется через бесконечное разнообразие существ, населяющих вселенную. Этот чистый принцип субъективности, твердое ядро самоидентичности составляет то, обо что обречены разбиваться все редукционистские попытки, осуществляются ли они под знаком искусственного интеллекта или под каким-либо другим знаком, поскольку сам этот принцип выражает бесконечную простоту взгляда, безграничную открытость, неприкосновенный запас свободы, который снаружи можно лишь грубо имитировать, как круг, несводимый к правильному многоугольнику с энным количеством сторон. Только этот принцип и заслуживает по-настоящему звания души. На его уровне понятия интереса, усилия, проекта теряют всякий смысл. Они годятся лишь для его отголосков, для многочисленных ликов конкретной субъективности с ее реальными ограничениями – биологическими, социальными, историческими и т.д., с присущими ей иногда шорами, автоматизмами, которые рожают в ней разного рода ошибки, внешне похожие на те, что “совершают” машины.

Показывая, что душа сопротивляется и всегда будет успешно сопротивляться всем попыткам растворить ее в материальных системах с саморегулирующимся, но слепым функционированием, не следует, однако, скрывать глубокие изменения, через которые это понятие должно будет пройти, чтобы удержаться на плаву и обновиться в последующие десятилетия. В высшей степени вероятно, что в связи с ожидаемым прогрессом в биологических науках и, в частности в нейрофизиологии, традиционной *территории* души, всей гамме функций, которые, как считается, находятся под ее контролем, суждено сузиться, подобно шагреновой коже. Зато тогда возникнет шанс, что ее загадочная и парадоксальная *сущность* проявится в новом свете.

Всё говорит в пользу того, что движению, начавшемуся в XIX в. с открытия первых мозговых локализаций, суждено продолжиться и ускориться. По мере обнаружения точных способов сообщения между нейронами, сущность и особая роль разных нейропередач, функции глубинных структур мозга, таких как лимбическая система и т.д., вся конкретная психическая жизнь – ощущения, эмоции, воспоминания, желания, сами процессы мышления – станет объяснимой и даже косвенно наблюдаемой. Мы сможем представить ее как феноменальное выражение свойств головного мозга и нервной системы в целом. И смутный, но еще и сегодня живущий в нашем подсознании образ души как “внутреннего правителя” или гомункулула – тонкой копии телесного человека, помещенной где-то в нем и управляющей им изнутри, исчезнет навсегда.

Параллельно, теория эволюции все сильнее подчеркивает, что психика, свойственная разным категориям живых существ, является результатом очень длительной истории, что она появилась и развилась постепенно, и, как любой другой орган, была всегда тесно связана с преимуществом, которое она могла представлять для выживания того или другого вида, включая человеческий род, в котором ее развитие претерпело “взрыв”. В этой области тоже самое – на фоне триумфального роста научного знания традиционное понятие души кажется абсолютно устаревшим и беспредметным.

Таким образом, мы находимся в ситуации, несомненно беспрецедентной во всей истории мысли: в тот самый момент, когда сама возможность обоснованной речи о душе кажется бесповоротно скомпрометированной, “потребность в душе” ощущается сильнее, чем когда-либо. Решение, если оно вообще существует, не может, конечно, состоять в том, чтобы яростно защищать оставшееся сегодня от бывшей территории души. “Духовная жизнь” не может быть частично обусловленной структурой и правилами функционирования нервной системы и одновременно быть частично свободной. Она полностью одно или другое, или еще: она и одно и другое, но в разных смыслах. Душа может быть свободной только в том случае, если между нею и материальным миром нет абсолютно *никакого* общего измерения, если она развивается вне какой-либо обычной причинности (нейрологической или другой). Та же самая предполагаемая свобода подразумевает в свою очередь неспособность души вмешиваться в причинные цепочки, образующие ход земных событий. Следовательно, борьба, которую трусоватый спиритуализм некогда вел против принципа мозговых локализаций, а сегодня – против нейронального детерминизма) – это борьба, заведомо проигранная и ретроградная.

Один путь тем не менее остается открытым: считать, что неумолимое сужение территории души представляет, вопреки всякой видимости, вполне положительное событие, в том смысле, что оно заставляет душу насильно, если так можно выразиться, вернуться к ее

фундаментальной сущности, освобождая ее от всяких внешних обозначений, в частности, от ролей познающего и действующего субъекта, которые она на себя взгромодила в ходе своей истории. Это понятие нуждается в диете. Его следует очистить от всех случайных элементов, налипших на нее по ходу истории, как морские ракушки на статую бога Глокоса. Само научное знание берет сегодня на себя эту работу или точнее заставляет философское мышление пройти по узкому, тяжкому, непривычному пути “негативной психологии” (в том смысле, в котором говорится о “негативной теологии”). Основная выгода, которую можно ожидать от апофатического подхода, состоит в том, чтобы восстановить в нас чувство таинственности души, ее анонимности, радикальной странности ее сущности. Интимно ощущать ее присутствие, одновременно понимая, что она никогда не сможет стать предметом восприятия, или, точнее – даже предметом мысли. Эта аскеза, этот переход мысли через пустыню представляется чистилищем, необходимым для любой попытки восстановления понятия души.

Апофатическое очищение понятия души в философской и религиозной мысли Запада находится только на самой ранней своей стадии. Остатки бывших спиритуалистических доктрин вошли в этот процесс только вопреки самим себе, как наименьшее зло по сравнению с “тоталитарным” позитивизмом, который считает себя естественным философским выражением научного знания. Сегодня настала пора применить такой подход уже не с робостью и как бы с сожалением, а сознательно и целенаправленно. Это объясняется тем, что *via negationis* (лат. путь отрицания), если пройти его до конца, уже позволит распознать вырисовывающиеся из глубины подлинные черты понятия души. Каковыми могли бы быть основные тематические направления “негативной” психологии, достойной такого названия? Опираясь на перспективы уже открытые нейронауками, искусственным интеллектом, кибернетикой и т.д., мы будем рассматривать, как посторонние душе, все функции психического порядка, по поводу которых можно предположить, что они когда-нибудь смогут искусственно воспроизводиться в лаборатории.

В течение долгого времени в рамках разных философских систем, в остальном сильно отличающихся друг от друга, душу понимали как невидимую и неосязаемую сущность, двигающую телом, определяющую его функционирование, им управляющую. Это несколько наивное представление было вытеснено в результате прогресса научного знания. Но задолго до появления “нейронального человека”, некоторые, более требовательные умы как в Европе, так и в Азии, уже предвидели несостоятельность подобного представления. Чтобы душа могла двигать телом как в смысле физического передвижения, так и в смысле восприятия, эмоции и т.д., она сама должна была бы располагать целым набором органов, способных приспособливаться к соответствующим органам тела и управ-

лять ими, как орудиями. Но эти гипотетические органы души, в свою очередь, нуждались бы в том, чтобы их привели в движение, из чего следует неизбежный регресс в бесконечность. Стало быть, душа не имеет ни глаз, ни ушей, ни рук, ни ног и не располагает никакими органами и никакой собственной физической энергией. Приписывать ей все это значило бы возродить миф о *гомункулесе*, находящимся где-то в теле и обуславливающим все движения конкретного человека.

Подчеркивая это, мы признаем, что у души нет никакого общего измерения с телом, хотя это составило бы условие возможности их взаимного приспособления¹¹. Невозможность какой бы то ни было “смежности” между душой и телом ведет, однако, к пересмотру представления, вызванного самым обычным психологическим ощущением того, что душа находится где-то “в” теле. На самом деле, душа не больше внутри тела, чем вне него. Она просто находится в другом измерении. Было бы вполне уместно покончить с овеществлением психики, в соответствии с которым душа представляет собой туманную сущность или неопределенное сияние, – такой образ души свойствен теориям спиритов XIX в., с трогательной наивностью пытавшихся уловить ее в момент выхода из тела умирающих.

Но если душа не пристраивается и не приспособляется к телу, как это бывает между двумя физическими объектами, если она находится в совсем другом онтологическом измерении, то она не может быть ни органически связана с каким-либо телом, ни следовать всем превратностям его истории. Ее прочная связь с пространством всего лишь кажущаяся, а связь со временем – столь же нестойкая. Апофатический подход, примененный к душе, вносит вклад в разрушение одного из самых непоколебимых убеждений здравого смысла: индивидуальность души в том виде, в котором она вытекает из ее особого отношения – к добру ли это или ко злу – к телу, право собственности на которое она отстаивает. В конце этого *via negationis* – *пути отрицания* вырисовывается идея безличностного, доличностного и сверхличностного характера души.

Вместе с тем, если душа в качестве как бы бесстрастного свидетеля и в самом деле парит над конкретными личными субъектами и над их судьбой, тогда становится невозможным утверждать, что именно она в них “мыслит”, подразумевая под мыслью выполнение таких умственных функций, как память, суждение, мышление, во-

¹¹ В этом состоит главный смысл радикального различия, установленного Декартом, между мыслящей и пространственной субстанцией, а также между их соответствующими атрибутами и формами бытия. Это, как известно, не помешало Декарту рассуждать о вероятном местонахождении души внутри тела (знаменитая “пинеальная железа”) и приписывать ей способность передавать моторный импульс “животным духам”.

ображение и т.д. Ведь эти функции никогда не действуют в пустоте, а всегда в контексте особого взаимодействия между субъектом и миром, эффективного в определенном месте и в определенное время. Именно такого рода включения в пространство и время лишена душа. Она не более способна привести в движение умственные органы, чем нервы и мускулы физического тела. Другими словами, истинный субъект акта мышления, восприятия и желания – это не душа, а сам организм в постоянном диалоге со своей средой. Негативная психология сходитя в этом пункте, хотя и в совершенно иной перспективе, со взглядами современных нейрофизиологов, для которых функционирование мозга (кстати, неотделимое от функционирования всего остального организма) составляет необходимую и достаточную причину разворачивания умственных представлений.

Что же остается от души после того, как она лишилась своих традиционных прерогатив? В некотором смысле – ничего, если правда, что вся конкретная психическая жизнь может быть в конце концов приписана структурам и функциям организма. В действительности же, остается основное: если душа не присутствует на сцене мира, то это по той причине, что она держится как бы позади, невидимая и немая. Но без нее, без света сознания, который она распространяет на события и персонажи мира, эти последние даже не были бы проявлены. Не было бы ни жизни, ни мысли, ни действительности, ни субъективности.

Центральному вопросу философии: “Почему есть нечто, скорее чем ничто?” – одно только присутствие души приносит ответ, который, по правде сказать, сам по себе тоже загадочен. Мы, конечно, можем отождествлять душу с чистым принципом сознания, с этим радикальным ядром самоидентичности, о которое будут вечно разбиваться редукционистские попытки, но мы все еще не умеем определять онтологический статус сознания. Душу нельзя схватить, как предмет. Когда в результате какого-то интроспективного подхода нам кажется, что мы ее “поймали”, в этот же момент она укрывается у самого истока взгляда, на нее направленного. Она ускользает от взгляда не потому, что отдалена, скрыта или слишком тонка для нашего восприятия, а вследствие чрезвычайной близости, совпадения с ослепительным световым источником, освещающим для нас вселенную. Единственное, что можно изначально утверждать о душе, это то, что она “есть” в радикально ином смысле, чем феноменальные реальности, субъекты или объекты. Слабая уверенность, но вместе с тем – драгоценная точка опоры для восстановления доктрины души, приспособленной к требованиям нашего времени.

Даже набросок возможного плана восстановления души в ее утраченных правах занял бы слишком много места. Можно, однако, сформулировать некоторые его общие принципы. Первый, и самый

важный, касается необходимости понять наконец, что, если душа и в самом деле некоторым образом присутствует в нас, она одновременно бесконечно превосходит каждого из нас. Выше мы определили ее как призвание, как силу вырывания самого себя из сферы конечности, как требование трансцендентности. Душа каждого из нас не является прежде всего “его” душой, в смысле личной принадлежности. Отношение принадлежности, если таковое существует, следует осмысливать прямо противоположным способом: существование каждого как бы прикреплено к этой таинственной силе, которая предшествовала нам в бытии, и чья действенная полнота зовет нас изнутри – то ностальгически, то тревожно – к осуществлению надындивидуальной судьбы.

Следовало бы, может быть, пойти наперекор этим натуралистическим концепциям души, которые, в попытках определить ее, прежде всего ссылаются на индивидуального человеческого субъекта, и стараются локализовать в нем присутствие центральной инстанции, заботящейся о содержании его биологической жизни и регулирующей его поведение. На следующем этапе приверженцы этих доктрин, конечно, могут задать себе вопрос, нельзя ли расширить это понятие, применяя его – более или менее метафорически – к другим типам живых существ (животным и...) или к группе (коллективная душа), к космосу (душа мира), даже к самому Богу, однако они продолжают ссылаться преимущественно на человека как на личность, будто именно она и составляет несокрушимую и непреодолимую реальность.

Этому пути широко следовали на Западе, по крайней мере, со времен Аристотеля¹². Душа, прежде всего человеческая, рассматривалась как реальность, несомненно возвышенная, но конечная, полностью или частично обусловленная, интегрированная во всеобщий порядок и/или подчиненная Богу. Сегодня, как кажется, настал момент, чтобы эту перспективу перевернуть. В сущности, задача могла бы состоять в том, чтобы исходя из надындивидуальной реальности души, постараться познать ее в таком аспекте опыта, в котором она была бы “сама собой”, и только затем задаться вопросом об ее антропологическом измерении, т.е. исследовать те возможности, которые она сохранила, чтобы освещать и направлять человеческое бытие, несмотря на кажущийся упадок, который она в нем претерпела. Эта новая психология – мы не должны забывать, что она является лишь естественным продолжением апофатического пути – может, по моему мнению, развиваться преимущественно в трех направлениях: медитативном, спекулятивном и этико-религиозном.

¹² Напомним все же, что сам Аристотель различает в душе рассудочную часть (*Noûs*), которая превышает личность. Это понятие будет заново использовано и систематизировано Аверроэсом в его теории интеллекта-агента.

Первый подход был бы в некотором смысле экспериментальным. Он состоял бы в том, чтобы придать практике медитации философский, а не исключительно религиозный смысл или еще меньше смысл благоговейного богочитания. В отрицательном плане его можно было бы определить как систематическое усилие, направленное на разрыв с укорененными привычками, которые непрерывно побуждают нас превращать принцип сознания в предмет мысли, в сущность, которую можно было бы концептуально постичь или, по крайней мере, представить. Не следует пытаться “видеть” душу, даже и с помощью эйдетической интуиции, нужно скорее чувствовать ее присутствие, и в то же время понимать, что раз душа окутывает все наши действия и мысли, то она существует по праву, а не только по факту; понимать, что она необусловлена и беспредельна. Одним словом – стремиться скорее испытать бессмертие, чем доказывать его.

Эта концепция могла бы в свою очередь породить подход спекулятивного характера, предназначенный служить посредником между “мистической” уверенностью, достигаемой в медитации, и очевидностями – на первый взгляд противоположными – чувственного восприятия. Суть этого подхода состояла бы в том, чтобы попытаться осмыслить процесс, в ходе которого всеобщая или божественная душа соглашается спрятаться за кажущейся непроницаемой густотой физического мира и одновременно как бы подвергнуть себя дроблению и деградации, проходя через бесконечное множество в разной степени ограниченных существ, населяющих эту вселенную – невежественных и страдающих. Именно на этом уровне любая доктрина души, если она хочет преодолеть стадию простого субъективного излияния, остро нуждается в сопоставлении с картиной мира, выработанной науками.

Если, наконец, правда, что присутствие души ощущается прежде всего через более или менее ясное сознание призванности к сверхчувственной судьбе, нельзя не сделать из этого вывод, что подлинная доктрина души должна найти свое логическое завершение и свое окончательное оправдание в теории действия, свободы и спасения. Сегодня, как и вчера, она не сможет избежать необходимости дать ответ на два последних кантовских вопроса: “Что я должен делать?” и “На что я могу надеяться?”¹³.

¹³ Что касается первого вопроса: “Что я могу знать?”, он неизбежно встает – естественно, вне рамок всякой кантовской ортодоксии – в связи с созерцательным и спекулятивным подходами.

