



УДК 1(091)

<https://doi.org/10.17072/2078-7898/2026-3-456-465>

EDN: ZKVSIG

Поступила: 26.06.2025

Принята: 04.10.2025

Опубликована: 01.10.2026

ИСТОКИ УЧЕНИЯ О ЧИСТОМ Я В ДРЕВНЕЙШИХ КОНЦЕПЦИЯХ ВОСТОКА

Седов Юрий Григорьевич

Гатчинский государственный университет (Гатчина)

В данной статье обосновывается следующий тезис: субъективно-ориентированные (эгологические) исследования не ограничиваются западной философской традицией, а имеют свои истоки в древнейших концепциях Востока. Для решения поставленной задачи был проанализирован обширный историко-философский материал. Главным понятием индуистской философии является «Атман». В ведийской литературе оно употреблялось в качестве личного местоимения «я», обозначая субъективное начало, содержащееся в природном мире и в человеке. В статье подробно рассмотрены мифологические источники, привлечено учение брахманизма о чистом сознании. Согласно брахманистской традиции, слово «йога» истолковывается как «сосредоточение». Первым действием, совершаемым при осуществлении йоги, является концентрация или закрепление сознания на определенном месте и на «лучезарном» центре, расположенном в голове, благодаря чему возникает «направленность» сознания и достигается полная сосредоточенность. Главным объектом постижения здесь служит учение о чистом сознании, а главной целью является определение значимости положений брахманистской концепции в свете формирования науки эгологии. Далее в работе представлены структуры чистого Я на примере буддийской философии «йогачары». Эгологические структуры начинают формироваться, когда сознание дифференцируется в себе самом и порождает разнообразное эмпирическое содержание. Сознание понимается в качестве намерения и целенаправленной деятельности, в виде своеобразной предрасположенности проецировать нечто как отдельное от себя. В заключение показаны некоторые результаты трансформации буддизма в китайской философии. На основании проведенного анализа автор делает вывод о том, что древние восточные концепции чистого сознания не являлись догматическими и застывшими конструкциями. Напротив, в них сочетались и взаимно дополняли друг друга позитивные эгологические разработки и строгая критика теорий самопознания. В настоящее время ведется философский диалог буддизма и феноменологии, в котором обсуждается проблема бытия «самости». Такое сотрудничество дает возможность глубже раскрыть внутренние особенности эгологического опыта, остающиеся незамеченными при рассмотрении внешних объектов.

Ключевые слова: эгология, чистое Я, Атман, брахманизм, буддизм, йогачара, структуры сознания, китайская философия.

Для цитирования:

Седов Ю.Г. Истоки учения о чистом Я в древнейших концепциях Востока // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2026. Вып. 3. С. 456–465. <https://doi.org/10.17072/2078-7898/2026-3-456-465>. EDN: ZKVSIG

THE ORIGINS OF THE DOCTRINE OF THE PURE SELF IN THE MOST ANCIENT CONCEPTS OF THE EAST

Yuri G. Sedov

Gatchina State University (Gatchina)

This article aims to substantiate the thesis that subjective-oriented (egological) research is not limited to the Western philosophical tradition, but originates in the most ancient concepts of the East. Achieving this objective required analyzing extensive historical and philosophical material. The main concept of Hindu philosophy is “Atman.” In Vedic literature it served as the personal pronoun “I,” denoting the subjective principle inherent in both the natural world and man. The article elaborates on the mythological sources and draws on the teachings of Brahmanism on pure consciousness. According to the Brahmanist tradition, the word “yoga” is interpreted as “concentration.” The first action performed when practicing yoga is fixing the consciousness on a certain place, primarily on the “effulgent” center located in the head, which ensures “directionality” of consciousness and makes it possible to achieve full concentration. The main object of comprehension here is the doctrine of pure consciousness, and the main purpose is to determine the significance of the provisions of the Brahmanist concept in the light of the formation of the science of egology. Further, the paper discusses the structures of the pure Self using the example of the Buddhist philosophy of “Yogachara.” Egological structures begin to form when consciousness differentiates within itself and generates a variety of experiential content. Consciousness is understood as an intention and purposeful activity, as a kind of predisposition to project something as separate from the self. In conclusion, some results of the transformation of Buddhism in Chinese philosophy are shown. The findings indicate that ancient Eastern concepts of pure consciousness were not dogmatic and rigid constructions. On the contrary, they combined positive egological developments and strict criticism of self-knowledge theories, which complemented each other. Currently, an ongoing philosophical dialog between Buddhism and phenomenology addresses the problem of the being of the “self.” Such cooperation provides an opportunity to more deeply reveal the inner features of egological experience that remain unnoticed when external objects are considered.

