**Сознание и мышление; "остаточное" сознание; от сознания опять к мысли**

Александр Пятигорский

Эту лекцию я не начинаю с вопроса "возможно ли сознание?" – ибо в смысле позиций Возникновения Мысли и континуума мысли, изложенных в предыдущей лекции, сознание всегда есть. Но чтобы это было легче понять, обратимся сначала к слову "сознание" в нашем повседневном языке. Сейчас я суммирую основные значения этого слова по Оксфордскому словарю, Словарю Коллинза и Словарю современного русского языка Ушакова что, я думаю, вполне достаточно для нашего с вами, опять же обыкновенного, понимания этого слова (мои добавления – в скобках).

Первое значение. Сознание – это осознание, осознавание того, с чем данный человек имеет дело, включая его, самого, совершаемые им действия, говоримые им слова, мыслимые им мысли, так же как и действия, слова и мысли других людей, факты и события мира и т.д. [Ну, разумеется, это предполагает, что кто-то (этим кто-то может оказаться и сам данный человек) знает или может знать, с чем данный человек имеет дело. То есть это содержит импликацию (крайне рискованную!) существования некоторого "объективного положения вещей" и "объективного наблюдателя" этого положения вещей. Кроме того, это предполагает конкретный вопрос (запрос, необходимость и т.д.) относительно того, что осознается, ответом на который и будет экспонирование человеком его осознания.]

Второе значение. Сознание – это состояние, в котором осознавание, в смысле первого значения, имеет место либо может иметь место. (Что, разумеется, предполагает, что есть другие состояния, в которых осознавание не происходит или не может происходить, но которые, чисто семантически, являются производными от первых. Примеры таких состояний даны в широчайшем диапазоне – от глубокого сна до полных амнезий.)

Третье значение. Это – способность осознавания, мыслимая как некое органическое свойство, приписываемое одним объектам и неприписываемое другим. Во всех трех значениях самосознание предполагается как производное от сознания по объекту, то есть когда объект сознания является и его субъектом.

Никогда не спорьте со словарем. Спорить со словарем – это не деконструкция, а глупость. Но деконструкция, которая интуитивно исходит из тождественности слова концепту (как Витгенштейн исходил из тождественности концепта слову), не философия, а вырожденная филология. Заметьте, что, вводя в первой лекции "текст" вместо "идеи", я уже этим отрицал возможность их тождества. Какое может быть тождество, когда "идея" в буддийской философии не деконструируется, а отсутствует? Как отсутствует "Я" в качестве субъекта мышления и сознания, но присутствуют мышление и сознание.

Теперь, перед переходом к нашему последнему тексту, который я называю текстом о сознании, я постараюсь объяснить буквальный смысл слова "сознание" в буддийской философии. Но объяснить его таким образом, как если бы я пользовался буддийским словарем для перевода значений этого слова в смысле его значений в наших словарях. (Из этого уже должно быть ясно, что процедура объяснения слова "сознание" будет совсем другой, чем процедура объяснения слова "мысль". Помните, в предыдущей лекции, "мысль – это citta?")

Я думаю, что в первом буддийском значении слово "сознание", применительно к отдельному континууму мысли (или одушевленному существу), будет означать сумму тех содержаний, которые возникающая мысль находит уже готовыми при своем возникновении. Или, говоря примитивно-эмпирически, скажем берклеански, это те уже имеющиеся в континууме "идеи", которыми эта мысль может оперировать как осознаваемым или могущим быть осознанным. Взятое в этом значении сознание может классифицироваться по органам чувств (включая manas, ум, разум) или по другим, так сказать, "органическим" признакам, связанным с его условной локализацией в отдельном живом существе (как континууме мысли). При этом, однако, сознание как сознание, то есть в смысле сознания ума (manovijnana), в отличие от сознания зрения, слуха и т.д., служит здесь единственным синтезирующим уровнем, на котором все воспринимаемое, воспринятое и могущее быть воспринятым есть сознание (сейчас я не буду вдаваться в детали, как это происходит в буддийской теории сознания).

