

## **Адхимукти и субъективность в когнитивном опыте: позиции абхидхармы и ранней йогачары**

**Дост. Дхаммаджоти**

Статья посвящена тем идеям абхидхармы и ранней йогачары о природе сознания и субъективности, которые, с точки зрения автора, могут служить примером близости некоторых фундаментальных установок буддизма и феноменологии. Первая часть прослеживает как основные параллели, так и расхождения между буддийскими учениями и феноменологией: в обеих традициях пристальное внимание уделяется проблеме субъективности в познавательном опыте и разработке методов изучения сознания; вместе с тем буддизм, в отличие от феноменологии, ориентирован на конкретную работу с сознанием и предлагает практику медитации, целью которой является трансформация сознания медитирующего. Во второй части рассматривается понятие адхимукти (адхимокша). В контексте медитации оно обозначает ментальную силу, которая обуславливает когнитивный опыт медитирующего и продолжает воздействовать на его сознание даже после выхода из медитации. По мнению автора, подобного рода медитативная практика существенно повлияла на формирование концепции сознания в различных буддийских школах. В абхидхарме и ранней йогачаре именно сила адхимукти, определяющая способность человека к восприятию, является основой субъективности индивидуального опыта.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** сознание, медитация, субъективность, феноменология, абхидхарма, йогачара, адхимокша, адхимукти.

Достопочтенный ДХАММАДЖОТИ – профессор Университета Гонконга, Гонконг.

dhjoti@gmail.com

ЮДИЦКАЯ Екатерина Алексеевна – лаборант-исследователь Института востоковедения РАН.

Статья поступила в редакцию 31 января 2018 г.

Цитирование: *Дхаммаджоти дост.* Адхимукти и субъективность в когнитивном опыте: позиции абхидхармы и ранней йогачары // Вопросы философии. 2018. № 7. С. 131–139.

### ***Как работает сознание: буддизм и феноменология***

Дэн Захави правильно отметил, что, сравнивая буддийские доктрины и феноменологию, мы должны четко понимать то, что мы пытаемся сравнить [Захави 2017, 150], и это означает, что обе стороны должны основательно подготовиться, чтобы понимать друг друга. Буддистам придется еще долго изучать феноменологию, чтобы вникнуть в суть этой системы, тем более что сами феноменологи не могут прийти к полному согласию по многим вопросам. С другой стороны, феноменологи также должны изучать буддизм, например, его точку зрения на природу сознания и на субъективность – эту тему я и хочу поднять сегодня. Мои предварительные знания

феноменологии наводят меня на мысль о ряде схожих моментов между этой системой и буддийской доктриной, в частности, это касается буддийской школы йогачара.

Чтобы сравнение не было слишком обширным, я сосредоточу свое внимание на раннебуддийской школе йогачара<sup>1</sup> и на традиции абхидхармы<sup>2</sup>. Я считаю, что по крайней мере в начале, чтобы получить значимые выводы, мы должны ограничиться конкретными областями. В отношении поздней буддийской философии (Дигнага, Дхармакирти) многое уже было сказано, в то время как к доктринам раннего буддизма обращались лишь эпизодически. Мы многое можем почерпнуть из раннего буддизма, и не будет излишним напомнить, что сам Гуссерль почувствовал близость буддийских доктрин и феноменологии после чтения «*Сутта-путтаки*» («Корзина наставлений»)<sup>3</sup>. Это касается и абхидхармы, которая непосредственно развивает и разрабатывает ранние буддийские учения. Более того, можно утверждать, что все, что мы сегодня называем буддийской философией, развилось из абхидхармы. Например, дискуссии по проблеме свасамведаны, идеи рефлексивного сознания. Все эти идеи и относящиеся к ним противоречия в действительности восходят к философии абхидхармы.