Keywords: egology, pure Self, Atman, Brahmanism, Buddhism, Yogachara, structures of consciousness, Chinese philosophy.

To cite:

Sedov Yu.G. [The origins of the doctrine of the pure self in the most ancient concepts of the East]. *Vestnik Permskogo universiteta. Filosofia. Psihologia. Sociologia* [Perm University Herald. Philosophy. Psychology. Sociology], 2026, issue 3, pp. 456–465 (in Russian), <https://doi.org/10.17072/2078-7898/2026-3-456-465>, EDN: ZKVSIG

Введение

Формулировка идеи эгологии стала возможной в результате расширения сферы сознания и его чистого опыта в трансцендентальной философии. В рамках этого направления неоднократно предпринимались попытки разрешить запутанные философские проблемы с точки зрения сознания, при этом намеренно делался акцент на субъективно-ориентированные исследования. Однако формирование идеи эгологии в зару-

бежной философии не сводимо целиком к трансцендентальной традиции, представленной в философии Иммануила Канта и его последователей. На широком историко-философском материале в настоящей статье обосновывается тезис, что эта идея не ограничивается современными достижениями философии, а, напротив, ведет свое происхождение от мифологических сказаний древнейших времен и покоится на глубоких онтологических основаниях. Кро-

ме того, эгологическое направление в философии не связано исключительно с западной традицией, а имеет также специфические и плодотворные интерпретации в восточной философии. Это означает, что для утверждения эгологии в качестве особой науки о чистом сознании в первую очередь следует рассмотреть древнейшие философские концепции Востока, включавшие в себя фундаментальные темы, в которых были затронуты проблемы изучения природы человеческого Я.

Древнеиндийские мифологические источники учения о чистом Я

Одним из главных понятий индуистской философии является *Атман*. В ведийской литературе он употреблялся в качестве личного местоимения «я», а в «Упанишадах» обозначал индивидуальное бытие и субъективное начало. Атман непостижим, не обладает конкретными свойствами и не доступен никакому словесному описанию. Он обычно характеризуется либо с помощью отрицательных (апофатических) определений, либо диалектическим способом на основе сочетания противоположных признаков. Но наиболее важным моментом является здесь то, что Атман как вечное субъективное начало всегда соотносен с *Брахманом* — высшей объективной реальностью. Их тождество являлось основным принципом индуизма [Топоров В.Н., 1987, с. 186], который в дальнейшем послужил определяющим фактором построения некоторых философских учений, например, веданты.

Впрочем, в древнеиндийской философии всегда существовали достаточно серьезные скептические возражения против вечности сознания. Сомнения в том, что сущностью индивидуальной души является ее вечное сознание, обычно подкреплялись аргументами, указывающими на состояния сна, обморока, невменяемости и одержимости, в которых человек не только не осознает свои действия, но и не помнит о совершенных им поступках. Подобные сомнения преодолевались на том основании, что невозможность сознания была вызвана не отсутствием сознания как такового, а только отсутствием самих объектов, подобно тому, как свет становится невидимым при отсутствии освещаемых им предметов. Для того чтобы видеть горящую

свечу, не нужна другая свеча, свет сам себя обнаруживает и доказывает, что он существует.

В первую очередь следует отметить, что слово «я» или Атман как личностное начало происходит от санскритского глагольного корня *ат*, что означает двигаться, действовать. Вместе с тем подвижная и текучая природа человеческого Я сочетается со стабильной и неизменной структурой, позволяющей нам наблюдать происходящие вокруг перемены. Активный субъект поэтому часто называется также неуничтожимым атомом сознания. Кроме того, иногда Атман идентифицируется с *Пурушей*, с вселенской душой или с «Я». Это тождество дает нам право истолковать субъективное начало как составное целое, имеющее части, ведь согласно древнеиндийской мифологии, Пуруша приносится в жертву богам в результате расчленения на части. Данный сюжет способствует пониманию субъективного начала символически в качестве перехода от целостного состояния чистого Я к его расчлененности и обратно, или в виде принципа познания, создающего благоприятные условия для возможного эгологического анализа.