В своем втором буддийском значении сознание – в отличие от его более простого и однолинейного понимания в текстах палийской Абхидхаммы – является не только фактом осознания, осознанностью, осознаваемым и т.д., но и своего рода (какого, будет сказано ниже) "после-фактом" этого факта. Объяснить это безумно трудно в силу той же двойственности трансцендентального и не трансцендентального в суждениях, о которой говорил Эдвард Конзе. Возьмем простой (описуемый) факт чувственного восприятия в его самой простой буддийской трактовке, факт обоняния розы. Этот факт предстает (точнее, конечно, созерцается) в порядке серий (vithi) дхарм, примерно таким образом: 1. Контакт органа обоняния (хотя при этом происходят и контакты всех других "органов" с их объектами, но от этого мы здесь отвлекаемся) с его объектом, "розой". 2. Синтез (в моем распоряжении просто нет более подходящего слова) этого контакта в сознании обоняния (gandhadhatu vijnana), то есть "запах розы", более или менее аналогичный, с нашей психофизиологической точки зрения, "голому" факту сенсорики. 3. Вторичный синтез "запаха розы" на уровне сознания ума (manovijnanadhatu), когда он уже готов, приготовлен (vipaka – в первом своем значении безусловно кулинарный термин) к дальнейшим трансформациям (parinama) осознанным и неосознанным, йогическим (то есть как объект созерцания) и не йогическим (как объект наслаждения, например) и т.д. Так вот, только в этой третьей фазе "запах розы" становится тем фактом, который может иметь "после-факт", какой-то остаток, след, что-то вроде "запаха запаха розы", но уже полностью лишенного своих чувственных характеристик и готового к хранению, сохранению, накапливанию в континууме мысли в его целостности, а не только в отдельном его жизненном отрезке.

Таким образом, 1) контакт возникает и проходит, 2) сознание контакта возникает и проходит, 3) сознание сознания контакта возникает и... может пройти, исчезнуть (стереться и т.д.), а может и остаться в виде остатка или следа. Об этом, хотя и в крайне лапидарной форме, наш последний текст – V. 12 (17).

"Тогда спросил Бодхисаттва Вишаламати: О Господи, говорил же Будда о Бодхисаттвах, искушенных в тайнах мысли, ума и сознания? Не соблаговолит ли Будда, Господь, объяснить, что эти слова значат? Будда отвечал:

[а] О Вишаламати, опять и опять разные одушевленные существа оказываются ввергнутыми в круговорот рождений, смертей и перерождений. Тогда, прежде всего, мысль (citta) со всеми ее семенами (blja) аппроприирует (феномены) двух разновидностей. Первая – это органы с их телесностью (то есть формой). (Вторая – это) следы (отпечатки, остатки) объектов (органов чувств), сознания (пата – букв. "имя"), идей и концепций, выраженных словами (nimitta – "обозначенных"). Аппроприируя их, мысль становится зрелой (букв. – "готовой"), расширяется и развивается.

[в]...Мысль, аппроприировавшая эти две разновидности феноменов, и есть аппроприирующее сознание (adanavijnana), на основе которого и возникают шесть агрегатов сознания (то есть пять органов чувств и ум). Но каждый из них, в свою очередь, возникает и на основе пяти других. Так, достаточно любому из пяти сознаний органов чувств начать осознание чувствования соответствующего органа, как сознание ума немедленно входит в осознание этого осознания с его чувствованием и объектом.

[с]...Это сознание, названное "аппроприирующим", потому что им аппроприируется тело (одушевленного существа), называется также "накопленным" (букв. – "заложенным", хотя лучше "остаточным") сознанием (alayavijnana), ибо оно связывает и держит вместе (все остальные элементы) как одно в этом теле. Еще оно называется "мысль" (citta), ибо вбирает все (ощущаемое) от зримого, слышимого, обоняемого, вкусового и от осязаемых феноменов (дхарм).

...Тогда Будда сказал гатху (стих):

[в] Аппроприирующее сознание, глубокое и тонкое,

(Имеющее в себе) все семена, бурным несется потоком.

Опасаясь, что это (сознание) они примут за "Я",

Я не раскрыл этой тайны неопытным (ученикам).

[е]...Тогда, что же насчет образов, созерцаемых мыслью, йогически сосредоточенной в самадхи, – отличны ли они от самой этой мысли? – Нет, как мыслимые образы, так и мыслящая (созерцающая) мысль, как мыслимый объект, так и его осознание – одно, одна мысль, (данная) только в сознании (vijnaptimаtrа).

...Мысль мыслит только мысль (cittamatra). Никакая вещь не видит никакую (другую) вещь. Обусловленно возникающая мысль – только она мыслит и только она мыслима. Сосредоточенные на мысли в самадхи знают, что то на чем мысль сосредоточена, и сосредоточенная на объекте, мысль – одно. Они знают, что у мысли два аспекта: активный – мышление и пассивный – мыслимое.