Возвращаясь к параллелям, надо отметить, что их достаточно много. Перечислю основные. Прежде всего, это исследование сознания. Это справедливо по отношению к раннему буддизму, абхидхарме и особенно ранней йогачаре. С самого начала буддизм был сосредоточен на сознании: мы не воспринимаем реальность такой, какая она есть, по той причине, что весь наш опыт субъективен. Каждое наше действие обусловлено негативными эмоциями, и основная цель учения раннего буддизма и абхидхармы заключается в преодолении механизмов, обуславливающих такой опыт. Для этого требуется то, что феноменологи называют редукцией, а это и есть исследование сознания.

Вторая параллель состоит в особом внимании к проблеме субъективности. Оба учения подчеркивают тот факт, что обычное восприятие не отражает истинной природы вещей. К чему нам следует стремиться и что мы в действительности можем получить из данного нам опыта? Этот вопрос особенно важен для буддизма. Возможно, феноменологи, по крайней мере многие из них, в достаточной степени пессимистичны в этом плане, и даже сам Гуссерль, кажется, склонен к пессимизму, в то время как с точки зрения буддизма ситуация данного нам обычного опыта может и должна быть преодолена. Основное отличие буддизма от феноменологии заключается в том, что буддизм предлагает очень конкретную систематическую практику, а Гуссерль говорит о методе проб и ошибок. Даже рассуждая о случайном опыте, травмах или различного рода страданиях, феноменологи не предлагают системного подхода. Можно сделать вывод, что весь опыт такого рода носит случайный характер в жизни человека. Однако буддизм предлагает определенную цель, определенную систему, полноценную и законченную, что особенно справедливо по отношению к йогачаре, где подчеркивается иллюзорность двойственности субъекта и объекта. Также подчеркивается, что освобождение от сансары в действительности может быть достигнуто и достигнуто как раз с помощью преодоления этой субъективной двойственности.

Обе системы, абхидхарма и йогачара, в качестве первостепенной задачи постулируют изучение праджня (способность понимать), что по сути соответствует сказанному о главной цели абхидхармы и ранней йогачары — изучении сознания. То же самое справедливо в отношении феноменологии, хотя буддизм более четко формулирует понятия и включает в свою систему такой аспект сознания, как праджня. В поисках правильной передачи содержания этого термина мы могли бы перевести его как «мудрость», и все же он шире и может толковаться как человеческая способность к пониманию во всех ее различных модификациях.

Непросветленный человек начинает свой путь на уровне интеллектуального познания, и это единственный путь. Согласно буддизму невозможно просто прыгнуть в пустоту: мы всегда пускаемся в путь в определенной ситуации, характерной для человека и человеческого сознания. Способ функционирования человеческого сознания вынужденно связан с познавательной деятельностью и двойствен. В буддизме (в

частности, в йогачаре) особо подчеркивается, что сознание в момент возникновения раздваивается на субъект и объект. Это данность, которой избежать невозможно. Быть может, для кого-то это трагедия, но именно так наше сознание функционирует, и основополагающая цель буддизма — преодолеть эту ситуацию. Посредством своего рода редукции можно в значительной степени вернуться к изначальному моменту и проникнуть гораздо глубже в работу сознания, поставив перед собой цель его изменить. Решение заключается в трансформации сознания. Недостаточно просто изучать сознание, его необходимо преобразовать. Я считаю, что именно этот момент в буддизме может быть полезен для феноменологической философии.

Итак, непросветленное существо начинает путь, отталкиваясь от уровня интеллектуального познания. По мере движения вперед его праджня постепенно улучшается и трансформируется. В конечном пункте движения он обретает «мудрость», это та же праджня, то же сознание, но теперь оно называется «мудрость», ибо позволяет познать реальность такой, какая она есть на самом деле. В этом заключается цель буддизма. В частности, в традиционных терминах, практика йогачары ставит целью радикальное и фундаментальное преобразование основы сознания (*ашрая-п्राвритти*).