СТОЛИКИЙ РУДРА, ИЛИ ОНТОЛОГИЯ ВИРТУАЛЬНОГО

(по рассказам “Йогавасиштхи”)

Дэйв Девнарайн

“Йогавасиштха” (“Yogavāsiṣṭha”, далее – ЙВ) – монументальное произведение (более 27 000 стихов), созданное в Кашмире между IX и XIII вв. Как следует из названия, оно содержит наставление (йогу) легендарного мудреца Васиштхи (одного из семи провидцев, упоминаемых в Ведах), адресованное юному принцу Раме, будущему герою Рамаяны. ЙВ традиционно считается философским приложением к “Рамаяне” (как “Бхагавадгита” или “Мокшадхарма” считаются приложениями к Махабхарате). Однако спекулятивные части сочетаются в ЙВ с рассказами и примерами фантастического характера. Контраст между традиционной строгостью философских рассуждений, яркостью рассказов и верой в преображающую силу воображения сделали ЙВ уникальным произведением как индийской, так и западной религиозно-философской литературы¹.

С точки зрения определения природы души основной интерес ЙВ заключается не столько в ее теоретических выкладках, сколько в описании приключений (метаморфоз), происходящих с ее персонажами. Если принимать во внимание лишь дидактические части ЙВ, то может показаться, что Васиштха опирается на классическую основу брахманистской философии: идею иллюзорности “я” как эмпирического “эго” (*аханкара*)² и подлинную реальность Атмана (индивидуальной души), тождественного Брахману (Абсолюту, Мировой душе или Духу)³. Более внимательное чтение произведения показывает, что оно не ограничивается ведантийскими категориями, а включает себя ряд идей буддийской школы виджнянавада (фундаментальная роль ума и воображения вплоть до достаточно радикального идеализма) и кашмирского шиваизма (подчеркивание тесной связи между феноменальной действительностью и Абсолютом⁴). В целом, однако, понятие души остается в рамках того интеллектуального контекста, в котором оно было выработано (ЙВ описывает себя как *sarvasiddhāntasiddhānta* – “точка зрения, включающая в себя все точки зрения”⁵).

Истинная же оригинальность ЙВ – особенно в вопросе о тождестве личности – выражается в первую очередь в рассказах Васиштхи. В них действуют и мыслят *дживы*⁶ – конкретные личности, живые существа или индивидуальные души, не знающие оппозиции между “эго” и Атманом, поскольку они суть и то (в эмпирической действительности) и другое (по их сущности). Определение индивидуальной души совпадает с определением “я” как общим

термином, включающим в себя все аспекты личности – эмпирические или метафизические. В качестве эго *джива* проявляет все признаки своей конечности – она обладает телом, подвержена желани-ям и уносится в вихре трансмиграции. В то же время она связана с Атманом, который представляет ее абсолютную природу, всегда в ней присутствующую, даже когда сама она отождествляет себя с эго. Благодаря такому двойному определению *дживы*, действие рассказов ЙВ развивается не столько на эмпирическом уровне, соответствующем эго, или на метафизическом уровне, соответствующем Атману, сколько в промежуточном пространстве, объединяющем и одновременно разделяющем два эти уровня: эго наблюдается в горизонте Атмана, и Атман достигается через преодоление эго. ЙВ скорее указывает путь к освобождению, чем представляет определенную точку зрения. В рассказах достаточно пространства, чтобы “я” могло осуществить себя как в своих иллюзиях, так и в своей истине. Подобно классической адвайта-веданте, ЙВ стремится обнаружить неэмпирическое ядро души, освобождая его от отождествления с внешними формами. Но, признавая эту цель, она осознает, что опорная точка для достижения Абсолюта-Атмана может находиться лишь в той феноменальной реальности, которую переживает *джива*. Феноменальный мир должен быть преодолен, но Абсолют открывается именно в нем и через него. Такова функция метаморфоз, которым подвержены *дживы* в феноменальном мире. Вне него, преобразившись во что-то другое, *джива* поднимается над собственным эмпирическим существованием.

Учитывая множественность метаморфоз индивидуальной души, мы должны попытаться дать ей новое определение. Анализ рассказов об этих метаморфозах – самый эффективный метод для обнаружения фундаментальной, но скрытой природы души. Рассказы не просто иллюстрируют дидактическую часть текста, они способствуют возникновению нового смысла, который обогащает философию, и сам по своей сути уже принадлежит философии.

ЕДИНСТВО ИНДИВИДУАЛЬНЫХ ДУШ

Иллюзорная в своей феноменальности *джива* обретает смысл и истинность лишь когда ее понимают как тождественную Брахману. Второе не менее важно, чем первое, на что обычно обращают внимание. Оно создает противовес рефрену об иллюзорности феноменальной действительности и равновесие между идеями всего и ничего, между реальностью мира и его же пустотой. Разные в феноменальном плане *дживы* в силу своих эмпирических характеристик тождественны друг другу по своей сути, благодаря связи, которая объединяет их с Абсолютом. Равенство расстояний между каждой из них и Брахманом⁷ позволяет рассматривать их коллективно,

в перспективе их общего участия в этой Мировой духовной основе. К знаменитому “Великому речению” (*mahāvākya*) упанишад *tat tvam asi* (“Ты есть То”), т.е. индивидуальная душа есть Брахман, находящемуся в центре учения адвайты веданты, ЙВ добавляет новое содержание, позволяющее пересмотреть отношение между личными душами. В учении, передаваемом Шветакету его отцом, раскрывается присутствие Брахмана в эмпирической действительности и тождество между этим наивысшим принципом и человеческой природой, определенной как Атман⁸. Признание вертикальной связи между индивидуальной душой и Брахманом оставляет в тени (или лишь косвенно намекает на) значение для личных душ того факта, что все они и на горизонтальном срезе разделяют ту же сущность. Вклад ЙВ проявляется именно в том, что она способствует пониманию горизонтальных отношений между *дживами* и Брахманом. Ссылка на Брахмана как на основу всех душ призвана показать несостоятельность особых характеристик, в которых мыслит себя личная душа, и дарит ей взамен полное самоосуществление в Абсолюте. Индивидуальные специфики отпадают и чувство индивидуальности уступает место признанию общности судьбы каждой души со всеми остальными. *Единичность* Брахмана (реальность, вне которой ничто не может существовать) и *со-единение* между Брахманом и Атманом определяют *единство* индивидуальных душ. Метафора волны или капли воды, сливающейся с необъятностью океана, дает самое точное представление об этом соотношении. Каждая волна существует только как часть единого целого, в котором исчезают ее индивидуальные характеристики, и – благодаря слиянию с этим целым – она обретает общность со всеми другими волнами, которые подвержены той же судьбе. Слияние в океане Всеобщей духовной основы сопровождается единством индивидуальных элементов, которые прежде ощущали себя как различные существа.

Ощущение отдельного существования возникает у души в результате ложного отождествления с *аханкарой* (эго), и под влиянием представления о мире как поле битвы желаний и корыстных интересов множества эго, которые склонны к преувеличенной оценке самих себя — самомнению (*abhimāna*) и привычке все сводить к реальности собственного феноменального опыта. Сознание тождества индивидуальной души и Брахмана уничтожает такое ощущение: «Подвергнутое наблюдению ощущение “я” и “ты” исчезает; знание этого сжигает подобное ощущение»⁹. Уничтожение эго проявляется в стирании границ, которые очерчивали территорию каждой души и изолировали ее от всех других. Разделение между “ты” и “я” составляет один из видов незнания (*avidyā*): “После отбрасывания идей “ты” и “я”, происходит осознание того, что не существует ни “ты”, ни “я”, ни что-либо другое, или, что каждое существо есть все”¹⁰. В строгом смысле, “ты” и “я” не соответствуют никакой реальности

ти — помимо их чисто феноменального бытия, — они только представляют следы момента, предшествующего раскрытию Брахмана, момента фрагментации душ и самоутверждения каждой индивидуальности: “[Идея] мира, “ты”, “я” и тому подобное представляет, как говорят, ошибочное видение души; пока оно существует нет освобождения”¹¹.

Соединение всех в одном центре требует более четкого определения связи между частью (*aṅga*) и целым (*aṅgin*) или между особыми (*vyasṭi*) душами и Совокупностью всех (*samaṣṭi*) душ. Хотя все души сходятся в Брахмане — общей духовной основе, эта последняя не является результатом их сложения. Представление о Брахмане как о совокупности личных душ означает непонимание его роли как основы (того, что он сам зависит от *джив*, которые ему предшествуют) и продолжение иллюзии разделения между душами (которые он должен объединить)¹². Существование Абсолюта предшествует всему и не может быть составлено объединением разбросанных частей: “Рама, не существует ни индивидуальной души, ни множества индивидуальных душ, ни совокупности душ, которая была бы похожа на гору”¹³. Это не отменяет объединяющую функцию, но она соответствует природе Брахмана, а не условию его существования. Брахман является *sūtrātman*, который связывает все существа, как нить — жемчужины ожерелья: “Как нить связывает сотни жемчужин, так и Атман, будучи невидимым, присутствует в ста тысячах существ, объединяя их”¹⁴. Однако в отличие от жемчужин души не остаются разрозненными единицами. В Брахмане каждая *джива* сливается с целым, как и все остальные: она не просто часть целого, а само целое в его совершенстве.

Тождество *дживы* Брахману влечет за собой перенос на *дживу* всех его характеристик. В итоге феноменальная действительность приобретает не только реальность, но еще и признаки вечности и неразрушимости, которые присущи Брахману: “Наблюдаемый мир имеет ту же форму и ту же неразрушимость, [что и Брахман]; [этот мир], лишенный существования, представлен так, как будто он существует вечно”¹⁵. Из конечной и несовершенной реальности (эго) “я” превращается в реальность, которая (как Брахман), не имеет ни пространственных, ни временных границ, все в себе совмещает и сияет собственным светом: “[Знай, что ты] не ограничен пространством, временем или чем-либо другим, вполне прозрачен, саморожденный, [повсюду] распространенный, присутствующий во всем, чистый разум, единственный и ничем незапятанный”¹⁶. *Джива* обретает ту же форму (*ekaṅga*), что безначальный и бесконечный Абсолют, и наслаждается тем же блаженством, что и Брахман: “После того как ты осознал [сущность Брахмана], твое эго исчезает; отрекшись [от него], будь свободен от тела, будь велик [как Брахман], той же формы [что он], со спокойным сознанием и совершенно самоудовлетворенным”¹⁷. Могущество *дживы* ничем не уступает

могуществу богов: “Все то, что совершают Брахма, Индра, Вишну и Варуна, я тоже могу осуществить в моей форме чистого сознания”¹⁸. Расстилаясь на всю вселенную, *джива* несет в себе весь феноменальный мир: “Я небо, *акаша*, совмещающее солнце, части света и ветер, я – формы горшка или куска ткани, поистине, то, что я есть, это Брахман”¹⁹. “Я” связан не только с Брахманом, но через него со всеми предметами восприятия: “Как растительный сок в листьях, в цветах и фруктах, ты присутствуешь повсюду в недрах миров, ты состоишь только из чистого сознания, ты существуешь везде и всегда. Как же ты можешь быть убежден, Кача, что ты обладаешь эго и личной формой ?”²⁰. Совпадение между индивидуальной и Всеобщей душой в самой сердцевине “я”, в “пространстве сердца”, где реализуется ее истинная природа как Атмана, составляет главное открытие всех форм бытия. Бесконечно малое и бесконечно великое сходятся в этой парадоксальной точке, которую Шандилья уже описывал в “Чхандогья-упанишад”, как “меньше, чем рисовое зерно” и “больше, чем земля, промежуточное пространство, небо, все эти миры”²¹.

Прекрасной иллюстрацией этого анализа служит рассказ о ста Рудрах²². В нем и Всеобщая духовная основа и индивидуальные души вовлечены в одно приключение на грани сна и реальности.

1) [Вступление] *Монах, посвятивший себя медитации и духовной жизни, как-то принимает решение – “ради игры (līlārtham)” – поэкспериментировать с жизнями людей. Он сразу же мысленно превращается в персонаж по имени Дживата.*

2) [Цикл метаморфоз] *Напившись допьяна, Дживата засыпает и видит во сне брахмана, с которым он себя отождествляет. Продолжение рассказа состоит из серии превращений, обусловленных чередующимися мыслями и снами персонажей: брахман становится принцем, который в свою очередь превращается в великого монарха, затем происходит поэтапный переход от состояния монарха к состоянию небесной нимфы, лани, вьющегося растения, пчелы, слона, опять пчелы, дикой утки, лебедя Брахмы и, наконец, Рудры.*

3) [Достижение истины] *Рудра разъясняет весь состоявшийся процесс. Он раскрывает иллюзию, которой подверглись все персонажи, и указывает на их фундаментальное единство. Он будит монаха, затем оба будят Дживату, который их сопровождает к брахману, и т.д., до момента пробуждения лебедя Брахмы. Все персонажи в конечном итоге признают, что они тождественны Рудре, или, что они представляют сто ликов Рудры. Тот же советует каждому из них вернуться к своей собственной жизни и довести ее до конца прежде, чем они с ним соединятся.*

Цикл метаморфоз открывается с превращения монаха в Дживату, чье имя прямо образовано от слова *джива* – индивидуальная душа. Его присутствие служит знаком того, что весь данный рас-

сказ – это представление пути, пройденный душой от момента, когда она претендует на автономию, до поглощения в Брахмане. Появление Дживаты следует капризу монаха, его желанию позабавиться, но оно отвечает и необходимости духовного развития этого персонажа, так как дает ему возможность осознать и воплотить его неудовлетворенные, затаенные желания и тем самым очиститься и освободиться от них. Рождение Дживаты означает потерю душевной умиротворенности, достигнутой монахом в ходе длительной практики медитации, и возвращение к душе, замкнутой на эго. В конце рассказа образ Рудры представляет завершение серии воплощений души. Но Рудра – не просто очередной персонаж, он тот, благодаря кому все остальные раскрывают свою собственную сущность. Последний в рассказе Рудра является первым в метафизическом плане; он тот, кто ретроспективно служит оправданием всего процесса, предшествующего его появлению. Стало быть, рассказ о ста Рудрах – это история странствий души на пути к ее истинной родине – Всеобщей духовной основе. Между начальным моментом и моментом пробуждения она должна пройти через множество состояний, представляющих почти все возможные формы, в которые душа может воплотиться в ее земном существовании (чередование социальных категорий — брахман, принц, мужских и женских персонажей, разных форм живых существ — люди, звери, растения). Освобождение не может быть достигнуто прежде, чем индивидуальная душа не очистится от кармических следов и от желаний, которые приковывают ее к земному существованию и заставляют продолжать перевоплощаться. Каждый этап перевоплощения отвечает какому-нибудь желанию, отягощающему душу и не дающему ей полностью себя осуществить: желание монаха узнать простую жизнь, желание брахмана пережить состояние принца и т.д. Прежде чем “стать тем, что она есть”, душа должна будет преодолеть эти желания и вместе с ними — возобновляющуюся иллюзию что будто-то бы она сводится к каждой из этих особых судеб, в которые вовлекается благодаря своему воплощению.

Общая черта всех персонажей до их встречи с Рудрой – это их самоотождествление с существованием, которое им суждено вести в определенном месте и времени, и их неспособность мыслить себя вне рамок этой специфической идентичности. Каждый из них – независимое существо с твердо установленными границами, подвижное исключительно защитой собственных интересов. Замкнутость каждой души в своей собственной умственной сфере мешает ей признать существование других душ и, соответственно, свою связь с ними. Она представляет собой монаду, которая живет, замкнувшись на самое себя, и не может себе представить, что она — лишь элемент более обширного целого, которое придает смысл и ее отдельному существованию. Открыв Брахмана и узнав, что она лишь одна из многочисленных форм Абсолюта, *джива* перестает чувствовать се-

бя одинокой и признает, что ее претензии на единичность не более оправданы, чем претензии остальных душ. Эта коллективная проекция в Брахмана устраняет солипсизм и обеспечивает возможность связи между душами²³. Встреча индивидуальных душ происходит во Всеобщей духовной основе: “Индивидуальные души, которые нарицательным в своем воображении монах, имели каждая свой собственный мир; они видели друг друга лишь благодаря знанию Рудры”²⁴. Кажется бы, между брахманом и небесной нимфой, между принцем и пчелой, нет ничего общего, но тем не менее сознание их общности с Рудрой влечет за собой их солидарность. До тех пор, пока индивидуальная душа не осознала эту связь с Всеобщей основой и всеми остальными душами, ей суждено жить в мире иллюзий и подчиняться циклу перерождений: “Подобно камню, который, оторвавшись от горы, скатывается все ниже и ниже, душа, оторванная от высшего Атмана, впадает в сон, представляющейся ей реальностью. От этого сна она переходит к другому; попадая из сна в сон, она ошибочно воображает, что все это нечто реальное”²⁵. Первоначальная ошибка, из которой следует весь ряд событий, описанный в рассказе, есть забвение единства души с ее жизненным источником: вместо того чтобы сразу соединиться с остальными душами в лоне Рудры-Брахмана, монах выбирает одну особую судьбу, он решает быть кем-то, вместо того чтобы быть всем и каждым. Эта приверженность лишь одному существованию в ущерб целостности есть признак незнания. Проникновение сквозь завесу видимости требует предварительной подготовки души к проявлению истины. В рассказе описано, как происходит “духовная настройка” каждой души по отношению к остальным, уже пробудившимся, душам (Рудра “устанавливает контакт” с умом монаха, оба они “устанавливают контакт” с умом Дживаты и т.д.). Тем самым весь цикл перерождений прокручивается в обратную сторону и все возникшие на пути ошибки исчезают одна за другой.