Эгологические конструкции в брахманистской философии

Все внимание в дальнейшем изложении статьи будет *сосредоточено* на философской стороне учения о чистом сознании и отвлечено от религиозных смыслов, сансарических и кармических коннотаций. Такая установка в действительности соответствует духу брахманистской традиции, в которой само слово «йога» истолковывается как *самадхи* (сосредоточение). Как известно, первым действием, совершаемым при осуществлении йоги, является концентрация или закрепление сознания на определенном месте. Наш выбор останавливается на «лучезарном» центре, расположенном в голове, благодаря чему возникает «однонаправленность» сознания и достигается полная сосредоточенность. Главным объектом постижения здесь служит учение о чистом сознании, а главной целью является определение значимости положений этой концепции в свете формирования науки эгологии в современной философии.

Итак, йога есть сосредоточение сознания, имеющее несколько ступеней и преодолеваю-

щее произвольно направленные, рассеянные и блуждающие состояния. На низших ступенях сознание характеризуется неустойчивой направленностью, оно без остановки скользит по поверхности от одного объекта к другому, не стремясь к окончательному сосредоточению. Напротив, высшим ступеням сознания соответствует глубокая концентрация в одной точке, дающая возможность йогину уничтожить «клеши» (аффекты). Питательной средой для возникновения клеш оказывается распространенная привычка воспринимать внешний мир через призму индивидуального Я, для которого естественным состоянием является возбуждение, т. е. моментальное реагирование на внешний стимул. Поэтому сосредоточение ставит своей целью прекращение такого сознания и всячески культивирует рефлексия, которая рано или поздно приводит к состоянию чистого бытия, когда человеческое Я достигает единства с «буддхи» (с интеллектом).

Упомянутая нами выше связь сознания с мифологическим образом Пуруши находит в «Упанишадах» дальнейшее развитие. Согласно преданиям, сознание в силу своей «близости» к интеллекту становится «собственностью» Пуруши, своего господина. Причем чистая энергия сознания (чистое Я) не отождествляется с интеллектуальным содержанием буддхи. Практикуемая здесь рефлексия считается «тонким» опытом, а самость есть сознание единства с чистым Я.

На самом деле, если бы содержание сознания порождалось без всякой связи с чистым Я, то было бы непонятно то, как увиденное одним сознанием делается доступным другому сознанию одного и того же Я.

Иначе говоря, признание достоверности опыта самотождественности, где «Я есмь этот неделимый Атман», свидетельствует о том, что сознание унитарно, стабильно и может быть устремленным к одной точке, т. е. однонаправленным. Обретение состояния стабильности посредством сосредоточенности чистого Я приводит к совершенному знанию «Я есмь».

Помимо всего прочего, это знание обнаруживает *пространственный* характер чистого сознания. Имеется в виду использование в брахманистских текстах термин «акаша», кото-

рый обозначает чаще всего бесконечное пространство. Это же понятие может быть применено и к пространству психического опыта, к пространству «внутри» сознания [«Йога-сутры», 2002, с. 220]. В буддизме понятие «акаша» стало интерпретироваться как особое внутреннее пространство субъекта, отличное от геометрического пространства. Однако введение в анализ чистого Я пространственных, казалось бы «внешних» параметров существенно трансформировало привычную схему человеческого сознания, переведя внешнее не-Я в сферу внутреннего опыта. Как следствие, возник дуализм способов существования реального объекта и сознания, которые отныне признаются принципиально разнородными. Объект не зависит от индивидуального Я, но и сам индивид наделен сознанием, независимым от реального мира. По сути, признание независимого от сознания реального объекта не может отменить существования чистого Я, которое в виде луча освещает самое себя и противостоящий ему чувственный объект. Более того, энергия чистого Я самодостаточна и не поглощается объектом. Будучи окрашенным познаваемым объектом, чистое Я связано с разделенным на части Пурушей, и, подобно кристаллу, является «всеобъектной» сущностью, включающей в себя и внешние, «другие Я».

Исследование структур чистого сознания в буддийской философии: история и современность

Позитивные эгологические построения брахманистской философии в последующее время столкнулись с новыми веяниями, в частности, с деструктивными тенденциями буддизма. Все, что вырабатывалось веками, было безжалостно отброшено прочь и опорочено. Даже сам стиль философских произведений стал жестким, непреклонным и обвиняющим, а тон — категоричным и ниспровергающим любые еретические поползновения. Впрочем, так формировались все мировые религии.