Систематическое и целостное преобразование сознания приводит к тому, что тенденция к бифуркации субъекта и объекта и т.п. полностью преодолевается, и сознание переходит в недualiстический и неконцептуализирующий модус существования. Это и называется праджняй, и только эта форма сознания, которая не создает концепты и не раздваивается на субъект и объект, позволяет воспринимать реальность такой, какая она есть.

Также следует отметить важное различие двух систем, буддизма и феноменологии, которое заключается в том, что абхидхарма и йогачара не только предлагают конкретный путь, но и придают особое значение религиозным качествам, таким как доверие и т.д., которым уделяется мало внимания в феноменологии. В действительности эти качества имеют первостепенное значение в абхидхарме и йогачаре, это необходимые условия пути, который ведет к трансформации сознания.

Следующий аспект, который нам следует лучше понимать, касается учений о природе сознания. В абхидхарме и в йогачаре считается, что все формы сознания от природы концептуализирующие. Речь идет о трех видах *викальпы* (концептуализации или различения). Первый вид называется *свабхава-викальпа*, он является естественным, спонтанным, это тенденция к концептуализации, которая присуща любому виду сознания. Это означает, что не только ментальное сознание, но и все виды чувственного восприятия по своей природе концептуализирующие. Безусловно, может показаться, что это положение сильно отличается от учений Дигнаги и Дхармакирти, которые считали, что в восприятии (*пратьякше*)<sup>4</sup> нет концептуализации. Абхидхармики рассуждают в том же ключе, но в то же время они подчеркивают врожденную и рудиментарную способность сознания к концептуализированию. Она называется *свабхавой* (собственной природой) и присуща всем формам сознания. Любое функционирующее сознание по природе концептуализирующее, но обычно концептуализирующая активность слабо выражена и не занимает важного места в сознании.

Ф.И. Шербатской в «Буддийской логике», описывая систему Дхарматтары, также отмечает данное свойство в качестве своего рода предпосылки работы сознания, то есть тенденции к концептуализации: в противном случае будет невозможно установить сам факт *пратьякши* и процесс приобретения знания будет невозможен. Аналогично саутрантики<sup>5</sup> утверждают, что должна быть *свасамведана*, то есть когда сознание возникает, появляется и осознание опыта вообще, иначе нет возможности получить знание. Для обеих систем, абхидхармы и саутрантики, знание может быть достигнуто исключительно посредством сосредоточения/припоминания (*recollection*). Данное положение, безусловно, возникло не без влияния распространенной в то время идеи всеобщей ежесекундной изменчивости (*кшаникавада*) и вписывалось в концепцию саутрантиков, согласно которой следствие должно идти за причиной, то есть момент познания объекта — за моментом самого объекта, и поэтому знания объекта, как он есть, не существует, поскольку момент познания возникает, когда мо-

мент объекта уже прошел. Но именно ввиду того, что сознание/осознание считается по своей природе рефлексивным, мы можем объяснить, почему в последующий момент познавательного процесса возникает результат — само познание. Благодаря рефлексивной природе сознания мы можем ясно помнить то, что было нами воспринято в предыдущий момент. Тексты абхидхармы говорят о том же и подчеркивают такое качество, как «ясность» или «отчетливость». Человек имеет способность к воспоминанию: «да, я видел это», «да, я слышал это», и это составляет заключительную стадию процесса *пратьякши*. Таким образом, *пратьякша* не является одномоментным процессом. Первый шаг — это рефлексивное сознание (*свасамведана*), далее припоминание и вывод.