Открытие истины поражает персонажей. Текст описывает их оцепенение в этот переломный момент откровения. Рудра и монах только что разбудили Дживату, и все персонажи обмениваются первым взглядом: “Они остались на мгновение безмолвными, неподвижными, как нарисованные фигуры”²⁶. Здесь их подстерегают две неожиданности. С одной стороны, каждая душа обнаруживает непрерывность между собой и остальными душами, о существовании которых всего лишь мгновение до этого она даже не подозревала. Выясняется, что монах, принц, нимфа, пчела и Рудра воплощают разные аспекты одной и той же судьбы, что они играют в той же пьесе, независимо от пространственной, временной, социальной или биологической дистанции между ними. Но с другой стороны, персонажи обнаруживают свою идентичность с высшим принципом: будучи единособенны с Рудрой, каждый из них сам становится Рудрой, и, следовательно, Рудра может быть описан и как единая Мироздания

душа, которая включает в себя все личные души, и как каждая из личных душ, совпадающих с Мировой душой (в этом смысле говорится о “ста Рудрах” и даже о “сотне сотен Рудр”²⁷). Таким образом единство персонажей осуществляется через их общую проекцию в Рудру, несмотря на то что в эмпирическом плане они продолжают представляться различными существами: “Они остались потрясенными тем, что составляли лишь одно единственное существо в столь множественных формах”²⁸. Если снаружи – разнородность и хаотическое чередование разных фигур, то включение их в одну непрерывную цепь, укорененную в высшем принципе, придает каждой из них новый смысл. Рудра представляет принцип связности, обеспечивая осмысленность всего хода событий, объединяя и определяя место каждой души, исходя из абсолютной точки зрения. Рудра осуществляет горизонтальную связь между душами, обреченными, как казалось, на случайное и одинокое существование. Будучи вечным принципом, равным самому себе, в то время как другие существа появляются и исчезают, он позволяет душам приобрести прочную опору и преодолеть недостатки, связанные с их конечностью. Благодаря Рудре, многочисленные перипетии рассказа организуются вокруг единой интриги, вместо того чтобы рассеиваться в беспорядочную россыпь незавершенных жизненных эпизодов.

НЕРАЗЛИЧИМОСТЬ ИНДИВИДУАЛЬНЫХ ДУШ

Отождествляясь с Рудрой, персонажи осознают, что все они связаны единой историей, выходящей за пределы отдельного существования каждого из них. Но благодаря этой связи они могут и дальше пребывать в своей индивидуальной оболочке, пока не достигнут стадии, на которой полностью утратят свои личные характеристики. На ней утверждается не просто единство душ, а их тождественность друг другу. Таковы два одновременных следствия, вытекающие из раскрытия связи между индивидуальными душами и Брахманом. Они ведут к окончательному стиранию границы между “я” и “другими” и признанию прямой связи между ними, обусловленной их совместной принадлежностью Брахману. Употребление терминов “идентичность”, “тождество” (*tadātmatā*) здесь не совсем уместно, так как они предполагают предсуществование отдельных элементов. Необходима терминология, которая бы точнее передавала тонкость и зыбкость отношений между душами. В самом тексте используются термины “нераздельность” (*abhinnaṭā*) или “не-инаковость” (*ananyatva*), описывающие реальность этих отношений с точки зрения Абсолюта, но в то же время указывающие на момент, когда еще непробужденные души мыслили себя отделенными друг от друга. Трудность в представлении нераздельности между “я” и “другим” состоит, частично, в том, что язык, приспособленный лишь для выра-

жения эмпирического опыта (vyāvahāra), используется для выражения абсолютного плана реальности (paramārtha). В последнем нет ни “я”, ни “другого”, а есть один Брахман, который содержит в себе и то и другое.

Это расхождение в уровнях высказываний о действительности, из которых первый соответствует обыденному опыту персонажей, а второй – раскрытию высшего смысла, широко обыгрывается в рассказах. Что отвечает педагогическому замыслу ЙВ – наставлению персонажей, пребывающих в плену иллюзий и сомнений. Поражает естественность и легкость сопоставления этих разных уровней. Сбивая с толку читателя/слушателя, и лишая его всех привычных ориентиров, рассказы ЙВ способствуют ускорению осознания действительности. Особенно рассказ о ста Рудрах. Момент достижения истины наступает в то самое мгновение, когда персонажи еще мыслят себя независимыми личностями, одновременно понимая, что связаны со всеми другими. В это мгновение, когда эмпирический мир и абсолютная реальность соприкасаются, личная идентичность как бы колеблется, стараясь сохранить равновесие между своим самоутверждением и растворением в высшем принципе; “я” уже не совсем “я сам”, но еще и не “другой”. Это переходная зона, в которой душа – в ожидании своего самоосуществления – продвигается наощупь. Вот как описываются противоречивые чувства персонажей: “Когда монах увидел перед собой Рудру, и понял, что он [Рудра] являлся также Дживатой и всеми остальными, он был удивлен, хотя это не было поводом для удивления”²⁹, “они были одновременно пробужденными и непробужденными, удивленными и неудивленными”³⁰.

Нераздельность между душами не означает совпадения во внешних чертах. Она есть следствие взаимопроникновения этих душ, которое само обусловлено их отдалением от своего эго и поглощением в Абсолюте. Сила и уровень близости, предполагаемые этим отношением, выражены в метафоре волн: “Как волны смешиваются в силу своей способности перетекать (одна в другую), так и личные души соединяются в силу своей природы чистых умов”³¹. Под этим углом зрения разница между душами исчезает, так как они не просто пребывают в Рудре и связаны, находясь в нем, а сами являются Рудрой и составляют одно и то же существо, в котором больше невозможно различить кто есть кто. Другими словами, каждый персонаж составлен из всех других, и это обстоятельство вызывает у них такое же удивление, как и осознание их единства. Таким образом, одновременно с раскрытием своей истинной природы в Рудре, Дживата обнаруживает свою нераздельность с монахом и другими персонажами: “Рудра, Дживата и монах составляли одно и то же существо в трех телах”³².

Тема “нераздельности” отсылает к теме преодоления идеи “другого”. Более, чем какое-либо известное мне философское произведе-

дение, ИВ придает содержание и смысл формулировке Рембо “я есть другой”, и его обратному выражению “другой есть я”. “Другой” здесь не тот, кто остается всегда на некотором расстоянии, а тот, кто с самого начала присутствует в личности и выявляется, когда она представляет себя за пределами своего нынешнего существования. Индивидуальная душа нераздельна с “другим”, так как она превосходит рамки каждой данной идентичности, выступает впереди самой себя и непрерывно преобразовывает свое бытие, включая в себя все, что сначала казалось ей чуждым. Каждая из отдельных фигур, в которых выражается “другое”, составляет частицу “я” в его тождестве с Брахманом и всеми душами, которые он в себе содержит. Следовательно, “я есть другой” и потому, что “я” не сводится к временной идентичности (не равно самому себе), и потому, что в абсолютном плане оно связано со всеми идентичностями, кажущимися другими (оно есть все другие). Раскрытие “нераздельности” между монахом, Животой и пчелой указывает на проницаемость границ между “я” и “другим”: другое не существует или в некотором смысле существует только оно, и в каждой из этих “других” душ монах может узнать самого себя.

Иманентность “другого” моему собственному “я” приводит к расширению концепции личной идентичности. Она не ограничивается формой, которую принимает “я” в отдельный момент, а требует внимания ко всем другим реальным и потенциальным формам, содержащимся в душе и составляющим ее истинную природу. Идентичность следует рассматривать не как то, что придает душе некий ограниченный статус, а как динамичную и постоянно меняющуюся реальность, открытую многообразию жизненных выборов. Такой подход противоречит тавтологической концепции идентичности ($я = я$). Бесплодное нарцисстическое уравнение, которое можно повторять до бесконечности ($я = я = я$ и т.д.), характерно для личности с застывшей идентичностью, не способной к самообновлению через самопреодоление. Включение “другого” означает, что идентичность более не связана с необходимостью точного самовоспроизведения, а совместима с изменчивостью, развитием, разрывом с самой собой. Используя различие, предложенное Полем Рикером, можно сказать, что идентичность относится не только к тому, что тождественно, что всегда одно и то же (*idem*), но и к тому, что остается самим собой, несмотря на проход через “другое” (*ipse*)³³. Именно это присутствие “другого” в идентичности-*ipse* способствует осуществлению метаморфоз, благодаря которым персонажи ИВ переживают новое воплощение, не переставая оставаться самими собой. Оно же определяет возможность парадоксальной судьбы, которая ведет их к отождествлению с самим собой, с Рудрой-Брахманом и со всеми остальными персонажами.

“Итоговая” идентичность как бы размножается в серии фигур, каждая из которых прежде казалась наделенной своей собственной

идентичностью. Эти фигуры все вместе и каждая в отдельности выражают одну и ту же идентичность, являющуюся одновременно и единой и множественной. Такой подход ставит вопросы, напоминающие “*puzzling-cases*” (озадачивающие случаи) о природе личной идентичности современной англосаксонской философии. Критика единой и неделимой идентичности основана на анализе экстремальных случаев и научных экспериментов (реальных или воображаемых): трансплантации мозга, пересаживания ума в другое тело или в несколько тел, обмена телесными оболочками, воспроизведения одинаковых ситуаций в параллельных мирах. Помещенные в философскую перспективу, эти излюбленные темы научной фантастики ясно указывают на следствия, которые в обычной действительности лишь едва намечены, существуют в виде набросков³⁴. ЙВ совершает эту “деконструкцию” идентичности в несколько иной перспективе – не на базе научных (или псевдонаучных) предпосылок, а в рамках вполне осознанного метафизического определения индивидуальной души. Противоречивое понимание личности как единой и множественной, равной самой себе и другой, не означает поражения разума, “озадаченного” неуловимым характером предмета анализа, а представляет самое точное описание природы души.

Другой рассказ ЙВ, следуя той же “метафизической логике”, сочетающей идентичность единой личности и ее распространение на множество, казалось бы, разных существ, приводит к еще более парадоксальной ситуации. Это рассказ о Випашчите³⁵. *Находясь на грани поражения в битве, он приносит самого себя в жертву богу огня (входит в огонь после того, как сам себе отрубил голову). В результате этого акта самопожертвования, он получает возможность вернуться в этот мир в облике четырех одинаковых принцев, благодаря которым одерживает победу в битве. Эти четыре облика различаются направлением, с которым они связаны (западным, восточным, южным, северным). Каждый из них претерпевает длинную серию приключений и метаморфоз, хотя иногда они встречаются и объединяют свои силы.*

Умножение персонажа на четыре – не пустая фантазия рассказчика. Оно противостоит иллюзорной вере в идентичность, замкнутую на одно единственное, узкое эго. Поражение Випашчиты, предвосхищенное в начале рассказа, можно истолковать как следствие подобной веры. Самообезглавливание и проход сквозь огонь символизируют отречение от эго. Освобожденный от единичности своего эмпирического существования и отождествленный с Абсолютом (здесь огонь), Випашчит обнаруживает, что он связан со всеми другими душами. Четыре формы, в которые он перевоплощается, изображают это восстановление связи с целым, ибо четыре страны света, с которыми они отождествлены, исчерпывают целостность пространства (мира и души). Достижение истины в плане Абсолюта (через испытание огнем) увеличивает силу царя: не будучи замкнутым

в границах эго, ставший четырьмя и все еще оставаясь одним, он может побороть своих врагов и преодолеть незнание. Сущность аргументации остается той же, что и в рассказе о ста Рудрах, но она обогащается специфическими чертами. Центральный персонаж (царь), тот, к которому сводятся все остальные, находится в феноменальном мире, тогда как возможный эквивалент Рудры (бог огня) только упомянут и не персонализирован. Тем самым акцент ставится скорее на связи между личными душами, чем на их имманентности Брахману. Вместе с тем нераздельность душ (царя и четырех персонажей) представлена не как нечто постепенно раскрывающееся, а как нечто изначально данное. Если в рассказе о ста Рудрах “другое” было представлено разными существами (люди/звери, мужчины/женщины), здесь оно воплощено в двойниках, в формах внешне идентичных главному персонажу. Соотношение между “одинаковым” и “другим” создается внутри самой личной души, и совсем не обязательно предполагать, что существуют разные индивиды, отличающиеся своими эмпирическими чертами.

Единый характер идентичности не отменяется ее размножением в нескольких фигурах. Каждая из четырех форм Випашчиты воображает, что действует самостоятельно, хотя все они воплощают одну и ту же извилистую, но единую судьбу: “Итак, [разные] действия выполнены Випашчитами, расположенными во всех странах света, хотя они располагают только одним сознанием”³⁶. Отдельные фигуры не существуют самостоятельно, они лишь фасеты или отблески Випашчиты, который обладает реальностью только в той мере, в которой связан со всеми этими фигурами. Несмотря на внешнее сходство, они представляют совершенно разные формы существования и, порой, несовместимые возможности судьбоносного жизненного выбора. Их совместное участие в определении одной и той же идентичности лишь означает, что личность неотделима от множественности своих возможных судеб и не ограничивается однолинейным индивидуальным существованием. В тот самый момент, когда персонаж попадает в особую ситуации, другие стороны его идентичности связывают его с радикально иными ситуациями. Четыре формы рассказа воплощают множественность путей, открытых перед Випашчитом, и указывают на то, что душа несет в себе несметное количество возможных судеб, которые наполняют ее настолько же, если даже не больше, чем ее настоящее существование. Следовательно, душа определяется не только той судьбой, с которой она непосредственно отождествляется, но и всем тем, чего она еще сама не знает, тем, чем она еще не стала, и тем, чем, к своему благу или худу, она могла бы быть.

Иллюзия замкнутой и неизменной идентичности возникает в результате абсолютизации случайных обстоятельств, придающих личности один определенный статус. Этот остановленный кадр скрывает глубину пространства, в котором развивается реальное личное

существование. Открывая идентичность через включение “другого” и “множественного”, ИВ как бы расширяет кадр. Настоящее существование предстает в ней частичным, локальным выражением целостности виртуальных существований, с которыми душа постоянно связана. Жизнь монаха содержит также жизнь Дживаты и нимфы, а существование Випашчиты включает все события, которые ему доведется испытать через его частичные воплощения. В подобной перспективе личность обладает не одной, а бесконечным количеством жизней. Дело не столько в нескончаемом чередовании воплощений души по ходу ее перерождения, сколько в связи индивидуальной души с Брахманом и всеми другими душами. В каждый момент личность, даже если она вовлечена в свое отдельное существование, определяется в абсолютном плане через всю совокупность существований, кажущихся ей посторонними. За разрозненными судьбами четырех персонажей вырисовывается многогранная идентичность Випашчиты, включающая желания и сны каждого из них, а также множество возможных состояний и стадий личного развития. Рассказ ИВ, развертывая все эти элементы вокруг одного персонажа, одновременно представляет разные его стороны, которые в эмпирическом плане могут выявляться только по отдельности и одна за другой. Такой подход напоминает изобразительные приемы кубизма: истина персонажа раскрывается через одновременное изображение аспектов, которые в обычной действительности никогда не предстают в одном плане. Изображение на одной картине (или в одном рассказе) всех этих сторон, создает более объемный образ персонажа. Реконструкция глобальной идентичности восстанавливает в правах воображаемые и виртуальные судьбы, становящиеся тем самым неотъемлемой частью личной идентичности³⁷.