Этот текст из Сандхинирмочана-сутры, то есть, по-видимому, первый священный (то есть вложенный в уста Будды) текст, излагающий Учение о Сознании (vijnana-vada). Немного позднее, в комментариях и трактатах Асанги и Васубандху (III-IV вв. н.э.?), это учение заняло центральное место в философской школе того же имени. Но пока в самой сутре оно еще не более чем развернутая позиция, не только вполне совместимая с позициями текстов (14)-(16), но и легко выводимая из них. Но есть и очень важные различия. Посмотрите, в тексте о возникновении мысли мысль возникает и исчезает, оставаясь в своем месте ("случае"). Точнее, возникает и исчезает вместе со своим "случаем". Если отвлечься от времени ее возникновения, то есть нулевого времени, то она пространственно замкнута в свой "случай". Вместе с тем, если брать Возникновение Мысли в его биллионах и триллионах моментов – здесь уже будет не только время, но и направление: условное направление условного времени условного же потока мысли. Условного, поскольку последний еще не обрел своей конкретизации в континууме мысли, "разрезанном" на индивидуальные континуумы жизней отдельных одушевленных существ. В этом случае просто говорится: мысль возникает в потоке. В следующем тексте, о невозможности и непостижимости мысли, мысль полностью "денатурализирована", так сказать. Ни о каком, даже условном, времени не может быть и речи, так же как и о возникновении или прекращении мысли.

Мысль имеет "свое" направление только в беседе Будды с Кашьяпой. И это "нулевое", несуществующее направление, ибо объект мысли Будды здесь – это любая мысль (заметьте, а не мысль вообще!), направление которой только в чистом пространстве (akasa) мысли к тому, что она есть, то есть к мысли Будды. И наконец, в тексте континуума сознания мысли условно "локализуются" в потоке, но не как в пространстве, а как именно во времени их серийного движения. Тогда направлением их движения будет в индивидуальном отрезке континуума – от рождения к смерти и от смерти к другому рождению, а в целом континууме – из его безначальности к возможному (а по некоторым текстам – обязательному) концу в Полном и Совершенном Пробуждении Буддства.

В последнем нашем тексте сознание не имеет своего времени вообще; оно дано всегда как уже имеющееся и аппроприирующее, не только сознаваемое им "его" тело (vijnanakaya), но и все свои прошлые состояния (в виде того, что я назвал "после-запах" или "запах запаха"). В этом смысле всякое "остаточное" или "накопленное" сознание (alayavijnana) – это не только "мгновенный снимок" индивидуального сознания, но и такая его "картина", которая, по крайней мере во многих своих чертах, будет сохраняться на протяжении всего "отрезка" континуума или даже длиться за его пределами, до "конца" континуума. Но обратимся к § [а] сутры.

Сознание (или мысль, здесь это опять синонимы) всегда является уже аппроприирующим все семена. Иначе говоря, все после-факты, остатки мыслей, все "запахи запахов" розы. Но эти семена, составляющие аппроприирующее или остаточное сознание, – не куча, не частицы в броуновском движении. Они являются только в определенной, более или менее стойкой конфигурации, и каждое из этих семян имеет тенденцию к образованию данной конфигурации, то есть данного индивидуального остаточного сознания (alayavijnana). Более строго говоря, каждое семя и есть такая тенденция, а данное остаточное сознание – конфигурация всех тенденций. Но что значит "тенденция"? Вопрос, как в смысле Учения о Сознании, так и общей теории Абхидхармы, – безумно трудный. Отвечая на него именно в этом смысле, напомню, что сама по себе (то есть как возникающая) мысль не имеет содержания [опять напоминаю из текста (14), что ее объекты (alambana) не есть содержание, ибо они возникают вместе с ней в составе "случая"]. Тенденция здесь – это чистая "склонность". Возьмем для примера детскую игру мозаику, где каждый кусочек картины имеет свое содержание только как фрагмент целого. Теперь постараемся себе представить, что такие кусочки никогда, при всем умении играющего, не сложились бы в целую картину, если бы каждый из них не обладал своей склонностью в нее сложиться. Палеонтолог, например, мне может возразить, что, исходя из известных правил строения живого организма, он восстановит весь скелет мамонта из фрагмента нижней челюсти. На что я ему скажу, прекрасно, но у вас есть мысль, имеющая своим содержанием то, что называется "мамонт", а в нашем распоряжении такой мысли не будет иметься, и, следовательно, мы не можем от ее содержания идти к ее фрагменту как к ее фрагменту, потому что не будет задано ее содержание как целого. Ибо в нашем случае, то есть в случае Учения о Сознании, содержание будет возникать вторично (скорее, третично, четвертично и т.д.) в процессе реализации (букв. – "приготовления", vipaka) этих фрагментов, семян-тенденций, остатков в одном целом данной конфигурации остаточного сознания. На самих отдельных фрагментах нашей мозаичной картинки ничего не изображено. В том же § [а] это сознание названо глубоким и тонким. Это не эпитеты поэтического языка, а специальные термины учения о сознании, Виджнянавады. "Глубокий" здесь характеризует каждую точку (мысль) конфигурации остаточного сознания как возникающую взаимообусловленно из – или с – другой. Каждая из этих точек ведет вглубь, в порядке, обратном порядку возникновения, как в приведенном выше примере: от запаха запаха розы – к запаху розы как осознанному в сознании ума – к запаху розы как факту сознания обоняния – к контакту органа обоняния с его объектом (рассуждая строго абхидхармистски, мы можем продолжать идти "вглубь" в обе стороны до бесконечности). Но если перевернуть это пространство конфигурации и идти вглубь от серий мысли, образованных чувственными контактами, к их осознаниям, осознаниям осознаний, осознаниям осознаний осознаний и т.д., то с каждым следующим шагом "содержание" мысли будет все более и более утончаться, все более и более превращаясь в то, что мы условно называем тенденцией. Тенденцией или склонностью к определенным конфигурациям, которые, согласно Виджнянаваде, чем они "тоньше", тем устойчивее в воспроизведении тех же или сходных остаточных сознаний.