В любом случае, с точки зрения абхидхармы и ранней йогачары все сознание по природе своей концептуализирующее, даже если в пяти чувственных формах сознания эта способность крайне слабо выражена и является рудиментарной. В противоположность этому ментальное сознание именуется *викальпака* (мысленно конструирующее, концептуализирующее), потому что оно обладает двумя иными аспектами: тем, что мы называем *абхинирупана-викальпа* — концептуализацией через дискурсивное исследование, и концептуализацией через припоминание (*анусмарана-викальпа*). Таким образом, любой ментальный акт неизбежно является актом суждения (*абхинирупана-викальпа*). В онтологии и эпистемологии (на мой взгляд, в обеих системах две эти области знания не могут быть разделены) речь идет о функционировании такого фактора, как *праджня* (понимание), который является универсальным: в любом ментальном акте есть акт понимания, и именно это делает возможным суждение. В случае ментального сознания этот аспект выходит на передний план и становится достаточно сильным. Итак, мы располагаем аспектом суждения, когда выражаем свои мысли словами, и аспектом сосредоточения, когда концентрируем наш ум на припоминании чего-то, и эти два аспекта делают ментальное сознание концептуализирующим. Именно поэтому оно и называется *викальпака*.

В то же время абхидхарма и йогачара подчеркивают, что особого органа сознания не существует. Конечно, уже из учений раннего буддизма мы знаем, что *атмана* (неизменного субъекта) не существует, но эта линия мысли не была там далее развита. Некоторое развитие она получила только в абхидхарме. Приведу пример: что происходит с сознанием, когда оно нечто осознает? Это очень интересно, и, вероятно, феноменологи могут найти здесь материал для сравнения.

В «*Абхидхармакошабхашье*» («Комментарий на сумму разъяснений буддийской доктрины») Васубандху, в девятой книге<sup>6</sup> мы можем обнаружить следующее рассуждение: «В сутре говорится: “Сознание нечто познает”. При этом что делает сознание? Ответ: “Оно ничего не делает...” Тем не менее считается, что сознание, ничего не делая, познает, ибо обретает подобие себя [объект] — [то есть вместе с объектом, в качестве поддерживающего условия, сознание просто возникает как следствие принятия формы, сходной с формой объекта]. И это называется *тад-акарата*» [Shastri 1998, 945]. Таким образом объясняется, что сознание не является агентом, а является фактом осознания чего-то. В данной ситуации речь не о том, что сознание делает что-то как агент. Многие считают, что это позиция исключительно саутрантиков, но я считаю, что ортодоксальные сарвастивадины<sup>7</sup> также рассуждают в подобном ключе.

Приведем пример из важного текста Сангхабхадры «*Ньяя-анусара*» («Соответствие правильной науке»), дошедшего до нас лишь в китайском переводе. Перевожу отрывок, в котором данная проблема трактуется схожим образом: «В какой еще ситуации мы видим ссылку на агента как на конвенциональное выражение (*прајсарті*) природы дхармы и ничего более? Мы видим, что люди говорят о тени как о том, что движется. Но в этом случае движения нет. Но когда тень возникает в другом месте в следующий момент, говорят, что она движется. То же самое справедливо по отношению к сознанию: когда оно с периодичностью возникает по отношению к различным объектам, говорят, что оно познает, то есть познает объект, хотя на самом деле со стороны сознания нет действия» (ТСД 29, 342a23—a27). Таково понимание природы сознания абхидхармы и саутрантики.

### *Роль адхимуक्ति как фактора субъективности*

Теперь перейдем к понятию субъективности и человеческого опыта в традициях абхидхармы и саутрантики. Я считаю, что существуют разные подходы к данной проблеме, и сегодня я бы хотел обсудить ее с помощью такого концепта, как *адхимуक्ति* или *адхимокша* (о его переводе см. ниже) в контексте медитации. С момента возникновения буддизм уделяет особое внимание проблеме субъективности: весь опыт субъективен. Мы не видим реальность такой, какая она есть, потому что мы получаем опыт исключительно посредством создания концептов, концептуализации и проекции идей, и наш опыт возникает как результат предшествующих условий. Школа йогачары занимает крайнюю позицию, согласно которой каждый человек и каждое существо имеют собственный мир.