Осознание собственной множественности подразумевает некоторую отстраненность от самого себя и от самоотождествления со своей собственной эмпирической судьбой. Понимая относительность данного существования, не воспринимая его (и себя) всерьез, мы вводим элемент игры, который выражается в чувстве самоотчуждения, в превращении себя в зрителя собственной жизни и одновременно в актера, способного перепробовать множество масок и персонажей. Мыслить себя как “другого”, приписывать себе альтернативные или параллельные биографии, словом, играть с собственной идентичностью — значит осознать присутствие “другого” в самом себе³⁸. В том числе и через освобождение от приверженности к эго и отрешенное, бесстрастное отношение к радостям и тяготам своего эмпирического существования. В этом видении каждое индивидуальное эго выявляется как случайный и чисто временный элемент, который воплощает в определенном пространстве и времени одну из бесчисленных возможностей, предоставленных живым существам. Параллельно, через связь индивидуальной души с целостностью, судьбы других существ тоже неотъемлемы от ее судьбы.

С точки зрения Абсолюта между моим существованием и существованием других нет никакой принципиальной разницы: и “я” и “другие” временно воплощают судьбы, которые в своей глобальности составляют идентичность каждого существа, и, наоборот, разные моменты в существовании моего собственного “я” могут быть поняты как особые существования, присущие разным существам. В конечном итоге судьбы одних и других настолько тесно переплетены, что каждый может признать в “другом” выражение самого себя, буквально свое “*alter ego*”³⁹.

Расширение поля зрения каждой души обусловлено ее поглощением в Брахмане. Составляя с ним единое целое, душа преодолевает свою конечность и соединяется со всеми другими созданиями: “О, потомок Рагху (Рама), нет на свете ничего, чего нельзя было бы увидеть, достичь или потерять, что не умирало бы, что не принадлежало бы каждому или другому. Поистине, все становится всем во все времена”⁴⁰. Благодаря такому взаимопроникновению каждая душа обменивается своими характеристиками со всеми другими и признает в “другом” нераздельное с собой существо, также связанное с высшим принципом: “Я говорю, что я то, а не другое, [но на самом деле] я Атман, суть всего, познай меня таким, о сын Панду (Арджуна)”⁴¹. Не будучи более той или иной, душа может быть и такой и иной. Если в своем эмпирическом существовании ей суждено воплотить только одну или несколько из возможных судеб, в абсолютном плане она все равно связана со всеми остальными судьбами. Рудра представляет эту целостность возможностей, вмещает все воображаемые состояния, воплощенные живыми существами. Персонажи, связанные через него со всеми возможными существованиями, в абсолютном смысле уже находятся за пределами своего эмпирического бытия и несут в себе бесконечно разветвляющуюся идентичность.

Разница между реальным и возможным растворяется, когда бытие рассматривается с точки зрения Рудры или Абсолюта: возможное эмпирической действительности (так как нет уверенности, что тот или иной персонаж когда-нибудь это осуществит), реально в Абсолюте, вмещающем в себя все возможное. Сто ликов Рудры являются для каждого из персонажей более, чем возможностями, из которых только некоторые могут быть осуществлены; они уже определяют его бытие тем, что создают его тождество с Брахманом. “Онтология виртуального” указывает именно на то, что в своей сущности душа “всегда уже” определена всеми ее возможными формами, даже теми, которые не воплощены в эмпирическом мире. Именно виртуальные судьбы составляют истинное ее бытие и принадлежат более фундаментальному порядку, чем всякая данная действительность⁴². Их участие в понимании идентичности предполагает сближение между концептами “возможного” и “виртуального”. Если определить “возможное” как то, что может быть или не быть, (в отличие от того, чему суждено конкретно осуществить-

ся), “виртуальное” является “возможным”, которое должно стать “действительным”, хотя оно пока еще не актуализировано (в этом смысле оно противостоит скорее “актуальному”, чем “действительному” бытию). Абсолютная точка зрения, до которой возвышается ИВ, позволяет ей включить возможное в поле бытия, ибо возможные существования уже определены как виртуальные (еще не осуществленные в эмпирическом плане, но предназначенные к осуществлению с точки зрения Абсолюта) и, если следовать далее, эти виртуальные существования уже сами являются действительными, т.е. укорененными в бытии и извечно осуществленными в Брахмане. Понимание отдельного существования требует учета всех возможных существований, именно в силу того, что они рассматриваются не просто как “возможности” (которые могут и не осуществиться), а как “виртуальности”, чье неперемное осуществление предопределено в бесконечном пространстве и времени Брахмана.

Такая концепция “виртуального” соответствует признанию роли “другого” в определении идентичности. Если “я” не ограничивается настоящим существованием (случайным и конечным), имманентность ему “другого” позволяет ему развиваться во всей своей полноте. “Другое” здесь не результат перехода от одного состояния к другому (сначала я монах, затем я Дживата), оно открывается душе, пока она еще верит в свою личную идентичность. Следовательно, “я” и “другое” — одновременны (“я” и монах, и Дживата и т. д.). Чередование персонажей может быть понято лишь как уступка читателю/слушателю, который еще не дошел до истины и способен воспроизвести цепь событий лишь таким последовательным способом. В своей общей сущности (в Рудре) все персонажи сосуществуют одновременно. “Другое” — это не альтернатива, относящаяся к хронологической последовательности, а непосредственно данная часть моей идентичности. Подобная концепция придает различию между реальными и виртуальными персонажами в ИВ чисто теоретический характер, поскольку все они реальны в Абсолюте. Вопрос об эмпирическом существовании разных персонажей здесь менее важен, чем представление об их общем участии в определении многоликой идентичности. Одно дело считать, что эти персонажи существуют “на самом деле” (в эмпирическом плане), другое — полагать, что они воображаемые создания, рожденные в голове монаха. Принимая первую точку зрения, мы можем переосмыслить идентичность монаха в рассказе о ста Рудрах следующим образом: события, пригрезившиеся ему во сне, могут иметь ту же онтологическую ценность, что и события из “реальной жизни” — еще один знак того, что “реальная жизнь” не сводится к эмпирическому существованию и что душа в своей полноте включает в себя все судьбы, реальны они или виртуальны, действительны или созданы нашим воображением⁴³.

¹ Для изучения философских предпосылок ЙВ (без указаний на специфическое значение рассказов) см. особенно: *Atreya B.L. The Philosophy of the Yoga-Vāsiṣṭha*, Madras: The Theosophical Publishing House, 1936; *Mainkar T.G. The Vāsiṣṭha Rāmāyaṇa: A Study*. 1955. Reprint: New Delhi: Meharchand Lachmandas, 1977; *Slaje W. Vom Mokṣopāya-sāstra zum Yogavāsiṣṭha-Mahārāmāyaṇa*. Philologische Untersuchungen zur Entwicklungs- und Überlieferungsgeschichte eines indischen Lehrwerks mit Anspruch auf Heilsrelevanz, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Sitzungsberichte, 609, Wien, 1994; *Chenet F. Psychogénèse et cosmogonie selon le Yoga-Vāsiṣṭha*, “le monde est dans l’âme”, Collège de France, Publications de l’I.C.I., fasc. 67, 2 vol., Paris: De Boccard, 1998–1999). Единственный полный перевод ЙВ (на английский язык) В.Л. Митры не всегда точен и часто отходит от оригинала (Calcutta, 1891–1899. Reprint: Delhi, Varanasi, Indological Book House, 1986–1989). Для ознакомления с ЙВ лучше обратиться к переводу нескольких рассказов (на французский язык) М. Юлена (*Hulin M. Sept récits initiatiques tirés du Yoga-Vāsiṣṭha*. Paris: Berg International, 1987) и к сокращенному переводу (на английский язык) Св. Венкатасананды (*Venkatesananda Sw. Vāsiṣṭha’s Yoga*. N.Y.: State University of New York Press, 1993). В этой статье цитаты приводятся по изданию В.Л. Пансикара (Bombay: Nirṇaya Sāgar Press, 1918 – Delhi: Munshiram Manoharlal, 1981). В настоящее время под руководством В. Слае проводится работа по восстановлению первичной версии ЙВ, известной под названием Mokṣopāya.

² Сформированный по образцу других терминов, оканчивающихся на -kāra (как oṃkāra) – “делающий”, “создающий”, ahaṃkāra указывает на тот факт, что я “создается”, когда мы произносим слово “я”. Против исключительно психологического видения “я” (см.: *Biardeau M. Ahaṃkāra. The Ego Principle in the Upaniṣad*, – Contributions to Indian Sociology, n° 8. The Hague, Mouton, 1965. P. 62–84; *Van Buitenen J.A.B. Studies in Sāṃkhya (II): Ahaṃkāra // J. of the American Oriental Society 77 (1), Jan.-March, 1957. P. 15–25*) подчеркивают космологическое значение этого термина, первая – в отношении упанишад, и второй – в отношении санхья. В ЙВ это значение еще сохраняется, но все же индивидуальная, психологическая сторона берет верх. См. также *Hulin M. Le principe de l’ego dans la pensée indienne classique. La notion d’ahaṃkāra*, Publications de l’I.C.I., fasc. 44. Paris: De Boccard, 1978.

³ См.: “Брихадараньяка-упанишада”, II, 4, 5; “Чхандогья-упанишада”, V, 12 – V, 18. Первоначально Атман означает дыхание, принцип жизни или, еще конкретней, центральную часть тела, туловище. В “Шатапатха Брахмане” (IV, 2, 3, 1; X, 3, 5, 13) он соответствует духовной сущности, но в рамках ритуального построения личности во время жертвоприношения. Оригинальность упанишад проявилась в том, что они, не прибегая к ритуальным или магическим способам, раскрывают сущность Атмана как знак присутствия трансцендентности, достигаемой погружением в самое близкое (и самое универсальное) внутреннее содержание. Привлекая грамматическое значение слова ātman (возвратное местоимение, относящееся ко всем лицам), упанишады утверждают над-индивидуальную природу Атмана и одновременно необходимость возврата к “самому себе” для обнаружения основы, которую искали до сих пор вне себя, во внешнем мире. См.: *Horsch P. Le principe d’individuation dans la philosophie indienne // Asiatische Studien 10, Zurich, 1956. P. 79–104; 1957. P. 29–41; 1958. P. 119–142; Keith A.B. The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads: 2 vol. Harvard Oriental Series 31–32. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1925.*

⁴ Это приводит ЙВ к интуиции присутствия истинного “я” в сублимированной эмпирической действительности. В этой перспективе эго, составляющее пре-

пятствие на пути к Атману, служит одновременно знаком существования Атмана и как бы самым первым его выражением. Такая концепция близка к теме *pūrṇāhamtā* (“полноты, присущей “абсолютному ‘я’ ”), развитой в кашмирском шиваизме.

⁵ *ЙВ*, VIb, 100, 16.

⁶ *Īṅva* – это все живые существа, начиная с человека и животных, и кончая растительным миром. В *ЙВ* нет разрыва между разными категориями живых существ. Все они проявляют присутствие Атмана и, несмотря на свои более слабые интеллектуальные способности, звери и даже растения обладают душой и подвержены трансмиграции.

⁷ Это равное расстояние душ по отношению к Брахману (оно же общее отсутствие расстояния по отношению к нему) соответствует онтологической позиции личных душ и согласовывается с неравенством в знании, в зависимости от уровня сознания своей собственной сущности, разного для каждой души.

⁸ “Чхандогья-упанишада”, VI. “Великие речения”, “Ты есть то” или “Атман есть Брахман” не следует интерпретировать как синтетические суждения, связывающие индивидуальных субъектов (“я”, “ты”) с предикатами (“это”, “Брахман”). В “Найшкьямьасиддхи” (*Naiṣkarmyasiddhi*) (например, III, 28) последователь адвайты Сурешвара видит в этих предложениях одну скорее нераздельную и непосредственную истину, состоящую из взаимопроникновения двух терминов.

⁹ *ЙВ*, VIb, 8, 3: *prekṣamānaṃ ca tan nāsti kilāhaṃtvaṃ kadācana / etāvad eva tajjñānam anenaiva pradahyate //*

¹⁰ *ЙВ*, III, 80, 17: *tvantāhātmatkaṃ sarvaṃ vinigṛyāvabodhataḥ / na tvam nāhaṃ na sarvaṃ ca sarvaṃ ā bhavati svayam //*

¹¹ *ЙВ*, III, 1, 23: *jagattvamahamityādīr mithyātmā dṛśyam ucyate / yāvad etat sambhavati tāvaṃ mokṣo na vidyate //* См. также: *ЙВ*, III, 121, 48cd: “Заблуждения относительно творения (мира), это и т.д. рождаются из концепции различия” (*bhedabodhe hi sarga tvam ahantvādi bhramodayaḥ //*).

¹² Брахман играет роль “трансцендентального” принципа, так как он обосновывает реальность личных душ, но интерпретация в духе Канта влечет за собой и недоразумения: *ЙВ* не столь стремится раскрыть условия возможности феноменального опыта, сколь достичь высшую основу всего существующего. Таким образом, она продельвает именно тот путь, который осуждает “Трансцендентальная диалектика” в “Критике чистого разума”. Для *ЙВ* и адвайты веданты трансцендентальная иллюзия состоит не в том, что разум преодолевает границы опыта, а, наоборот, в неспособности превзойти феноменальный план и ограничение эмпирическими данными.

¹³ *ЙВ*, III, 14, 19: *na jīvo’sti na jīvānāṃ rāśayaḥ santi rāghava / na caikaḥ parvataprakhyo jīvapiṇḍo’sti kaścana //*

¹⁴ *ЙВ*, VIa, 53, 52: *muktāphala śataughānāṃ tantuḥ protavapur yathā / tathāyaṃ dehalakṣaṇāṃ sthita ātmāsty alakṣitam //* См. также: *ЙВ*, V, 29, 47; VIa, 93, 49–50; VIb, 149, 18.

¹⁵ *ЙВ*, VIb, 131, 24: *dṛśyātkaṃ rūpaṃ ekamekaṃ asyaivam akṣayam / svayam eva aṃ bhāti yanna bhāviṃ kiṃcana //*

¹⁶ *ЙВ*, VIa, 111, 40: *dikkālādy anavacchinnaṃ svacchaṃ nityoditaṃ tatam / sarvārtham ayam ekārtha cinmātram amalaṃ bhavān //* См. также: *ЙВ*, IV, 22, 25; V, 27, 12; VIa, 2, 56–60; VIa, 11, 73, 83–86; VIa, 97, 21; VIa, 109, 51; VIa, 121, 6–7, 10.