В первую очередь яростной атаке подверглось воззрение относительно чистого Я (Атмана) и относительно того, что этому Я принадлежит [Васубандху, 2006, с. 57]. Критика субстанциального Я не была строго научной, а ве-

лась на уровне обыденного языка. Разумеется, ни тело, ни чувствительность, ни даже сознание, схватывающее предметы, не могли дать ответа на вопрос, что такое субстанциальное Я. Это иллюзорное Я было объявлено словесной метафорой, возникшей в результате договора, заключенного между людьми. Отбросив субстанциальное Я, основоположник буддизма и его многочисленные последователи пришли к выводу о всеобщей причинной обусловленности человеческого существования в сансаре. Весь пафос буддизма заключался в том, что путем самосовершенствования можно преодолеть круговорот сансарических перерождений и достичь нирваны либо самостоятельно, либо при содействии бодхисатв. Но тогда возникает вопрос: коль скоро это так, *кто* же осуществляет выход за рамки причинной обусловленности явлений? Неужели этот выход обеспечивается конвенциональной словесной метафорой? Вразумительного ответа на данные вопросы мы не находим в рамках буддийской философии, которая остается крайне тенденциозной. Справедливости ради следует заметить, что имеются современные исследования, в которых единство сознания рассматривается как некая перспектива в буддийской эпистемологии. Например, в статье [Chadha M., 2015] утверждается, что эмпирическая работа буддийской медитации оказывает влияние на буддийскую эпистемологию в целом и на представление о единстве сознания — в частности.

Вместе с тем негативная позиция буддизма в отношении субстанциального Я содержала весьма ценные наблюдения, косвенным образом способствовавшие появлению в будущем полноценной эгологической теории. Дело в том, что существование живого существа протекает во времени, благодаря чему оно оказывается в тисках сансарических перерождений. Стремление выйти из этого круговращения приводит к борьбе против временного существования и к поиску абсолютного первоначала, преодолевающего причинно-обусловленные отношения. В основу истинного пути должно полагаться «пространство» психического опыта, в котором бы развертывался временной поток функционирующего сознания. Пространство (акаша), противопоставленное времени,

простирается над прошлым, настоящим и будущим временем, оно не возникает и не разрушается, оно причинно не обусловлено, оно с очевидностью демонстрирует существование абсолютного бытия.

В наиболее содержательном и систематизированном виде концепция чистого сознания была представлена в философии йогачара. В ней любая объективность признается иллюзией, но при этом эмпирическое переживание не несет никакого ущерба и не теряет ничего из своего разнообразия. Как известно, йогачара основывается на феноменологии раннего буддизма, но своеобразным способом трансформирует его с помощью идеалистических интерпретаций, которые в некоторых аспектах можно сравнивать с трансцендентальной точкой зрения. Согласно этой концепции, в действительности существует только сознание, а все остальные вещи этого мира служат только его проявлениями. Однако реалистически настроенные мыслители, противники йогачары, резонно заявляют, что идеалисты на самом деле вполне осознают различие между эмпирическим объектом и внутренней идеей, но они всячески стремятся сгладить это различие. Данное возражение сводится к тезису, что никакой иллюзии не может быть без реальной объективной основы. А это означает, что недостаточно просто установить идеалистический подход к пониманию сущности сознания, необходимы также эксплицитные разъяснения, основанные на строгих принципах.

Как известно, идеализм йогачары установил феноменологическую модель для описания явлений [Чаттерджи А.К., 2004]. Исходным пунктом этой системы служил принцип, провозглашающий, что реальные объекты не существуют отдельно от сознания, что весь мир есть только разум, а в самом разуме предполагается существование подсознательного слоя (a subliminal layer) [Schmithausen L., 2018]. Сознание управляется собственными законами, и одно его состояние сменяется другим на основе причинности. Оно способно существовать само по себе, вне связи с объектами, а объекты, напротив, не могут. Таким образом, в йогачаре на первом шаге обоснования идеализма утверждалось существование абсолютного сознания, свободно-

го от любых «следов объективности». Объект в силу такой односторонней зависимости делается внутренней реальностью сознания.

Хотя сознание является единой целостностью, оно разделяется на несколько частей и отношений, образуя устойчивые структуры. Сознание в себе самом дифференцируется и порождает пестрое разнообразие эмпирического существования. Каковы же эти структуры сознания? Первым структурным элементом чистого сознания в процессе его разделения считается *alāya-vijñāna*, или «сознание-хранилище», аккумулирующее в себе впечатления прошлых сознаний и порождающее на этой основе новые состояния. Сознание не является пустым, оно имеет вполне определенное содержание. Это содержание не эмпирическое, не получаемое извне, а проецируемое самим сознанием изнутри. Как мы видим, уже здесь, на первом этапе структурирования, намечается процесс разделения сознания на внутреннюю способность восприятия и на внешнюю чистую, еще недифференцированную объективность. Наличие чистой объективности делает «алаю» внутренне нестабильной, не позволяя сознанию находиться в покое. Объективность в сознании есть своеобразная предрасположенность или склонность проецировать нечто как отдельное от себя, продуцируя один момент за другим. Таким образом, сознание понимается в качестве намерения и целенаправленной деятельности.