Учение о том, что опыт существования субъективен, называется *виджняптиматра*, или *читтаматра*, «только познание», «только сознание», «только разум». Я считаю, что понятие *адхимуक्ति* в значительной степени способствовало формированию обозначенного выше способа понимания сознания, способа понимания природы человеческой способности познавать и человеческого опыта существования в мире. Слово *адхимуक्ति* состоит из приставки *адхи-*, буквальное значение которой «сверху», она имеет значения: «доминирующий», «особенный», «превосходный». Слово *муक्ति* образовано от корня *-муч-*, значение которого – «освобождение», но с приставкой *адхи-* слово, образованное от данного корня, приобретает и смысл связанности. Так слово *пратимокша* соотносится с процессом, в котором монахи, принявшие учение Будды, собираясь вместе, оказываются связанными признанием и подтверждением учения Будды о монашеской дисциплине, которое и носит название *пратимокша*. *Адхимокша*, или *адхимуक्ति*, – один из наиболее сложных терминов для перевода, существует большое количество его вариантов. В популярной литературе встречаются «вера», «убеждение», «склонность». Одно это указывает на роль веры в развитии буддийского учения о сознании. Я также хотел бы включить значение «решительное утверждение опыта» (*resolute affirmation of experience*), на которое современные исследователи обращали мало внимания. Также имеется значение «восприимчивость посредством истинного инсайта» (*receptivity through true insight*). Как мы увидим, *адхимокша* – это опыт, который позволяет продвинуться на шаг вперед, стать на шаг ближе к источнику сознания, и помогает действительно воспринимать реальность такой, какова она есть, а не посредством концептов.

В *абхидхарме* разрабатываются специальные техники трансформации сознания. В данном контексте мы можем упомянуть два вида созерцания/медитации. *Манаскара* буквально означает «применение ментальной способности», но здесь это «созерцание», «медитация». Первый тип – *адхимуक्ति-манаскара*, где термин *адхимуक्ति* имеет значение «твердое утверждение». Другой тип медитации называется *таттва-манаскара*, это «медитация на реальность», созерцание истинного положения вещей. В противоположность этому *адхимуक्ति-манаскара* не рассматривается как опыт, позволяющий достичь высшей реальности; в определенном смысле этот опыт относителен и условен. *Адхимуक्ति-манаскара* предлагает конкретный способ медитации, который помогает осознать иллюзорную природу бытия. Вы начинаете спрашивать себя: «Что же такое реальность, в конце концов?» Это не цель, которой необходимо достичь, это ваше состояние сознания, определенного рода познание. Далее, пройдя эту ступень, вы достигаете *таттва-манаскары*, созерцания реальности такой, какова она есть.

Мне бы хотелось подчеркнуть значение *адхимуक्ति* в следующих аспектах: твердое намерение, твердое утверждение, воспринимающий и утверждающий инсайт, а также ментальная сила, решительно обуславливающая весь наш опыт феноменального существования, включая перерождение. В частности, аспект обусловленного перерождения опять же позволяет увидеть разницу между феноменологией и буддизмом. Это можно назвать религиозным измерением, религиозным аспектом, и конечно, насколько я знаю, феноменология не идет глубже обычной жизни, в наших терминах – сансарического измерения, сансарического аспекта.