¹⁷ *ЙВ*, VIa, 2, 25: *iti matvāham ity antarmuktvā muktavapurmahān / ekarūpaḥ praśāntātmā sāksāt svātma sukho bhava //*

¹⁸ *ЙВ*, VIa, 121, 8: *brahmendra viṣṇu varuṇā yad yat kartuṃ samudyatāḥ / tad ahaṃ cidvapuḥ sarvaṃ karomīty eva bhāvayet //*

- ¹⁹ ИВ, VIa, 11, 61: *dyaur ahaṃ khamahaṃ sārkaṃamahāśā bhuvo'py ahaṃ / ahaṃ ghaṭapaṭākāro brahmāham iti satyatā //*
- ²⁰ ИВ, VIa, 111, 41: *phalakusumadalānāṃ sarvadikṣaṃsthitānāṃ rasa iva jagatāṃ tvam saṃsthiṭaḥ sarvadaiva / vimalatara cidātmā nityam evāsy anantaḥ kaiva kaca tavāham niścayo bhāvamūrteḥ. //*
- ²¹ “Чхандогья-упанишада”, III, 14, 3–4.
- ²² ИВ, VIa, 62–69. Предлагаемая интерпретация опирается на анализ, осуществленный в двух единственных работах, где рассматривается философское значение рассказов ИВ: *O'Flaherty W.D. Dreams, Illusion and Other Realities*. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1984; Delhi: Motilal Banarsidass, 1987 и статья М. Юлена (*Hulin M. Interpénétration des consciences et entrelacement des destinées selon le Yoga-Vāsiṣṭha // Eranos Jahrbuch*. 1988. Vol. 57. Frankfurt a. M.: Insel Verlag, 1990. P. 171–200).
- ²³ Следует отметить, что единство личных душ в Брахмане не запрещает им в феноменальном плане продолжать игнорировать друг друга, поскольку каждая из них замкнута в своей собственной умственной сфере.
- ²⁴ ИВ, VIa, 64, 21cd-22ab: *bhikṣusaṃkalpajīvās te pratyekaṃ tajjagatpṛthak // 21 // paśyanti caitenānyonyam rudrajñānādrte tataḥ /*
- ²⁵ ИВ, VIa, 65, 6–7: *parvatāgraparibhraṣṭo hyadhodha upalo yathā / paramātmaparibhraṣṭo jīvaḥ svapnam imaṃ dṛḍham // 6 // paśyaty asmād apī svapnād yāti svapnāntaram punaḥ / svapnāt svapne vinipatan mṛṣāivedaṃ dṛhaṃ. kila // 7 //*
- ²⁶ ИВ, VIa, 63, 45cd: *babhus tūshṇīm sthitāścitrakṛtākārā iva kṣaṇam //*
- ²⁷ ИВ, VIa, 63, 59a: *śatarudraśatāniḥa santi*. Текст различает этих “сто Рудр” (личные души, достигнувшие понимания своей истинной природы) и единственного первоначального Рудру (последнее возрождение, которое обосновывает весь процесс): “Формы, увиденные во сне, составляют совокупность ста Рудр; эти сто форм подобны толпе, которая окружает [основного] Рудру” (*ya ākāraśca te svapne tat tad gaṇaśataṃ smṛtam / tad etad rudraśatakaṃ rudrā apī gaṇā vidhau //*) (ИВ, VIa, 69, 3). Из этого можно выделить три этапа на пути к раскрытию истины: момент не-знания (видимость множественности и личной автономии), момент “ста Рудр” (каждая душа признает свое тождество с Рудрой и осуществляет *tat tvam asi* упанишад), момент собирания ста Рудр вокруг единственного Рудры (раскрытие единства душ, осознанных в их сущности).
- ²⁸ ИВ, VIa, 63, 54cd: *tat sthāste bahavo'py eke savismayaivismayaḥ //*
- ²⁹ ИВ, VIa, 63, 40: *rudramātmānamavālokyā jīvaṭādimayaṃ tathā / bodhād avismayārḥo'pi sabhikṣur vismayaṃ yayau //*
- ³⁰ ИВ, VIa, 63, 45ab: *bodhavanto'py abuddhābhā vismitā apyavismitāḥ /*
- ³¹ ИВ, VIa, 63, 62: *yathā dravatvād vīcyambu tvanyonyam saṃmilaty alam / tathā prabuddhā jīvaughā mithaścittvān milanty alam //*
- ³² ИВ, VIa, 63, 44cd: *ekarūpāstrirūpāste rudrajīvattabhikṣukāḥ //*
- ³³ П. Рикер подчеркивает это присутствие “другого” в идентичности, как *ipse* (в отличии от эмпирического тождества присущего для *idem*): ‘другое’ не присоединяется к идентичности-*ipse* снаружи, чтобы предотвратить ее отклонение в сторону солипсизма, а оно участвует в определении ее смысла и онтологического состава” (*Soi-même comme un autre*. Paris: Le Seuil, 1990. P. 366).
- ³⁴ См. статьи, собранные в *Personal Identity*, Berkeley / Ed. J. Perry. Los Angeles: Univ. of California Press, 1975 (особенно статьи: *Williams B. The Self and the Future; Nagel T. Brain Bisection and the Unity of Consciousness*) и в: *The Identities of Persons* / Ed. Rorty. Univ. of California Press, 1976. См. также, например: *Madell G. The Identity of the Self*. Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 1981; *Penelhum T. (Survival and Disembodied Existence)*. London: Routledge, 1970);

- Shoemaker S.* (Self-Knowledge and Self-Identity. Ithaca: Cornell Univ. Press, 1963); *Wiggins D.* Sameness and Substance. Oxford: Basil Blackwell, 1980; *Madell G.* The Identity of the Self, Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 1981. Характерная головоломка описана Томасом Манном (ср. “Океан сказаний”, “Kathāsaritsāgara”) в рассказе “Перепутанные головы” (“Die vertauschten Köpfe”): после того как каждый из персонажей обнаруживает у себя голову другого, встает вопрос об их истинной идентичности и о том, что именно определяет идентичность (голова или тело).
- 35 ИВ, VIb, 108–130 и 159–160. В более широком смысле этот рассказ развивается также в главах с 131-й до 158-й, где излагаются приключения некоего охотника, который является одним из воплощений Випашчиты.
- 36 ИВ, VIb, 124, 13 : tathaiva tair vipaściddbhīḥ sarvadikkaṃ tathā sthitaḥ / tathā yuvahṛtaṃ grāptaṃ eka samvinmayair api //.
- 37 Все эти стороны одинаково важны для определения личности, так как раскрытие истинной идентичности требует преодоления эмпирической видимости, воплощенной в некой неизменной отдельной идентичности. В пространстве нарратива это преодоление мобилизует разные стратегии, меняющиеся от одного произведения к другому: расстояние между видимостью и истинной идентичностью, запечатленной в портрете (Дориан Грей), или нестабильное равновесие между двумя противоречивыми, но одинаково правдивыми аспектами личности (Доктор Джекил и Мистер Хайд). Во всяком случае, истинная идентичность включает в себя все виртуальности бытия, и ни одна из них не прекращается в тот момент, когда персонаж обретает свою другую эмпирическую форму: Дориан Грей действительно является своим портретом, как Доктор Джекил – Мистером Хайдом, а каждая сторона Випашчиты – одновременно всеми остальными его сторонами. Сила нарратива здесь в том, что он придает плоть и кровь виртуальности, скрытой в отдельном эмпирическом существовании.
- 38 Персонажи, такие как Плюм (*Michaux H.* Plume. Paris: Gallimard, 1963) или Господин Тэст (*Valéry P.* Monsieur Teste. Paris: Gallimard, 1946) могут служить примером подобного равнодушия к собственной персоне и ощущения присутствия в качестве наблюдателя своего собственного существования. Никто, однако, не воплощает этот подход более полно, чем Бернардо Соарес, двойник Пэссоа в “Книге беспокойствия” (*Pessoa F.* Le livre de l'intranquillité de Bernardo Soares / Trad. F. Laye. Paris: Christian Bourgois, 1988), принимающий лишь отдаленное участие в своем собственном существовании, осознав, что он играет лишь одну из многочисленных возможных ролей по ходу своей жизни: “Я всегда был только след и подобие самого себя” (с. 94); “Никто никогда не представлял, что возле меня всегда стоял кто-то другой, кто в конечном итоге был мною. Всегда предполагалось, что я равен самому себе” (с.108); “Я высекал свою собственную жизнь как статую сделанную из материала, чуждого моему бытию. Случается, что я себя не узнаю, так я определил себя снаружи, так я использовал сознание самого себя чисто художественно” (с. 111). На пересечении жизни и литературы пристрастие Пэссоа к “гетеронимам” представляет осознание присутствия “другого” в самом себе. “Гетеронимус” (способность быть другим) сопровождается здесь анонимность, которая характеризует литературу в ее сущности. Произведение не связано с определенным автором, который имел бы на него особые права, а выражает смысл, который не является ничьей собственностью, а значит принадлежит всем: автор Фернандо Пэссоа является “другим” (он же – Бернардо Соарес, Алваро де Кампос, Альберто Каэиро, Рикардо Рейс), так как будучи никем, он одновременно является всеми.

- ³⁹ Необходимое отступление от временной эмпирической идентичности проходит красной нитью через тему несовпадения с самим собой в интерпретации Д. Парфита (*Parfit D. Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press, 1992, особенно вся третья часть, с. 199–351), который отказывается от метафизического подхода и, в частности, от всякой ссылки на душу. Он опирается на различие между “натуральной”, обычно принятой, и “редукционистской” точками зрения. Первая утверждает интерес каждого к самому себе и тот факт, что каждый для самого себя в высшей степени важное существо (self-interest theory). Вторая придерживается видения личности, не замыкающейся на себе не по каким-то моральным причинам, а потому что она осознает, что не ограничена своим эмпирическим существованием. В этой перспективе “важна не идентичность” (identity is not what matters), и человек может переходить от одной идентичности к другой, так как нет резких границ между тем, что он есть, и тем, чем он станет, или между ним и другими людьми. Идентичность здесь – “неопределенное” понятие, связанное с множественностью форм, которые может обрести человек.
- ⁴⁰ ИВ, III, 116, 8 : na tad asti rāghava yan na dṛṣyate yan nātmīkriyate yan na parityajyate yan na mriyate yan nātmīyaṃ yan na parakṛtyaṃ sarvaṃ sarvadā sarvo bhavafti paramārthaḥ //.
- ⁴¹ ИВ, VIa, 53, 57 : idaṃ cāham idaṃ neti itrdam kathyate mayā / evam ātmāsmi sarvātmā māmevam viddhi pañḍava //.
- ⁴² Признавая, что возможные судьбы столь же важны для определения личной идентичности, сколь реальная судьба, ИВ придерживается иной позиции, чем Лейбниц, который стремится объяснить необходимость, исходящую из “индивидуального понятия”, присущего каждому существу, сочетая ее с реальностью человеческой свободы. Хотя причины, приводящие к выбору той судьбы, которая осуществится, “склоняют, не заставляя”, только эта осуществленная судьба и определяет реальность бытия. Если “индивидуальное понятие каждой личности включает, раз и навсегда, все то, что она когда-либо испытает”, то альтернативы исключены, de facto, из определения идентичности, даже если можно абстрактно вообразить Адама, который бы не согрешил, или Цезаря, который бы не перешел через Рубикон (*Discours de métaphysique*, § 8, 13. Paris: Vrin, 1983). Неосуществленные судьбы остаются тут простыми возможностями, “будущим без необходимости”, тогда как в ИВ они являются неотъемлемой частью идентичности. Эта логика приводит Лейбница к отрицанию возможности метаморфоз: если бы кто-то вдруг стал китайским императором – самое невероятное, что с ним может случиться, – то он не смог бы больше соответствовать своему “личному понятию”, воплощая новую личность, не связанную с первой (*ibid.*, § 34).
- ⁴³ Концепция души, преодолевающей свое феноменальное бытие, когда она рассматривается sub specie aeternitatis, во многом сходится с идеей пропитывающей сочинения Борхеса, одного из самых близких по духу — из всей западной литературной и философской традиции – рассказам ИВ. Это проявляется, например, в двух его рассказах из сборника “Алеф” (включенных в: *Борхес Х.Л. Проза разных лет*. М.: Радуга, 1989). В рассказе “Бессмертный” связь между всеми душами в абсолютном плане означает, что каждой из них суждено воплотить все возможные судьбы в виртуально-бесконечном времени: «Гомер сочинил “Одиссею”; но в бескрайних просторах времени, где бесчисленны и безграничны комбинации обстоятельств, не может быть, чтобы еще хоть однажды не сочинили “Одиссею”. Каждый человек здесь никто, и каждый бессмертный – сразу все люди на свете. Как Корнелий Агриппа: я – бог, я – герой, я – философ, я – демон, я – весь мир, на деле же это утомительный способ сказать, что

меня как такового – нет” (с. 133, там же, пер. Л. Синянской). В другом рассказе Борхес иллюстрирует гипотезу неразличимости для абсолютного интеллекта личностей, кажущихся противоположными, когда “я” и “другой” становятся взаимозаменяемыми: “В раю Аврелиан узнал, что для непостижимого божества он и Иоанн Паннонский (ортодокс и еретик, ненавидящий и ненавидимый, обвинитель и жертва) были одной и той же личностью” (там же, с. 187; пер. Е. Лысенко).

ПОНЯТИЕ “СОЗНАНИЕ-ХРАНИЛИЩЕ” У ВАСУБАНДХУ

Аудриус Бейнорюс

Концепция сознания индийских йогачаров¹ наиболее полно представлена в сочинениях буддийского философа Васубандху (IV–V вв.), особенно в его трактате “Тридцать строф о только-осознавании” (*Vijñaptimātra-trimśikā*), или просто “Тридцать строф” (*Trimśikā*), к которому мы в основном и будем обращаться. Этот текст, сыгравший особую роль в распространении буддизма махаяны во многих странах Азии, стал предметом многих комментариев, свидетельства которых тоже будут привлекаться в нашем исследовании (особенно комментарии Стхирамати, Дхармапалы и Сюань-цзана, китайского последователя Васубандху, жившего в VII в.). Тем более, что именно на последних в основном и лежит ответственность за то, что в поздней индийской, китайской и тибетской традициях учение Васубандху трактуется как субъективный идеализм и даже как солипсизм².

¹ Одна из школ буддийской традиции махаяны, другое ее название – виджнянавада.

² См.: *Kalupahana D.J.* A History of Buddhist Philosophy: Continuities and Discontinuities. Honolulu: University of Hawaii Press, 1992. P. 185. Современная концептуальная критика таких трактовок дана в следующих исследованиях философии йогачаров: *Kochumuttom Th.* A Buddhist Doctrine of Experience: A New Translation of the Works of Vasubandhu the Yogācārin. Delhi: Motilal Banarsidass, 1982; *Anacker S.* Seven Works of Vasubandhu. Delhi: Motilal Banarsidass, 1984; *Kalupahana D.J.* The Principles of Buddhist Psychology. N.Y.: State Univ. of New York Press, 1987; *Wayman A.* Analysis of the Śrāvakabhūmi Manuskript. University of California Press, 1961; *Wayman A.* A Defence of Yogācāra Buddhism // Philosophy East and West. 1996. Vol. 46, October; *Idem.* Yogācāra and the Buddhist Logicians // J. of the International Association of Buddhist Studies. 1979. Vol. 2, N 1; *Wayman A.* The Yogācāra Idealism // Philosophy East and West. 1972. Vol. 15, January; *Ruegg D.S.* La Théorie du Tathagatagarbha et du Gotra // Études sur la Soteriologie et la Gnoseologie du Bouddhisme. P.: PEFEQ, 1969. Vol. 70; *Paul D.* Philosophy of Mind in Sixth-Century China: Paramartha's ‘Evolution of

Понятие “сознание-хранилище” (или “сознание-сокровищнице”, санскр. ālaya-vijñāna, тиб. *kun gzni rnam par shes pa*) занимает особое место в буддийской гносеологии и психологии. Принято считать, что введение концепции *алая-виджняна* было связано с необходимостью решить проблему идентичности индивида в процессе существования, перерождения и освобождения от перерождений (*нирваны*), остро стоявшую перед буддистами тхеравадинского направления³. Еще Асанга, брат Васубандху, обратил внимание на то, что следы этого понятия можно обнаружить в текстах школ тхеравады (*śgāvakaūyāna*)⁴. Однако, как показывает в своих исследованиях Е. Фрауваальнер, сам термин *ālaya-vijñāna* не встречается даже в текстах, приписываемых основателю традиции йогачары Майтрее (*Maitreyanātha*)⁵. Одна из тхеравадинских школ – саутрантика – признавала существование тонкого сознания (*виджняна*), которое, являясь основой человеческого существования, ответственно также за связь *дхарм* (элементов, на которые разбивается поток существования) в цепи перерождений. В отличие от последователей школы ватсипутрия, веривших в реальность некоего аналога неизменной личности (*pudgala*), саутрантики предполагали, что *виджняна* сохраняется и после смерти (но не в форме личности), когда другие четыре группы *дхарм* (*скандхи* – “телесное”, “ощущение”, “представление” и “кармические факторы”) распадаются или, точнее говоря, растворяются в пятой – *виджняна скандхе*. Это дает основание полагать, что именно концепция саутрантиков оказала влияние на формирование *алая-виджняны* йогачаров⁶.

Consciousness. Stanford: Stanford University Press, 1984; Nagao G. *Madhyamika and Yogācāra: A Study of Mahāyāna Philosophies*. N.Y.: State University of New York, 1991; Powers J. *The Yogācāra School of Buddhism: A Bibliography*. Metuchen: Scarecrow Press, 1991; Lusthaus D. *Buddhist Phenomenology: A Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch'eng wei-shi lun*. L.: Curson Press, 2000. Современный общий обзор исследований по философии йогачаров и их оценка дана Даном Ластхаузом в Интернете: http://www.acmuller.net/yoga-sem/ISCP_99_Yogacara_retro2.html <http://www.human.toyogakuen-u.ac.jp/~acmuller/yogacara/intro-asc.htm>, и в его статье “Yogācāra” в *The Routledge Encyclopedia of Philosophy* (1998).

³ В традиции махаяны (“широкого пути”) это направление называется “хиньяной” (“узким путем”), с чем, по понятным причинам, сторонники самого этого направления никогда не были согласны. Поэтому я предпочитаю использовать их самоназвание “тхеравада” (“учение старейших”), хотя оно и вносит некоторую путаницу (это еще и имя одной из школ этого направления).

⁴ См.: Lamotte E. *La Somme du Grand Vehiule D'Asanga (Mahāyānasamgraha)*. Vol. I–III. Louvaine, 1938. I. 11.

⁵ См. Frauwallner E. *Amalavijñānam und Ālayavijñānam // Beitrage zur indischen Philologie und Altertumskunde*. Hamburg, 1951. S. 156.