Вместе с тем «алая» — это такое сознание, в котором еще не проявилась индивидуальность, чистое «эго». В субъективной структуре, с точки зрения йогачары, наше «эго» является эмпирическим компонентом, когда недифференцированная чистая объективность разделилась на множественность. Поэтому появляются веские основания квалифицировать философию йогачары не как идеализм, а как буддийский вариант «феноменологии сознания» [Торчинов Е.А., 2022, с. 162], который заменяет интенциональность «во вне» на обращенность сознания внутрь самого себя. Анализ структуры «сознания-хранилища» подготавливает трансформацию человеческого сознания и приводит к *aśīra-paravṛitti*, к «перевороту основы». Этот переворот помогает объяснить «идентичность»

индивидуальности и «обеспечивает основу для самосознания» [Бейнорюс А., 2005, с. 165]. Однако, несмотря на позитивные результаты анализа сознания, существование чистого Я в философии йогачары так и осталось под вопросом.

Вторым этапом эволюции сознания и его вторым структурным элементом признается *manas-vijñāna*, или «омраченное ментальное сознание», которое в цельной структуре занимает промежуточное положение между «хранилищем» с неопределенным еще содержанием и функциональным сознанием с уже определившимся содержанием. Известно, что идеи йогачары развивались буддийскими философами в полемике с традиционными представлениями брахманизма о существовании субстанциальной души Атмана, которая выступает в круговороте перерождений в качестве носителя приобретаемых свойств. Психическая реальность рассматривалась в брахманизме одновременно как «Я и мое», т. е. содержимое сознания и чистое Я не разделялись. Напротив, в буддийской философии впервые произошло радикальное размежевание чистого Я и сознания [Ленков П.Д., 2012, с. 124], чему главным образом способствовала классификация групп сознания на шесть видов чувственного и разум (*manas*). Сущность седьмого сознания есть мышление, или «манас», который способен *постоянно* мыслить. Однако, осуществляя мыслительную функцию, он впадает в заблуждение, продуцируя пустые понятия «Я» и «мое» и попутно создает когнитивное разделение на субъект и объект. В йогачаре идея Я считалась ошибочной и в ней даже осуждалась привязанность к «эго». Истинное понимание, по мнению сторонников данной концепции, открывает иллюзорность стабильности и постоянства чистого Я, тогда как на самом деле оно есть непрерывное изменение. Но, к счастью, благодаря определенным медитациям и практикам продолжающийся процесс мышления может быть остановлен, а все иллюзии устранены. Но для этого, разумеется, необходимо предварительное и весьма тщательное исследование смысла иллюзорности чистого Я.

На третьем этапе развития сознание становится функциональным, целиком связываясь с

определенным осознанием объекта. Поэтому функциональное сознание должно стать предметом эмпирического исследования. Однако этот третий компонент единого сознания зависит от первого («алаи»), как бы замыкая круг. Действительно, все функционирующие сознания возникают из семян «алаи», а сама алая тоже непрерывно пополняется приобретениями функциональных сознаний.

Предложенная философией йогачары структура сознания не является застывшей и устоявшейся догмой, скорее напротив, вплоть до настоящего времени продолжаются жаркие споры и разворачиваются научные дискуссии о сущности сознания, о личной идентичности. В частности, широко обсуждаются эгологические проблемы принятия тех или иных теорий, трактующих структуру «я»/«не-я» [Козеру К., 2017]. Главный вопрос этих дебатов может быть кратко сформулирован следующим образом: является ли эгологический характер сознания конститутивным или же он просто случайная особенность сознания? Без ответа на данный вопрос, по-видимому, невозможно достичь понимания того присутствия, которое сопровождает и направляет любые когнитивные процессы.

У каждого из нас есть чувство нашего Я, ощущение своей уникальности. Большая часть современных философов пытается исследовать смысл этого Я и выявить его структуру. Однако буддистская философия говорит об обратном понимании, начиная с подозрения, что самоощущение — это главная причина, почему человек оказывается привязанным к «колесу сансары» и поработленным бесконечной чередой перерождений. Они не считают чистое Я субстанцией и носителем некоего эгологического имущества. Чистое Я есть лишь нечто имеющее природу сознания, и подходящим наименованием для него будет слово «свидетель».