И вот тут-то оказывается, что, думая об этих семенах, остатках, тенденциях, результирующих в индивидуальных конфигурациях остаточного сознания, мы оказываемся философски вынужденными признать, что они должны обладать чем-то еще, точнее, быть чем-то еще, кроме того, чем они, номинально по крайней мере, являются (то есть сознанием). И это "что-то еще", чем они являются, не может быть ничем иным, кроме силы или энергии связи, о которой говорилось в предыдущих текстах как о санскарах. Это энергия, которой каждый остаток должен быть уже заряжен в своей тенденции (может быть, лучше – в направлении) к воспроизведению конфигурации остаточного сознания. Или, скажем так, энергия, которая не только связывает мгновения возникновения мысли в особые (по органам чувств) серии мысли, результирующие в агрегате сознания обоняния как "первоначальный" запах розы, и которая не только "синтезирует" запах розы в сознании ума. Но эта дополнительная энергия, которая выделяет – поверьте, я сам в ужасе от натурализма моих выражений – из запаха розы запах запаха (и т.д.) и которая воспроизводит этот остаток в конфигурации остаточного сознания. И дальше, в § [в] и [с] Сутры, мы видим конкретизацию того, что аппроприируется остаточным сознанием, конкретизацию, пределом которой "вниз" будет тело и шесть органов чувств, а "вверх" – сверхтончайшие "остатки остатков" мыслей. И наконец, это сознание все связывает в одно, в какое-то "телосознание" (vijnanakaya). В [с] мы читаем, что оно – мысль, вбирающая в себя все феномены (дхармы) всех органов чувств (и ума).

Сейчас мы подошли к тому моменту, когда нам придется пренебречь рекомендацией Витгенштейна и, полностью отвлекшись от значений слова "сознание" в наших словарях, попытаться определить сознание только на основании позиции только что цитированной сутры. Но, подчеркиваю, это определение все равно мое, и по очень простой причине: его нет в самих виджнянавадинских текстах. Итак, думая о сознании как об "остатках" (сознательного содержания), тенденциях (направлениях) и энергиях, я говорю: Мысль возникает только в присутствии других мыслей. Тогда, то есть относительно этой данной возникающей мысли, эти другие мысли будут называться "сознание". Остаточное сознание виджнянавадинских текстов будет тогда одной из возможных конкретизации сознания в смысле этого определения.

Переходя, наконец, к § [е], мы видим, что при всей почти синонимичности сознания и мысли последняя выступает как философски более широкое понятие: "мысль мыслит только мысль (cittamatra)". Заметим опять же, это не постулат, а позиция. Ибо именно как постулат "только мысль" может быть (и была неоднократно за последние полторы тысячи лет) понята только неправильно. "Только мысль" совсем не означает, что ничего, кроме мысли, нет, – ибо не забывайте, что в буддизме нет ни "есть", ни "нет", а только "возникает" или "не возникает". Это означает только, что ничего, кроме мысли, мысль не мыслит. Что же тогда о том, что не мыслится или немыслимо (асintya)? – А ничего, ведь об этом и не говорится (в этой сутре, по крайней мере). Говорится только о том, что взаимообусловленно возникает, то есть опять же о мысли. А мое философское – назовем это так – объяснение является не более чем парафразой виджнянавадинской позиции.