⁶ *The Shambhala Dictionary of Buddhism and Zen / Transl. by M.H. Kohn*. Boston: Shambhala Publications, 1991. P. 189.

Представители цейлонской тхеравадинской школы тамрапарния, упоминания о которой содержатся в сочинениях другой тхеравадинской школы – вайбхашика, равно как и тексты школы махаяны, используют понятие *бхава-анга-виджняна* (*bhavāṅgavijñāna*) – “сознание, являющееся условием существования”. Корни концепции, связанной с этим понятием, обнаруживаются в седьмом трактате Абхидхарма питаки – “Паттхана” (*Paṭṭhāna*), где *бхава-анга-виджняна* выступает субстратом шести основных сознаний (сознания запаха, сознания вкуса, сознания зрения, сознания ощущения, сознания звука и ментального сознания)⁷. Этот субстрат, хотя и состоит из потоков *дхарм*, но мало подвержен изменениям; его нельзя отнести к “подсознательным” явлениям, поскольку он составлен из разных функций сознания (*caitasikadharmas*) – внимания, памяти, устремления, воли и так далее – которые время от времени проявляются в шестом, ментальном сознании; он существует независимо от ментальных стимулов и дискурсивного мышления, проявляясь лишь в высших медиативных состояниях (*samarāpti*) и во сне без сновидений. С. Анакер высказал предположение, что *бхава-анга-виджняна* является описанием не какого-то особого субстрата или формы сознания, а лишь пассивного состояния шести основных сознаний⁸. Интересно отметить, что, основываясь на тексте “Паттханы”, этот субстрат признает также и тхеравадинский комментатор Буддхагхоша, считая его опорой ума (*hadaya-vatthu*)⁹. Яшомитра, комментируя “Абхидхармакошу” (сочинение Васубандху которое тот написал, используя доктринальные положения как вайбхашики, так и саутрантики, до перехода на позиции йогачары), также отождествляет *bhavāṅga-vijñāna* с *hadaya-vatthu* и называет это учение доктриной секты *tāmraparṇi*¹⁰.

Считается, что первое упоминание идей собственно йогачары об *алая-виджняне* содержится в раннем махаянском тексте “Сандхинирмочана-сутра” (*Samdhinirmocanasūtra*), где впервые встречается термин *адана-виджняна* (*adanavijñāna*) – “предоставляющее сознание”, описывающее сознание как хранилище всех “семян” [прошлых кармических действий] (*sarvabījakavijñāna*). По мнению Л. Шмитхаузена, именно в силу этого данная сутра была почти целиком инкорпорирована в последнюю часть трактата Асанги “Йогачара-бхуми” (*Yogācārabhūmi*).

⁷ См.: *Sarachchandra E. Buddhist Psychology of Perception. Dehiwala (Sri Lanka), 1975. P. 89–96.*

⁸ *Anacker S. Seven Works of Vasubandhu. P. 154.*

⁹ *Visuddhimagga of Buddhaghosa / Ed. H.C. Warren. Cambridge, 1950. Chap. XIV.*

¹⁰ *Abhidharmakośa and Bhāṣya of Āchārya Vasubandhu with Sphuṭārthā Commentary of Āchārya Yaśomitra / Ed. Swami Dwarkadas Shastri, Bauddha Bharati, Varanasi. Parts I–III, 1970–1972. I. 17.*

«Адана-виджняна – глубокая и тонкая – несет все семена в потоке» – сказано в “Сандхинирмочана-сутре”¹¹: Васубандху в “Кармасиддхи-пракаране” (Karmasiddhiprakaraṇa), комментируя соответствующую сутру, отмечает, что “его называют “питающим сознанием” (adana-viññāna), ибо во время зачатия оно питает различные склонности тела. Его называют “сознанием-хранилищем” (ālaya-vijñāna), поскольку в нем собраны все семена опыта. Его называют “сознанием, способствующим созреванию” (vipāka-vijñāna), поскольку предшествующие действия созревают в нем чтобы осуществить воздаяние»¹².

Следует заметить, что почти все основные философские и психологические понятия школы йогачара встречаются и в другом важнейшем тексте раннего махаянского буддизма – “Ланкаватара-сутра” (Laṅkāvatārasūtra). Позиция, представленная в этом тексте, еще радикальнее, чем “идеализм” “Сандхи-нирмочана-сутры”, согласно которому все существующее является проекцией или проявлением сознания (cittamātra). “Множественный мир возникает в точке пересечения подсознательных наклонностей и воображения. Хотя все проистекает из сознания, люди считают это внешним миром, я же называю это отражением сознания. Внешнего мира не существует; видимость есть плод сознания; тело, благосостояние и места обитания я называю отражением сознания”¹³.

В буддизме тхеравады именно (*манас*) играл основную роль в формировании неизменного эго и в функционировании ментального сознания (manovijñāna). Для буддистов, заботящихся прежде всего о достижении *нирваны*, важно было устранить чувство отдельной личности. Однако в “Ланкаватара-сутре” *манас* ответствен только за ощущение “я”, а ментальное сознание (manovijñāna) – за дифференциацию объектов и привязанность к ним. В тексте сутры получают свое дальнейшее развитие такие идеи тхеравады, как “миром правит мысль” (*cittena niyyati loko*) или “дхармы обусловлены разумом, их лучшая часть – разум, из разума они сотворены”¹⁴. В “Ланкаватара-сутре” тхеравадинский “светящийся разум” (*prabhassaram*

¹¹ Saṃdhinirmocana-sūtra, *L'explication des mystères / Texte tibétain ed. et trad. par Et. Lamotte. Louvain, 1935. I.7.*

¹² Karmasiddhiprakaraṇa, 33. Оригинал санскрита этого текста не уцелел, цитируется из перевода с тибетского на английский, см.: *Anacker S. Seven Works of Vasubandhu. P. 91.*

¹³ vikalpavāsanābaddhaṃ vicitraṃ cittasaṃbhavam,
bahirakhyāyate nṛṇāṃ cittamātraṃ hi laukikam,
dṛṣyaṃ na vidyate bāhyaṃ citraṃ hi dṛṣyate,
dehabhogapratīṣṭhānaṃ cittamātraṃ vadāmyaham (Saddharmalaṅkāvatārasūtram /
Ed. P.L. Vaidya. Darbhanga: The Mithila Institute, 1963. III. 32–33).

¹⁴ manopubbaṅgama dhammā manoṣeṭṭhā manomayā (Dhammapada. I. 1 / Пер. В.Н. Топорова. М., 1960).

cittam) превращается в “изначальный светящийся разум”¹⁵. В связи с этим возникает проблема: как определить этот “изначальный разум”, поскольку с ним нельзя отождествить ни пять чувственных сознаний (*indriyavijñānas*) и соответствующие им объекты, ни шестое, ментальное сознание (*manovijñāna*), ни седьмой, “омраченный разум” (*kliṣṭamanas*). На эту роль подходит только *алая* (*ālaya*), превращающаяся в восьмую форму сознания – хранилище опыта и познания вообще.

Что же такое эта *алая*? Согласно традиционной этимологии, *ālaya* связана с распространенными в саутрантике понятиями *aśṛāya* и *sthāna* (“хранилище” и “место”), а также с санскритским глаголом *aliante* “привязывать”, “прикреплять”¹⁶. Асанга в “Махаяна-санграхе” (*Mahāyānasamgraha*) отмечает: “Сознание, хранящее все семена, является *алая* всех *дхарм*, поэтому его и называют *ālayavijñāna*. [...] Его называют так потому, что к нему прикрепляются все *дхармы*, а оно – к ним”¹⁷.

По мнению Л. Шмитхаузена, самое древнее значение термина *ālayavijñāna* – йогическое созерцание высшего уровня, связанное с прекращением активной познавательной деятельности (*nirodha-samāpatti*), – упоминается Асангой в многотомной энциклопедии буддийской йогической практики “Йогачара-бхуми”. В этом состоянии йогин входит в транс, в котором континуальность сознания временно прерывается на более глубоком уровне, чем в глубоком сне без сновидений. По Шмитхаузену, представители ранней йогачары считали, что в этот момент сознание йогина переходит в латентное состояние, т.е. становится подобным семени, которое растворяется или возвращается обратно в органы чувств, где и пребывает до конца этого состояния¹⁸. Такое “перезимовавшее” сознание служит причиной восстановления обычного сознания и тем звеном, которое связывает йогина с его прежними сознанием и воспоминаниями, не допуская полного разрыва цепочки индивидуального сознания. Процесс растворения сознания, объясняющий термин *алая*, на наш взгляд, может быть связан и с санскритским глагольным корнем *li-* и с производными от него формами существительных *laya*, *pralaya*,

¹⁵ *prakṛti prabhasvaram cittam* (*Saddharmalāṅkāvatārasūtram*. P. 358).

¹⁶ *aliyante sarve sasrava dharmāḥ* – говорит Стхирамати. См.: *Vijñaptimātratāsiddhi* / Ed. S. Levi. P. 1925. P. 16.

¹⁷ *Mahāyānasamgraha*. I.2.

¹⁸ *Schmithausen L. Ālaya-vijñāna: On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy*. Tokyo. 1987. Vol. I–II. N I.146. Такого же мнения придерживается и И. Бронкхорст утверждая, «Понятие “сознание-хранилище”, видимо, появилось в результате размышлений о медитативном состоянии сознания, *nirodha-samāpatti*» (*Bronkhorst J. Karma and Teleology: A Problem and its Solutions in Indian Philosophy*. Tokyo: Studia Philologica Buddhica, 2000. P. 93).

известными в брахманистской философии, где обозначали исчезновение, растворение (санкхья и вайшешика).

С точки зрения йогачаров, сознание является не субстанцией, подобной Атману в брахманистских системах (вайшешике, некоторых школах веданты), а *актом познания*, в котором оно познает себя самого: *vijānāpī vijānam*, – говорит Стхирамати. “Сознание-хранилище” в свою очередь включает все акты самосознания или все “семена-причины” (*sarva-bijakam*) субъективного и объективного существования, поэтому, по Васубандху: “Сознание, хранящее семена, [именуется] причинным”¹⁹. Дхармапала выделяет три основных значения термина *алая*. Первое – это хранилище, активно собирающее в себе все семена; второе пассивная *алая*, окрашенная загрязненными *дхармами* (т.е. отрицательными психическими состояниями); и третье – объект привязанности седьмого уровня сознания – *манаса*²⁰. Стхирамати, следуя “Ланкаватара-сутре”, характеризует *алаю* только как “хранилище всех загрязненных дхарм”²¹. Хотя очевидно, что сам термин *алая* был заимствован из “Ланкаватара-сутры”, Васубандху придает ему совсем иной оттенок. Это уже не “изначальное светящееся сознание” (*prakṛti prabhāsvara citta*) и не “место зарождения просветления” (*garbha samsthāna*) как в этой сутре, поскольку описывать *алаю* как нечто “изначальное” означало бы возвращение к субстанциональному принципу школы санкхья, к *пракрити*. Поэтому *алая* в трактате “Тримшика” (*Triṃśikā*) характеризуется как “способствующая созреванию всех семян”²², подчеркивая связь *алаи* с различными факторами, сопровождающими процесс развертывания (*pariṇāma*) всех зависимых от *алаи* уровней сознания. Это позволяет сделать вывод о том, что сам Васубандху использует термин *алая* в его первоначальном этимологическом значении “удерживания” или “хранения”.

В своем последнем трактате “Трисвабхава-нирдеша” (*Trisvabhāvanirdeśa*), Васубандху сравнивает “сознание-хранилище” с *мантрой* (заклинанием), используемой индийскими факирами чтобы вызвать появление слона из кучи дров и тут же растворить его на глазах у изумленных зрителей. Согласно этой метафоре, “корневое сознание” (*mūlavijñāna*) – это *мантра*; таковость (*tathātā*) или недвойственная *śūnyatā* – это дрова; воображение (*vikalpa*) – образ слона,

¹⁹ *heturbijasamgrahitamālayavijñānam* (*Madhyāntavibhāga-bhāṣya*, III. 22).

²⁰ *Ganguly Swati*. Treatise in Thirty Verses on Mere-Consciousness. Delhi: Motilal Banarsidass, 1992. P. 28.

²¹ *sarva samkleśika dharmabija sthāna* (*Vijñaptimātratāsiddhi*, *Deux traites de Vasubandhu*: *Viṃśatikā* (la Vingtaine) et *Triṃśikā* (la Trentaine) avec le commentaire de Sthiramati, Original Sanskrit / Publ. par S. Levi. P., 1925.

²² *ālayākhyam vijñānam vipakaḥ sarva bijakam* (*Triṃśikā*, 2). См. также: *Triṃśikā*. 3; 5.

а двойственность (*dvayam*) – сам слон²³. Иначе говоря, семена латентных потенций (*vāsanās*), находящиеся в “сознании-хранилище”, являются *мантрой*, посредством которой создается магический образ видимости, поскольку двойственность восприятия, деление на субъект и объект – это продукт латентных склонностей. Воображение конструирует (*kalpita*) видимые образы и принуждает нас поверить в существование слона, т.е. в видимость. Таким образом из “сознания-хранилища” возникает “воображение несуществующего” (*asatkalpa*, *abhūtaparikala*), и *шуньята* или пустота (*śūnyatā*) трансформируется в воображаемую видимость. Однако эта двойственность субъекта и объекта может так же быстро исчезнуть из сознания, как она в нем появилась. Так йогачарская гносеология Васубандху оказывается связанной с философией мадхьямики – шуньявадой.

Алая, трактуемая подобным образом, становится причиной всего феноменального мира (*kāraṇa*), сохраняющей и актуализирующей подсознательные тенденции (*vāsanās*), выступающие потенциями (*sākti*) проявления сознания. Семена эти, по мнению Стхирамати, обладают тройной природой, определяя появление образов (*nimitta*), имен (*nāma*) и воображения (*vikalpa*). Не случайно Асанга в “Абхидхарма-самучае” утверждает, что *алая-виджняна* – это *चितта*, составленная из светлых и темных семян прежнего опыта²⁴. Тройной процесс развертывания сознания (*raṅiṇāma*) создает видимость как объективного внешнего мира, так и субъективного существования души (наши собственные ощущения) и *дхарм*, что в буддизме йогачары приравнивается к иллюзии и считается причиной фрустрации. «И не только несведущие считают это своей душой, но и множество других [ошибочных] взглядов возникает по причине такого видения “я”»²⁵.

Возможно ли каким-либо образом описать свойства *алаи*? В третьем стихе “Тримшики” Васубандху говорит о двух аспектах *алая-виджняны*: о ее деятельности и о ее объекте: “[Сознание-хранилище], его объекты и место пребывания непостижимы, но его деятельность всегда связана с осозанием, вниманием, ощущением, познаванием и волей”²⁶. Деятельность “сознания-хранилища” – это способность сознания осознавать; осознание (*viññāpti*) – это то, через что выявляется содержание *алаи*. Осознание, согласно Стхи-

²³ Trisvabhāvanirdeśa, 30.

²⁴ citam śubhāśubhair dhātubhir [...] tat vāsanācittatam upādaya (*Abhidharmasamuccaya* of Asaṅga / Ed. P. Pradhan. Santiniketan: Vishvabharati, 1950. P. 12).

²⁵ kalpayanty antarātmānam tam ca bālā ajānakāḥ, ātma darśanam āśrītya tathā bahvyaś ca dr̥ṣṭayaḥ (Asaṅga's Paramārthagāthā. 30). Цит. по: Wayman A. Analysis of the Śrāvaka bhūmi Manuscript. P. 171.

²⁶ asaṃviditakopādīsthāna viññāptikaṃ ca tat, sparśa manaikāra vit samjñā cetanā (Triṃśikā. 3).

рамати, есть тончайший (anusukṣma) механизм сознания, направленный на внутренние объекты восприятия, на чувственные данные, определяющие семена психики, поэтому и говорится, что осознание непостижимо, так как не может быть рационально концептуализировано.