Несмотря на имеющиеся разногласия между Востоком и Западом по эгологическим вопросам, в настоящее время ведется весьма оживленный философский диалог буддизма и феноменологии, где довольно интенсивно обсуждается проблема бытия *самости* (Self, Selves). Но чтобы правильно оценить сходство и различие этих философских учений, нам, очевидно,

«надо обладать правильным представлением об обеих традициях. Если наше сотрудничество основано на непонимании основ какой-либо из них, сотрудничество и сравнение приведет только к заблуждениям» [Захави Д., 2017, с. 150]. Многие исследователи отмечают, что в некоторых аспектах имеются точки соприкосновения, например, в феноменологии Эдмунда Гуссерля раскрываются внутренние особенности нашего опыта, остающиеся незамеченными при рассмотрении внешних объектов. Такое направление мысли дает лишний повод для сравнения феноменологии с буддистскими практиками осознанности.

Некоторые исследователи буддийской философии приходят к выводу, что необходимо четко различать два возможных варианта использования слова «я» [Ganeri J., 2011, p. 186]. Неоднозначность этого слова связана с тем, что оно употребляется иногда для обозначения «тонкого субъекта» как некой внутренней вещи, не существующей в любой момент времени, а иногда и для указания на человеческое существо, рассматриваемое как единое целое, состоящее из частей [Strawson G., 2009, p. 31]. Аналогичная ситуация наблюдается и в интерпретациях концепции тибетского философа Чже Цонкапы о чистом сознании, который использовал понятие «бессамости» (анатман) [Кожевникова М.Н., 2018]. Чистое Я он рассматривал одновременно и как субъект, и как предикат. С позиции субъекта мы отмечаем его самодостаточность, центральность, субстанциальность. Но со стороны предиката перед нами предстает обыденное сознание, феномен «просто-я», в котором не обнаруживается субстанциального содержания и которое выступает в качестве пустого «бессамостного» сопровождения сознательных определенностей.

Однако наряду с компаративными исследованиями необходимо больше внимания уделять концептуальным анализам человеческой самости. В частности, одним из способов обойти некоторые трудности эгологической проблематики может стать переход от прямого метафизического вопроса о существовании и природе Я к эпистемологическому вопросу о том, как человек приходит к знанию себя и своих состояний. Не лучше ли будет на первых порах ис-

пользовать в эгологических исследованиях метод повествования, так называемый «нарративный подход» (narrativity approach), дающий более полное представление о богатой внутренней жизни человека?

Синтетическое усвоение философии йогачары в Китае

Среди западных ученых распространено мнение, что, в отличие от индусов, в китайской философской традиции совершенно отсутствует внятная концепция автономной личности, а человеческое Я полностью поглощается общиной и растворяется в социуме. Однако такой односторонний, «западноцентристский» взгляд на историю философии должен быть преодолен и справедливо критикуется многими отечественными востоковедами. В действительности, китайской традиции свойственна не только общинная, но и в равной мере индивидуалистическая модель человека, наиболее выразительно и лаконично представленная в даосизме. Для китайской культуры в целом характерна система центристской гармонии индивидуального и общего начала. Человеческое Я «оказывается одновременно частицей общего силового поля и центром, конструирующим собственное целое» [Степанянц М.Т., 2001, с. 54]. Кроме того, в китайской философии традиционно существовали направления, близкие йогачаре и подвергающие сомнению субстанциональное существование чистого сознания.

Одним из представителей критического подхода был Цзун-ми. Он интересен тем, что предложил образец синтетического усвоения буддийской философии йогачары на китайской почве. На первый взгляд выдвинутые им аргументы были направлены против привязанности человека к своему «я». По его мнению, такая привязанность только сильнее подстегивает вращающийся круговорот сансары, и человек все глубже увязает в мирах многочисленных перерождений. Тогда как подлинная цель его настоящей жизни заключается в том, чтобы найти выход из непрекращающегося чередования рождений и смертей и тем самым окончательно достичь желанного успокоения в нирване. Но, несмотря на негативную аргументацию, в рассуждениях Цзун-ми содержалось

очень много свежих мыслей, релевантных для понимания сущности человеческого самосознания.

Если отвлечься от учения о перерождении, то выдвигаемые критические замечания китайца легко можно обратить на пользу эгологической теории. Человеческое «я» не сводится ни к физическим, ни к психическим состояниям. В противном случае все части тела и все проявления мирских страстей можно было бы называть «я» и во мне одном были бы сотни тысяч «я». Таким образом, я — не тело, напротив, вот это тело мое. Следуя логике йогачары, Цзун-ми отрицает наличие субстанционального человеческого «я», но при этом утверждает, что наше телесное существование коренится в сознании. В связи с этим он критикует учение о «сокрушении признаков», которое опиралось на «принцип пустоты», гласящий: «Все, что имеет отличительные признаки, является пустым и ложным».