Позиция этого текста обычно оценивается историками философии и многими буддологами как крайняя. Это совершенно неверно. Скорее, мы имеем здесь дело с очень своеобразным (даже для буддийской философии) опытом систематизации материала учения о дхармах (abhidhanna), которое само остается более или менее тем же во всех основных школах буддийской философии и во все времена. Мысль и сознание остаются исходной точкой философствования в большинстве текстов, о чем бы в них ни шла речь. Подумайте, если вас спросят, что есть самое главное в буддизме, то вы, не колеблясь, ответите: ну, это Четыре Благородные Истины, это Будда, Совершенный Пробужденный, достигший освобождения от страдания и открывший людям Путь к Освобождению от Страдания, прежде всего через устранение неведения и т.д. Но спросим себя, а что такое страдание? – Повторяю, философски, страдание – это сознание. (Напоминаю, не наоборот – сказать, что сознание есть страдание, будет в этом смысле непростительной философской банальностью!) А неведение, ошибка, заблуждение? Тут надо быть очень осторожным с ответом. Да, конечно, и неведение, и ошибка, и заблуждения рассматриваются как состояния непробужденного (или, по крайней мере, йогически не культивированного) сознания. Но необходимо уточнить: а насчет чего будут эти неведения, ошибки и заблуждения? – Никак не насчет того, что на нашем философском языке называется "внешний мир". Потому что в буддийской философии мир не может быть ни внешним, ни внутренним – слов таких нет. Поэтому сказать, что для нее весь мир – это мираж, иллюзия, майя, будет такой же философской пошлостью, как сказать, что мир непознаваем (или, напротив, познаваем). Иллюзия, неведение, ошибка, это о мысли, которая различает внешнее и внутреннее, мыслящее и мыслимое и, может быть, самое главное – мысль и мыслящего. Последнего нет, ибо, как сказано в нашем последнем тексте, мысль и мыслимое – одно. Это мысль мыслит, только условно называясь "мыслящим". Мышление (сознание) и есть его (свой!) собственный субъект. Отсюда прямо следует невозможность философской антропологии (как, впрочем, и теологии) в буддийской философии.

Однако было бы грубым преувеличением представлять себе дело так, как если бы в буддийской философии не было темы человека. Напротив, в текстах как Малой, так и Большой Колесниц есть немало мест, где говорится о том, что только человек может стать Буддой в данном (последнем?) своем рождении, и о том, что "оказаться" в человеческом рождении – редчайшая удача. Но ни в одном из известных мне буддийских текстов эта тема не была философской позицией. Заметьте, феноменологически тема и позиция – вещи совершенно разные, и прежде всего в отношении текста (в смысле того, о чем говорилось в первой лекции). Тема всегда предполагает центростремительность текстовой интенции. Говоря совсем просто, тема – это о чем-то, что само вовсе не обязательно станет точкой отсчета в рассмотрении самого себя. Позиция – интенционально – всегда центробежна. И если она оказывается точкой рассмотрения самой себя, то это предполагает, что она сама уже вынесена, уже стала объектом, отличным от того, чем она была (и есть) как позиция. Человек в буддийских текстах всегда фигурирует как потенциальный "не-человек", то есть в своей возможности достижения Полного Пробуждения или Предельного Состояния Мысли Пробуждения (bodhicitta) Бодхисаттвы. Именно как "не-человек", ибо никакая человеческая черта (включая "человеческое" сознание, при всей буддологической неправомерности этого выражения) не переходит, не включается в состояние, запредельное человеческому, – с позиций Взаимообусловленного Возникновения Мысли, Невозможности Мысли и Остаточного Сознания.

Так, мы подходим к концу этого короткого и одностороннего экскурса в буддийскую философию. В этих лекциях я почти полностью опустил такой важнейший аспект буддизма, как сотериологию и связанное с ней учение об Архатах, Буддах и Бодхисаттвах, то есть собственно буддологию. Хуже того, я даже не коснулся такой интереснейшей и чисто философской части буддизма, как учение о двух (или трех) истинах, не говоря уже об учении о телах Будды. Просто так получилось, что в фокусе моего философствования оказалось буддийское учение о мысли и сознании, которое я и попытался здесь изложить. И если представить это учение как одну обобщенную позицию, то основными моментами этой позиции будут – в сопоставлении с нашим привычным набором постулятивно вводимых философских категорий:

Текст – вместо идеи.

Дхарма как мысль – вместо вещи или события.

Мысль – как мышление, мыслимое и мыслящее.

Возникновение, становление – вместо бытия.

Я думаю, что исторически буддизм был первой попыткой исследования мысли и сознания с точки зрения мысли и знания.