Объект познания отмечен двумя характеристиками. Это прежде всего место (sthāna), т.е. видимость (abhāsa) внешнего мира, образованного из так называемых “великих элементов” (mahābhūta), созданная семенами *алаи*. Второе – это то, что “поддерживает и принимает в себя” (upādhi). Имеются в виду семена и физическое тело, которые, согласно Стхирамати, создаются и поддерживаются *алая-виджняной*, в свою очередь всегда (т.е. до окончательного преобразования сознания) связанной с пятью “ментальными факторами” (*caittas*) – осознанием, вниманием, ощущением, познанием и волей. Все ментальные факторы на что-то опираются, и седьмое сознание, разум (*manas*, тиб. *yid*.)²⁷ как механизм познания идей, ментальных рефлексий и самосознания зависит от восьмого сознания – *алая-виджняны* и содержащихся в нем семян. “От него [“сознания-хранилища”] зависит и только на него опирается сознание, именуемое *манасом*, суть которого в познании”²⁸, – говорит Васубандху. Таким образом, объектом рефлексии “омраченного манаса” (*kliṣṭamanas*) становится сознание и его содержание – потоки загрязненных *дхарм*, очищенный же с помощью йогической медитации манас отражает таковость (*tathatā*) и другие незагрязненные *дхармы*. По мнению Дхармапалы, до тех пор, пока *алая* не успокоена, объектом манаса является только познавательный аспект сознания (*darśanabhāga*), благодаря которому создается образ постоянной внутренней субстанциальной сущности.

Согласно философии йогачаров, именно *манас* как мотивирующая, интенциональная и оценочная сфера сознания является источником того, что называется “эмпирическим самосознанием”, наподобие ведантийского “внутреннего органа” (*antaḥkaraṇa*), тогда как пять “ментальных факторов” (*caittas*) – осознание, внимание, ощущение, познание и воля – формируют видимость постоянного эго. Чем сильнее *клеши* (аффективные состояния), тем сильнее ощущение “я”. Именно *клеши* воздействуют на нашу положительную или отрицательную оценку объекта, и именно их действие объясняет, почему индивид не понимает, что, постоянно вынося оценки, он

²⁷ Дж. Такакусу предлагает переводить этот термин *manas* как “subconscious mind”, таким образом отграничивая его от *mano-vijñāna* – “conscious mind”, см.: *Takakusu J. The Essentials of Buddhist Philosophy. Oriental Reprint. Delhi, 1975, P. 97.*

²⁸ *tad āśritya pravartate tad ālambam mano-nāma vijñānam mananātmakam* (Triṃśika. 5).

фактически “замораживает”, субъективно концептуализирует окружающий мир.

Согласно Васубандху, деятельность *манаса* не является вечной. «Там, где проявляется *манас*, он везде оказывается связанным с осознанием и другими [ментальными факторами]. Он прекращает свое действие на уровне архата (высшем уровне духовного прогресса для последователей тхеравады – А.Б.), в медитации или на “неземном пути”» (Triṃśikā, 7). “Там, где проявляет себя” (yatrajah) означает в одном из трех миров (dhātu) или на одной из десяти ступеней (daśabhūmi) трансформации сознания (āśrayarāvṛtti), которые называются также ступенями совершенствования бодхисаттв – *бхуми*²⁹.

Хотя в “сознании-хранилище” хранятся семена всех десяти ступеней, именно *манас* подбирает *дхармы*, соответствующие каждой отдельной ступени, с которыми, оказывается связанным индивид, и которые формируют пространство его экзистенциального жизненного опыта. В то же самое время *манас* привязывается к основным *клешам*, доминирующим на данном этапе, и только окончательное преобразование отделяет его от последовательности ступеней и делает абсолютно чистым (kuśala). “Загрязненный” манас (kliṣṭamanas) существует как в виде ментальных факторов, так и в виде семян, устранимых только при достижении ступени архата. Он прекращает свое действие и в те моменты, когда йогин пребывает в глубокой медитации (*nīrodha samāpatti*) или на “неземном пути” (*lokottara marge*), т.е., когда его разум оказывается глубоко втянутым в медитационные упражнения и не может актуализироваться? Однако и в такие моменты подсознательные семена не уstraняются.

С разумом связана и другая важная функция сознания, его направленность на один единственный объект или интенциональность (*ekāgratā*, пали. *ekāggatā*). Сознание может быть либо направленным, либо ненаправленным. Ненаправленное сознание – это обычное состояние, когда сознание заполнено хаотическим со-

²⁹ Медитативный и параллельно моральный прогресс бодхисаттв, согласно духовной практике йогачаров, подразделяется в разных текстах на семь, десять или на одиннадцать ступеней совершенствования (bhūmi), ведущих к *нирване*. Наиболее систематическое описание десяти ступеней (daśabhūmi) содержится в “Дашабхумика-сутре” где даются следующие метафорические названия: 1) *pramuditā* – “радостная”, 2) *vimalā* – “чистая”, 3) *prabhākarī* – “свет несущая”, 4) *arciṣmatī* – “освещающая”, 5) *sudurjayā* – “трудно достигаемая”, 6) *abhimukhī* – “повернувшаяся”, 7) *dūraṅgama* – “далеко ведущая”, 8) *asalā* – “устойчивая”, или *avaivartika* – “невозвращения”, 9) *sādhumatī* – “доброжелательная”, 10) *dharma-meghā* – “облако добродетели”. См.: Daśabhūmiśvaro nāma mahāyāna sūtram / Ed. R. Kondo. Tokyo, 1936. Единственный перевод: Honda M. Annotated translation of the Daśabhūmikāsūtram. Delhi: Shatapitaka, 1967. P. 115–276.

держанием, мечтаниями, желаниями, порождающими инстинктивные действия и калейдоскоп внешних впечатлений. По причине такой зависимости ненаправленного сознания от внешних объектов его называют “мирским” (*lokaaya*). Направленное сознание в палийских источниках определяется как “вступившее в поток” (*sotapañña*), что характеризует его ориентацию на определенную цель, на освобождение – *нирвану*³⁰. Оно свидетельствует о том, что предшествующее сознание подверглось радикальной перестройке и вступило на “неземной путь” (*lokottaramarga*). Мирское и немирское сознание функционирует на одном и том же уровне бытия, поскольку сам факт направленности сознания еще не означает трансцендентного прорыва, а говорит только о разном видении того же самого уровня бытия в зависимости от исходных ментальных установок индивида. Однако упомянутый в седьмом стихе *Triṃśikā* “неземной путь”, по мнению Васубандху, уже является началом преобразования основы (*āśyuragāvṛtti*) сознания.

Такое описание деятельности *манаса* позволяет сделать вывод о возможности сознательного опыта без того, чтобы он сопровождался актом самосознания, что подтверждается и утверждением из палийской Трипитаки о том, что “при соприкосновении глаза с видимой формой возникает сознание видимого”³¹. Иначе говоря, анализ любого восприятия, по мнению йогачаров, является косвенным опровержением метафизического *cogito*, т.е. субъекта существующего якобы еще до восприятия объекта. Утверждается, что любой акт восприятия начинается не с момента самоосознания, иначе говоря, не с *атмана* (как у ведантистов), а наоборот, появление самоосознания (*viññāna*) становится возможным только в процессе взаимодействия органов чувств с их объектами. Таким образом Васубандху стремится опровергнуть и наивный реализм сарвастивадинов, утверждавших, что органы чувств способны без искажения познать предмет восприятия.

Сходство йогачарской концепции *манаса* как источника самосознания с концепцией *аханкары* (*aṅaṅkāra*) классической санкхьи несомненно. *Аханкара* занимает место между *буддхи* (*buddhi*), хранящим следы прошлого опыта и этим напоминающим *алая-виджняну*, и *манасом*, центром, координирующим и обрабатывающим данные чувственного восприятия. *Аханкаре* санкхьи как функции эго-сознания, постоянно устанавливающей внутреннюю связь субъекта с предметом восприятия, в некотором смысле соответствует разум (*манас* и *клишита-манас*) в системе йогачаров. Не случайно Л. Шмит-

³⁰ См.: *Anagarika Govinda. The Psychological Attitude of Early Buddhist Philosophy: According to Abhidhamma Tradition. Patna, 1937. Chap. IV.*

³¹ *sakkhuñ c'āvuso paṭicca rūpe sa uppajjati sakkhuvīññānaṃ* (*Majjhima Nikāya / Ed. V. Trenckner, R. Chalmers. Vol. I–III. L.: Pali Text Society, 1887–1901, Vol. I. P. 111*).

хаузен предполагает, что на становление философии йогачаров большое влияние оказали концепции философской школы классической санкхьи³²:

Комментируя “Мадхьянта-вибхангу” (*Madhyāntavibhāga*) Майтрейи, Васубандху пишет: «Поскольку “сознание-хранилище” является фактором, определяющим деятельность всех других видов сознания, его называют причинным сознанием. Чувственные сознания, связанные с обычным опытом, обусловлены им»³³. Это означает, что “сознание-хранилище” обуславливает деятельность остальных семи сознаний, “окрашивая”, определяя восприятие хранящимися в нем семенами. В свою очередь, шесть видов чувственного сознания изменяют содержание “сознания-хранилища”, добавляя в него впечатления нового опыта. Шесть сознаний в системе йогачаров проявляют себя, распознавая (*paricchid*) соответствующие им шесть объектных сфер. Вместе и по отдельности они возникают из корневого сознания (*mūla-vijñāna*), “как волны в океане”³⁴, в зависимости от перцептивных особенностей отдельных индивидов, различных обстоятельств и условий (*pratyayaṃ*). Именно это и детерминирует избирательный характер процесса восприятия, и объясняет, почему с точки зрения буддизма невозможно познать что бы то ни было объективно. По мнению Асанги, это взаимодействие различного вида сознаний является не только взаимным, но и одновременным, – как только появляется искра, загорается и топливо. Похоже, что именно Васубандху в своем анализе познавательного процесса ввел в обиход гносеологическую или, даже скорее психологическую метафору “волн в океане”, чтобы избежать онтологического (*vastu*) характера рассуждений сарвастивадинов о объективном и одновременном существовании *дхарм* прошлого, настоящего и будущего. Хотя при сопоставлении концепции “сознания-хранилища” с доктриной “зародыша просветления” (*tathāgatagarbha*), существующего в каждом живом существе в скрытом, т.е. “неосознанном” состоянии. Этимологическая интерпретация “сознания-хранилища” как “места” (*sthāna*) позволила представителям поздней йогачары говорить об онтологическом (в космологическом смысле) характере сознания

³² *Schmithausen L. Ālaya-vijñāna: On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy. Tokyo, 1987. Vol. I, N 2. P. 12.* Иначе говоря возможным является следующее сопоставление разных уровней сознания:

Санкхья	Йогачара:
<i>prakṛti-puruṣa</i>	–
<i>buddhi</i>	<i>ālaya-vijñāna</i>
<i>ahaṃkāra</i>	<i>manas (kliṣṭamanas)</i>
<i>manas</i>	<i>mano-vijñāna</i>
<i>5 jñāna-indriya</i>	<i>5 indriya-vijñānas</i>

³³ *ālaya vijñānamanyeṣāṃ vijñānāṃ pratyayatvāt pratyayavijñānam. tatpratyayaṃ pravṛttivijñānam aupabhogikam (Madhyāntavibhāga-bhāṣya. I.9).*

³⁴ *taraṅgāṇāṃ yathā jale (Triṃśikā. 15).*

и о его изменчивых аспектах. Как отмечает Б.Е. Браун, уже в “Ланкаватара-сутре” содержатся концептуальные попытки интегрировать “онтологическую метафизику” (не очень понятно, зачем добавлять к метафизике эпитет онтологическая?) *tathāgatagarbha* (“сознание – единственная имманентная реальность, создающая весь феноменальный мир”) в гносеологическую концепцию *алая-виджняны*, трактуя последнее как когнитивный аспект *tathāgatagarbha*. Однако “фактически оба эти понятия представляют абсолютный нирванический ум Будды”³⁵.

Обращает на себя внимание то обстоятельство, что Васубандху никогда не говорит, что чувственные объекты – образы, звуки, вкусовые ощущения, запах и т.д. являются отражениями или проекциями “сознания-хранилища”. Наоборот, он утверждает что “запасы” “сознания-хранилища” формируются данными, собранными органами чувств. Даже если с его точки зрения чувственные сознания возникают из “семян”, находящихся в “сознании-хранилище”, из этого еще не следует, что физические органы чувств, тело или внешний мир являются продуктами *алая-виджняны*. Вспомним, что санскритский термин *вишая* (*viśaya*) в контексте философии йогачаров означает объект, данный чувственному восприятию, а *аламба* (*alambana*) – объект, данный в сознании, т.е. отпечаток в уме чувственно воспринятого объекта (*mano-vijāna*). Это только подтверждает, что йогачара – это не абсолютный идеализм или солипсический спиритуализм, а скорее идеализм, сфера действия которого ограничена воображением, конструирующим видимость на основе данных прошлого опыта, и таким образом “идеализм” не отрицающий, а лишь уменьшающий значение внешнего мира в познавательном процессе³⁶. Последнее обстоятельство связано с значимостью для эпистемологического анализа йогачаров практики медитации, когда йогин извлекает свои чувства из внешнего мира и сосредотачивает внимание на предмете медитации или объектах, находящихся в уме.

Таким образом, “сознание-хранилище” становится источником и опорой любого возможного опыта. Его также называют “способствующим созреванию” (*virāka*), поскольку именно из его семян появляются все возможные формы и функции сознания: разум, чувственные сознания, ментальные факторы. В нем хранятся также и все

³⁵ *Brown B.E.* The Buddha Nature: A Study of the Tathagatagarbha and Alayavijnana, Delhi: Motilal Banarsidas, 1991. P. 182.

³⁶ См., например: *Kochumuttom Th.* A Buddhist Doctrine of Experience: A New Translation of the Works of Vasubandhu the Yogācārin. Delhi: Motilal Banarsidas, 1982. Introduction. Автор. опровергая монистическую трактовку философии йогачары, называет ее реалистическим плюрализмом (*realistic pluralism*), так как она предполагает множественность реально и независимо друг от друга существующих “сознаний-хранилищ” и, соответственно, живых существ. См. также: *Kalupahana D.J.* The Principles of Buddhist Psychology. Chap. 8: Psychology in Yogācāra.

психофизиологические компоненты сознания (skandha, āyatana), а также три сферы бытия (dhātu). На феноменологическом уровне *алая* оказывается втянутой в поток ментальных загрязнений, поэтому она является причиной “рождений и смертей”, основой *сансары* и *нирваны*. Согласно “Ланкаватара-сутре”, “подобно тому, как ветер поднимает волны в океане, суть которых не отличается от самого океана, также и ветер объектов, волнующ океан “сознания-хранилища”, поднимает временные волны сознания, суть которых та же, что и у самого “сознания-хранилища”³⁷.

Но как функционирует “сознание-хранилище”? Васубандху утверждает, что “беспристрастные ощущения [в отношении “сознания-хранилища”] не загрязнены и неопишуты”. Это относится как к осязательным ощущениям, так и к другим [ментальным факторам]. Оно [“сознание-хранилище”] пребывает “будто волны в потоке”³⁸. Ощущения “сознания-хранилища” (vedanā) беспристрастны, поскольку, согласно комментарию Стхираматти, оно не испытывает ни радости, ни страдания (na sukha na duḥkha), и источник этих ощущений – не внешние условия (pratyaya), а исключительно внутренние установки (akṣeraka karman), обусловленные предыдущим опытом и его осмыслением. То же самое относится и к ментальным факторам (caittas) – осязанию, вниманию, пониманию, осознанию и воле (sparśa-manaskāra-vit-samjñā-cetanā). Кроме того, согласно Дхармапале, постоянная и однородная деятельность потока (śrotasaugha) *алая-виджняны* создает ощущение существования постоянного внутреннего субъекта (svaṃ abhyantaram). Сохраняя в себе “семена” как неблагоприятных, так и благоприятных действий, “сознание-хранилище” само по себе остается незагрязненным. Аналогично и другие ментальные функции: до взаимодействия с “загрязненным” манасом (kliṣṭamanas) они остаются незагрязненными.

Какая роль в познании внешнего мира (loka bhājana vijñapti) отводится “сознанию-хранилищу”? Хотя восприятие внешнего мира и происходит посредством органов чувств, однако основой всего чувствования является *алая-виджняна*, которую называют также “внутренней опорой объектов” (upādāna). Сам акт восприятия иллюстрируется с помощью метафоры лампы, которая, хотя и светит “в себе” посредством соединения фитиля и масла как основы, но распространяет свет “вне себя”, освещая внешнее пространство. Так точечными мгновенными потоками (kṣaṇikaṃsaṃtānam) *алая-виджняна* поддерживает однородность, гомогенность (ekārasaḥvijñaptiḥ) восприятия. Однако, как следует из “Йогачара-бхуми” Асанги, процесс восприятия по учению йогачаров зависит и от сферы бытия (dhātu), в которой проявляет себя *алая-виджняна*. В сфере “без формы”

³⁷ Saddharmalaṅkāvatārasūtram. II. 99–100.