Однако главный аргумент критики вновь возвращает китайского философа к проблеме субъекта и к средоточию человеческого сознания, с которым, как выясняется, не так легко разделаться. Человеческое «я» выгоняют за дверь, но оно тут же влетает в окно. Последующее рассуждение Цзун-ми строится с помощью постановки ряда вопросов, при ответе на которые выясняется неустранимость сознающего субъекта. Если в согласии с упомянутым принципом пустоты все в мире отсутствует, то спрашивается, кто же знает об этом отсутствии? В чем состоит опора понимания пустоты? Если же все в мире обманчиво и иллюзорно, как убедиться в существовании обманчивых отражений без чистого и «неизменного зеркала»? По-видимому, никакие заблуждения и ложные сновидения невозможны без заблуждающегося или спящего существа [Цзун-ми, 1989]. В заключение Цзун-ми призывает не останавливаться на полпути и довести до конца работу самопознания, но таковое возможно только в случае создания особой науки о чистом Я.

Заключение

На основании данного исследования можно сделать следующие выводы. Во-первых,

древнеиндийские мифологические источники учения о самосознании свидетельствуют, что субъективное начало символически представляется в виде перехода от целостного состояния чистого Я к его расчлененности и обратно. Во-вторых, анализ брахманистской философии выявил наличие в ней определенных эгологических конструкций. В-третьих, компаративистский подход позволяет изучать структуры чистого сознания на примере буддистской философии в Индии и Китае.

Опираясь на предшествующее изложение, к сожалению, необходимо признать, что многие современные западные феноменологи строя свои теории даже и не подозревают, что «открытые» ими истины были известны индусам и китайцам еще с незапамятных времен. Вкратце рассмотренные нами некоторые важные источники восточной философии с очевидностью демонстрируют наличие в ней древней эгологической традиции, в которой позитивные разработки сочетались с критикой теории самопознания. Многие положения буддистской философии йогачары остаются актуальными и востребованными и в наше время.

Список литературы

Бейнорюс А. Понятие «сознание-хранилище» у Васубандху // Историко-философский ежегодник. М.: Наука, 2005. С. 149–167.

Васубандху. Энциклопедия буддийской канонической философии. СПб.: СПбГУ, 2006. 523с.

Захави Д. Трансцендентальная феноменология, интенциональность и субъективность // Вопросы философии. 2017. № 10. С. 150–155. EDN: ZMIXXN

«Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья» // Йога. СПб.: Азбука, 2002. С. 39–248.

Кожевникова М.Н. Буддийская феноменология бессамости: анализ концептов «Я» и «просто-я» Чже Цонкапы // Вопросы философии. 2018. № 7. С. 156–165. DOI: <https://doi.org/10.31857/S004287440000237-5> EDN: YLETTT

Козеру К. Сознание, личная идентичность и дебаты о «я»/«не-я» // Вопросы философии. 2017. № 10. С. 130–139. EDN: ZMIXWT

Ленков П.Д. Концепт «Я» в философском дискурсе буддийской школы Виджнянавада // Пятые восточные чтения памяти О.О. Розенберга: труды участников научной конференции / Российская академия наук, Институт восточных рус-

кописей; сост.: Т.В. Ермакова, Е.П. Островская; науч. ред. и авт. пред.: М.И. Воробьева-Десятовская. Санкт-Петербург: Издательство А. Голода, 2012. С. 122–129. EDN: VRJQCT

Степанянц М.Т. Восточная философия: вводный курс. М.: Восточная литература, 2001. 511с.

Топоров В.Н. Брахман // Мифы народов мира. Т. 1. М.: Советская энциклопедия, 1987. С. 186.

Торчинов Е.А. Введение в буддизм. М.: АСТ, 2022. 512 с.

Цзун-ми. О началах человека // Историко-философский ежегодник. М.: Наука, 1989. С. 152–158.

Чаттерджи А.К. Идеализм йогачары. М.: ЦБИ Шечен, 2004. 269 с.