³⁸ upekṣā vedanā tatra anivṛtā avyākṛtam ca tat,
tathā sparśādayas tacca vartate śrotasaughavat (Triṃśikā. 4).

(agūryadhātī) восприятия могут сопровождаться только тонкими, подсознательными впечатлениями (*sūkṣmavāsānā*), соответствующими четырем высшим *дхьянам*³⁹, а не “грубыми” впечатлениями от объектов двух других миров – мира желаний (*kāmadhātu*) и мира форм (*rūpadhātu*).

Кстати сказать, почти аналогичным образом процесс познания описывается и в эпистемиологии адвайта-веданты Шанкары, где используется концепция самосветящегося сознания. В недавно обнаруженном комментарии (*vivaraṇa*) на Йогу Патанджали Шанкара иллюстрирует светящуюся природу сознания, используя метафору лампы, прикрытой тканью, сквозь которую во вне пробивается свет (*bahiḥ prakāśyati*)⁴⁰.

Вместе с тем наряду с позитивными функциями, поддерживающими психическую жизнеспособность индивида к перцептивным и когнитивным актам, “сознание-хранилище” обладает еще и другими свойствами. Ведь в нем хранятся и “семена” всего негативного (*dauṣṭhulya*), “семена” страдания (*saṃskāra duḥkḥatā*). Таким образом можно говорить и об экзистенциально-негативном характере *алая-виджняны*, вынуждающем буддистов искать способ вырваться из-под ее зависимости. Поэтому в “Тримшике” Васубандху противопоставляет *алаю-виджняну* чистому, преображенному сознанию (*āśrayaparāvṛtti*).

Согласно Васубандху, *алая-виджняна* – это источник всех неосознанных тенденций, который не обладает постоянной формой. Оно все время меняется в зависимости от эмпирического опыта живых существ, и состоит из постоянно меняющихся потоков *дхарм*. Однако изменчивость *алая-виджняны*, выражающаяся в ее подобии бурлящему потоку, не вечна. Васубандху отмечает, что волнение потока не имеет начала, но тем не менее заканчивается, когда адепт достигает ступени архатства, т.е. когда наступает окончательное просветление, сопровождающееся сущностной трансформацией сознания (*āśraya parāvṛtti*) и уничтожением всех загрязнений и аффектов (*kleśāvaraṇa*), которые содержатся в “сознании-хранилище”. На этом

³⁹ Здесь имеется в виду разработанная еще в раннем буддизме система восьми медитативных состояний сознания, а именно: четыре низких уровня сосредоточения (*rūpa dhyāna*) соответствуют в буддийской космологии “сфере форм” (*rūpadhātu*) и характеризуются такими психическими состояниями как – “радость”, “спокойствие”, “уверенность” и т.д. А четыре высших уровня созерцания (*arūpa dhyāna*, *arūpa samāpatti*), приближающиеся к нирваническому состоянию, соответствуют “бесформенной сфере” (*arūpadhātu*), и условно определяются как “беспредельное сознание”, “беспредельное пространство”, “неосознание”, и “не-осознание и не не-осознание”. См.: *Gunaratana Henepola. The Path of Serenity and Insight: An Explanation of the Buddhist jhānas*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1985.

⁴⁰ *Pātañjalayogaśāstrabhāṣya Vivaraṇam* / Ed. P. Rama Sastri, S.R. Krishnamurti. Madras, 1952. P. 60.

этапе *алая-виджняна* окончательно успокаивается (*vyāvṛtī*), но не прекращается (*nivṛtī*), становясь таким образом чистым сознанием (*viññāna*). Подобная трансформация возможна только в результате успокоения “подсознательных” тенденций (*vāsanās*) и устранения “трех источников зла” – страсти (*gāga*), ненависти (*dveṣa*) и ослепления (*mohi*). В “Йогачара-бхуми” подчеркивается, что *алая-виджняна* сохраняется и в мире “без форм” (*agūrua-dhātu*), что, в свою очередь, означает, что, выходя за пределы материального мира и мира форм, она тем самым преодолевает и сферу действия *манаса*. Кроме того, именно она обеспечивает будущее рождение⁴¹.

В “Бодхисаттва-бхуми” отмечено, что подсознательные тенденции (*vāsanās*) окончательно устраняются на восьмой ступени “невозвращения” (*avaivartika bhūmi*) – а “семена”, в которых созревает сознание (*vipāka viññanam*), уничтожаются только на десятой ступени, носящей метафорическое название “облако дхармы” (*dharmameghā*). Но прекращение деятельности *алая-виджняны* еще не означает, что индивид теряет сознание вообще, оно означает, что поток сознания не загрязнен никакими проекциями рефлектирующего *манаса*⁴².

При рассмотрении концепции “сознания-хранилища” и механизма обретения чистого осознания следует обратить внимание на понятие трансформации или “переворота основы” (*āśraya-parāvṛtī*, тиб. *gnas yongs su gyur ba*). *Āśraya*, согласно Стхирамати, – это основа, с которой что-то происходит, и от которой зависит чистота или нечистота *дхарм*. “Загрязненные” *дхармы* принадлежат к уровню воображения (*parikalpita*), а “чистые” – к совершенному уровню познания (*pariṇiṣpanna*). Таким образом, “переворот основы” представляет собой устранение “загрязненных” *дхарм*, активизацию чистых и замену воображения совершенным познанием (*yathā bhūtd*). Если согласно тхераваде, необходимо постепенно уничтожить как актуально действующие, так и непроявленные *клеши*, то йогачары утверждают, что *клеши* сами по себе без радикального переворота в сознании уничтожены быть не могут. Вот как описывает этот переворот Стхирамати: «*Ашрая* – это “сознание-хранилище” во всей полноте своих потенций. Его радикальное преобразование означает, что с исчезновением неблагоприятных последствий [предшествующих действий] и внутренней предрасположенности к двойственности появляется продуктивность, Тело Дхармы и недвойственное знание»⁴³.

Следуя “*Махаяна-сутра-аланкаре*” Асанги, Дхармапала сопоставляет *ашрая* с *татхата* (“таковостью”), являющейся опорой как

⁴¹ The Yogācārabhūmi of Ācārya Asaṅga / Ed. V. Bhattacharya. Calcutta, 1957. Pt. 1. P. 24.

⁴² Asaṅga’s Bodhisattva-bhūmih / Ed. Nalinaksa Datta. Patna, 1966. P. 75.

⁴³ *dauṣṭhulayvipākādvayavāsanābhavena karmanyatā dharmakāya advayajñābhavena (Viññaptimātratāsiddhi. P. 44).*

сансары, так и нирваны: “Высшее преобразование основы (āśraya raḡavṛtti) это исчезновение несуществующей реальности и реализация “таковости”, и это – освобождение (mokṣa)»⁴⁴. Устранив обе преграды – гносеологическую (jñeyāvagaṇa) и психологическую (kleśāvagaṇa), мудрость “переворачивается” и уничтожает эгоцентрическую установку сансарного сознания, утверждая нирвану, которая есть не что иное, как свободная от всех загрязнений (saṃkleśa) “таковость” (tathatā). Таким образом, “преобразование основы” – это создание такого пространства сознания, в котором уничтожены все ментальные конструкты и растворены все грани ментальной субъективности. Сознание обретает недвойственное (advaya) видение и окончательно перестраивается. В чистой алая-виджняне нет никаких образов видимости, а только объект и ничего другого. Используя знаменитый ведантийский пример с веревкой, которая ошибочно представляется змеей, на этом уровне веревка – это веревка, она еще не превратилась в змею. Однако, как только происходит субъектно-объектное разделение, возникающее неведение (avidyā) заставляет субъект проецировать изменение внутренних дхарм на чистую сферу дхарм (dharmadhātu) объекта, возникает концептуальное сознание (kliṣṭamanas) и начинается фальсификация видимого. Именно в этот момент веревка становится змеей, и процесс фальсификации длится до тех пор, пока, благодаря йогическим практикам, не произойдет искомый “переворот основы”, и “сознание-хранилище” не превратится в “зародыш просветления” (tathāgatagarbha).

Однако из работ Васубандху остается неясным, что происходит с алая-виджняной после трансформации. Освободившись от всех загрязнений и отрицательных накоплений (dauṣṭhulya bandhand), остается ли алая-виджняна чистой и недвойственной основой, поддерживающей психофизическое существование? Или с уничтожением всего, о чем шла речь выше, устраняется и само “сознание-хранилище”, являющееся согласно “Шравакабхуми” (Śrāvakabhūmi) Асанги самой ипостасью зла?

Утверждение Асанги о том, что после “переворота основы” “сознание-хранилище” окончательно уничтожается⁴⁵, остается без ка-

⁴⁴ Mahāyānasūtrālaṅkāra / Ed. S. Bagchi. Darbanga: The Mithila Institute, 1970, XIX. 44. В таком контексте трансформации основы сознания перевод термина āśraya raḡavṛtti Ф. Щербатским как “transsubstantiation” уже сам по себе предполагает перемену на субстанциональном уровне и поэтому является неточным. См.: Madhyānta-vibhaṅga, *Discourse on Discrimination between Middle and Extremes (Skepticism and Realism) ascribed to Bodhisattva Maitreya and Commented by Vasubandhu and Sthiramati* / Transl. by Th. Stcherbatsky. Leningrad; Moscow, 1936. (Bibliotheca Buddhica; XXX).

⁴⁵ samamantaraparivṛtte āśraye [...] prahina (Wayman A. Analysis of the Śrāvakabhūmi Manuskript. P. 50).

кой бы то ни было оценки со стороны Васубандху. Стхирамати же считает, что начиная с восьмой ступени совершенствования бодхисаттвы, *алая-виджняна* перестает быть сознанием (санскр. *vijñāna*, тиб. *rnam par shes pa*), а становится чистым познанием, мудростью (санскр. *jñāna*, тиб. *ye shes*), которое понимается не как поэтический феномен, а как гностический опыт созерцания. Это дает нам основание считать, что уничтожается не само “сознание-хранилище” как вместилище подсознательной индивидуальной психики, но только хранящиеся в нем основания субъективности. Семена же (*биджа*) всех феноменальных элементов сознания, т.е. дхарм, сохраняются в нейтральном положении, и таким образом наступает конец и объективирующей деятельности “сознания-хранилища”.

Подводя итоги, можно сказать, что введение концепции “сознания-хранилища” помогло разрешить множество философских и психологических проблем, связанных с пониманием идентичности личности в йогачарской традиции, отбросившей доктрину сарвастивады, провозгласившей одновременное объективное существование *дхарм* прошлого, настоящего и будущего⁴⁶. Концепция “сознания-хранилища” не только помогает объяснить идентичность индивидуального субстрата в сансарических скитаниях и процесс его освобождения, она обеспечивает основу для самосознания; соединяет действие (*karman*) и его результат (*phala*); позволяет объяснить чувство личной идентичности, возникающее после длительного пребывания в различных бессознательных состояниях, начиная с обморока и кончая глубоким йогическим сосредоточением (*nīrodha-samāpatti*); эта концепция помогает локализовать память (*smṛti*),

⁴⁶ Сарвастивада (санскр. *Sarva-asti-vāda*; учение о том, что все дхармы существуют) – название одной из школ буддизма хинаяны, возникшей, по-видимому, в III в. до н.э. и внесшей огромный вклад в развитие буддийской философии. Основателем сарвастивады считается архат Катьяянипутра, который на третьем Всебуддийском Соборе (ок. 244 до н.э.) в Паталипутре провозгласил, что “все существует” (*sarvam asti*). (См.: *Sarvastivāda Buddhist Scholasticism / By Ch. Willems, C. Cox, B. Dessein*. Brill: Academic Publishers, 1997). Концепцией одновременного объективного существования *дхарм* прошлого, настоящего и будущего сторонники сарвастивады пытались объяснить механизм кармической причинности и идентичность индивидуального сознания, что с позиций йогачаров было неприемлемым, так как подразумевало возвращение к субстанциализму и не соответствовало доктрине “мгновенности” (*кṣaṅkavāda*). По мнению йогачаров, механизм кармической причинности и тождественность индивидуального сознания объясняется не объективно существующими *дхармами* прошлого опыта, а постоянно всплывающими со дна “сознания-хранилища” “семенами” (*bījas*) прошлых деяний в виде латентных склонностей (*vāsanās*). Критика концепции *sarva asti* с позиции саутрантиков содержится в “Абхидхармакоше” (V.25–26). Перевод см.: *Stcherbatsky Th. The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word “Dharma”*. L., 1922. Appendix I: Vasubandhu on the fundamental principle of the Sarvastivada School.

подсознательные тенденции, кармические потенции (bīja) и эмоциональные загрязнения (kleśa), а также определить роль всего этого на пути к *нирване*. Все это дает нам повод говорить о фундаментальном значении концепции *алая-виджняны* для буддийской психологии, гносеологии и эпистемологии.

Ф. Щербатской обозначает это хранилище мыслей, опыта и памяти греческим словом *psyche*. Однако, на мой взгляд, используя термин *psyche*, следует отличать его значение от субстанционального греческого *psyche*, точно так же как следует отличать *алая-виджняну* от ведантийского Атмана (ātman – высший духовный принцип), и от ведантийской *дживы* (jīva) – индивидуальной души, и от трансмигрирующего тонкого тела (liṅga-śarīra) санкхьи, не говоря уже об *атмане* ньяя-вайшешики. Хотя определения индивидуального сознания йогачары во многом напоминают описания метафизической сущности (ātman) и внутреннего субъекта (antarātman) в адвайта-веданте, однако это сознание следует рассматривать не как метафизическую или онтологическую, а как эпистемологическую или даже скорее психологическую основу личного экзистенциального опыта (ātmabhava adhiṣṭhāna), порождающую чувство индивидуальной идентичности (asmimāna). Анализ понятия “сознание-хранилище”, осуществленный Васубандху, направлен на отбрасывание метафизического, трансцендентного субъекта и носит чисто эпистемологический характер. Васубандху стремится доказать, что объективность реальности не доказывается средствами реалистической эпистемологии, как, например в атомистических индийских традициях ньяйи и вайшешики. Эпистемологические принципы Васубандху предполагают отрицание возможности существования реальности, трансцендентной по отношению к опыту. Йогачары подвергают критике любые попытки найти высшую реальность в объективном мире, поскольку это означало бы подрыв действенности единственного возможного с их точки зрения источника познания – чувственного восприятия (pratyakṣa). Вместе с тем Васубандху не предпринимает попыток представить сознание (ālaya-vijñāna) в качестве высшей реальности, поскольку это неизбежно привело бы к брахманистскому понятию Атмана. Осознавание (vijñapti) как процесс выявления содержания *алая-виджняны* есть результат взаимодействия подсознательных склонностей (vāsanās), кармически проявляющихся в двух сферах – чувственного восприятия как такового и его осознания. Таким образом, осознавание сопровождает процесс восприятия. Никакая его часть не может быть выделена и интерпретирована в качестве высшей метафизической реальности, поскольку в каждом акте познания мы оказываемся вовлеченными в концептуализацию, основанную на опыте и подсознательных склонностях всплывающих со дна “сознания-хранилища”. И в этой концептуализации, как и в самом процессе преобразования сознания (āśraya parāvṛtti), нет ни “высшей реальности”, ни перманентной души, ни

субстанциональности *дхарм*. Кроме того, нужно обратить внимание на то, что в работах Асанги *алая-виджняна* не универсальна, а персонафицирована, т.е. каждое существо имеет свое собственное “бесформенное и невидимое” “сознание-хранилище”⁴⁷.

Поэтому утверждение русского буддолога О.О. Розенберга, что “теория *ālaya-vijñāna*, разработанная в школе виджнянавадинов, является собственно метафизической теорией”⁴⁸, больше соответствует онтологии сознания, представленной в “Сандхинирмочана” и “Ланкаватара” сутрах, а также более позднему этапу развития йогачары в эпистемологии Дигнаги и Дхармакирти, чем гносеологической концепции *алая-вижняны*, как она представлена в философии ранних йогачаров – Асанги и Васубандху. Васубандху, занимаясь исследованием йогических методов обретения истинного видения природы вещей (*yathābhūta*), не придавал внешнему миру особого значения, но из этого не следует, что он считал его нереальным.

⁴⁷ ‘sau arūpi anidarśanaḥ (Asaṅga’s Paramārthagātha). См.: Wayman A. Analysis of the Śrāvakabhūmi Manuskript P. 167.

⁴⁸ Розенберг О.О. Труды по буддизму. М., Наука, 1991. С. 153.