Chadha M. Meditation and unity of consciousness: A perspective from Buddhist epistemology // Phenomenology and the cognitive sciences. 2015. Vol. 14(1). P. 111–127. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11097-013-9316-0>

Ganeri J. Subjectivity, selfhood and the use of the word “I” // Self, no Self? Perspective from analytical, phenomenological and Indian traditions. Oxford: Oxford University Press, 2011. P. 176–192. DOI: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199593804.003.0007>

Schmithausen L. Some remarks on the genesis of central Yogācāra-Vijñānavāda concepts // Journal of Indian Philosophy. 2018. Vol. 46(2). P. 263–281. DOI: <https://doi.org/10.1007/s10781-017-9336-0> EDN: GCXGOF

Strawson G. Selves. An essay in revisionary metaphysics. Oxford: Clarendon press, 2009. 447 p. DOI: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198250067.001.0001>.

References

Beynoryus, A. (2005). [The concept of "storehouse consciousness" in Vasubandhu]. *Istoriko-filosofskiy ezhegodnik* [Historical-philosophical yearbook]. Moscow: Nauka Publ., pp.149–167.

Chadha, M. (2015). Meditation and unity of consciousness: A perspective from Buddhist epistemology. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*. Vol. 14(1), pp. 111–127. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11097-013-9316-0>

Chatterjee, A.K. (2004). *Idealizm yogachary* [The yogachara idealism]. Moscow: TsBI Shechen Publ., 269 p.

Ganeri J. (2011). Subjectivity, selfhood and the use of the word "I". *Self, no Self? Perspective from analytical, phenomenological and Indian traditions*.

Oxford: Oxford University Press, pp. 176–192.
DOI: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199593804.003.0007>

Koseru, K. (2017). [Consciousness, personal identity and the "self"/"non-self" debate]. *Voprosy filosofii*. No. 10, pp. 130–139.

Kozhevnikova, M.N. (2018). [The Buddhist phenomenology of selflessness: an analysis of Je Tsongkhapa's concepts of "I" and "mere-I"]. *Voprosy filosofii*. No. 7, pp. 156–165.
DOI: <https://doi.org/10.31857/S004287440000237-5>

Lenkov, P.D. (2012). [The concept of the self in the philosophical discourse of the Vijñānavāda school of Buddhism]. *Pyatye vostoovednye chteniya pamyati O.O. Rozenberga: trudy uchastnikov nauchnoy konferentsii* [Fifth Oriental readings in memory of O.O. Rosenberg]. Moscow: A. Golod Publ., pp. 122–129.

Ostrovskaya, E.P. and Rudoy, V.I. (eds.) (2002). ["Yoga-Sutras" of Patanjali and "Vyasa-Bhashya"]. *Yoga*. St. Petersburg: Azbuka Publ., pp. 39–248.

Schmithausen, L. (2018). Some remarks on the genesis of central Yogācāra-Vijñānavāda concepts. *Journal of Indian Philosophy*. Vol. 46(2), pp. 263–

281. DOI: <https://doi.org/10.1007/s10781-017-9336-0>

Stepanyants, M.T. (2001). *Vostochnaya filosofiya: Vvodnyy kurs* [Oriental Philosophy: An introductory course]. Moscow: Vostochnaya literatura Publ., 511 p.

Strawson, G. (2009). *Selves. An essay in revisionary metaphysics*. Oxford: Clarendon Press, 447 p.
DOI: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198250067.001.0001>

Toporov, V.N. (1987) [Brahman]. *Mify narodov mira* [Myths of the peoples of the world]. Moscow: Sovetskaya entsiklopediya Publ., vol. 1, pp. 186.

Torchinov, E.A. (2022). *Vvedenie v buddizm* [Introduction to Buddhism]. Moscow: AST Publ., 512 p.

Vasubandhu (2006). *Entsiklopediya buddiyskoy kanonicheskoy filosofii* [Encyclopedia of Buddhist canonical philosophy]. St. Petersburg: SPbGU, 523 p.

Zakhavi, D. (2017). [Transcendental phenomenology, intentionality and subjectivity]. *Voprosy filosofii*. No. 10, pp. 150–155.

Zong-mi (1989). [On the origins of man]. *Istoriiko-filosofskiy ezhegodnik* [Historical-philosophical yearbook]. Moscow: Nauka Publ., pp. 152–158.

Об авторе

Седов Юрий Григорьевич

кандидат философских наук,
доцент кафедры истории, философии и социальной работы

Гатчинский государственный университет,
188300, Гатчина, ул. Рощинская, 5;
e-mail: yuriy-sedov@mail.ru
ResearcherID: OMK-7006-2025

About the author

Yuri G. Sedov

Candidate of Philosophy, Associate Professor
of the Department of History, Philosophy, and Social Work

Gatchina State University,
5, Roshchinskaya st., Gatchina, 188300, Russia;
e-mail: yuriy-sedov@mail.ru
ResearcherID: OMK-7006-2025