*Адхимокша* же в значении «решительное утверждение» возникла на почве медитивной практики. Приведу типичный пример из буддийских текстов. Я остановил свой выбор на тексте «*Махавибхаша*» («Великий комментарий»), датированном I в. н.э. — нач. II в. н.э. (Это удалось установить в результате изучения его структуры. Текст дошел до нашего времени лишь в переводе на китайский язык, санскритский оригинал не сохранился, неизвестен и тибетский перевод. Он насчитывает 200 глав, это настоящая энциклопедия, кладезь знаний.) В этом тексте мы располагаем хорошо артикулированным описанием того, что собой представляет медитация *адхимукти*. Эта медитация, в которой медитирующей достигает определенного уровня реальности, являющегося для него уникальным, то есть это результат его ментального упражнения. Вот пример медитации на нечистое (*ашубха*). Медитирующий устремляется на кладбище, где он созерцает тело, мысленно представляя его с головы до пят. Затем, посредством силы *адхимукти* (то есть ментально обуславливающей силы) он представляет стадии разложения плоти, пока от всего тела не останется ничего кроме скелета. Он проецирует эту визуализацию на других индивидов, на весь мир и т.д. Наконец, он обретает способность видеть повсюду скелеты, каждого как скелет. Теперь это его реальность. Для того чтобы усилить эту свою *адхимукти* (здесь — способность к визуализации), он направляет ее на себя, обретая видение собственного скелета. В этой точке, как считается, он осваивает начальную стадию данного вида медитации на нечистое, далее существуют более высокие уровни, всего их три.

Идея *адхимукти* возникла из подобного рода медитации, в которой медитирующей использует силу твердого утверждения: «реальность такова». Он будет видеть все именно так, как хочет, и это процесс, который позволяет понять, что такое реальность, осознать ее относительность применительно к человеку. Такая медитация также позволяет понять, каким образом можно выйти за пределы подобного рода относительности и достичь источника, находящегося на глубинном уровне, который называется «высшим уровнем реальности» или «абсолютной реальностью».

В этом же тексте мы находим дискуссию о божественном всевидении, суть которой заключается в следующем вопросе: может ли божественный глаз, божественное видение воспринимать все видимые объекты в один и тот же момент повсеместно? Согласно абхидхарме, можно видеть только один объект в один момент времени. Для йогачаринов всевидение возможно. По их мнению, в ходе определенного вида медитации, которая порождает намерение: «Я хочу быть в состоянии видеть видимые объекты в десяти направлениях одновременно», медитирующий действительно может этого добиться благодаря *адхимукти*, твердой решимости: «Я хочу видеть реальность определенным образом», и это получается. Конечно, речь идет о тех, кто достиг определенного уровня медитации и наделен психической способностью, называемой «божественный глаз». Приведу цитату из канонического текста «*Праджняптишастра*» («Трактат о наставлениях»): «Тот, кто вошел в медитацию *критсна-аятана* (что соответствует на пали медитации *касина*), медитируя на темно-синее (*нила*), видит все синим даже после выхода из медитации» (ТСД27, 776a17–b8). Таким образом, мы можем видеть, что сила *адхимукти* обуславливает восприятие. Считается, что даже по выходе из медитации медитирующий продолжает видеть все синим, даже после того, как он покидает то место, где медитировал и направляется в другие места. Следовательно, он продолжает воспринимать мир подобным образом.

В палийском каноне и в китайских агамах утверждается, что если посредством силы *адхимукти* целенаправленно настраиваться на определенное перерождение, то можно переродиться соответствующим образом. Абхидхарма признает силу *адхимукти* не только при перерождении, но даже в каждом единичном ментальном акте. В моменте возникновения мысли всегда присутствует утверждение объекта, и это должно означать, что всякий раз, когда мы познаем так называемую внешнюю реальность, мы всегда находим себя в ситуации, заранее заданной нами самими.

В ранних махаянских сутрах говорится, что когда кто-либо визуализирует Будду с помощью *адхимукти*, он, в конце концов, достигает «Чистой земли» этого Будды, где может видеть его и даже задавать ему вопросы и получать ответы и т.д. Подобным

образом духовный опыт в целом объясняется в терминах субъективного опыта реальности. Кроме того, вид медитации *адхимукти* был использован в построении учения, известного как *виджнянтиматра* («только сознание»). Кратко можно заключить следующее: если медитирующие могут видеть реальность в соответствии со своим твердым намерением, то наш мир — это мир субъективного сознания, субъективной практики *адхимукти*.

### Заключение

Понятие *адхимукти*, возникшее в ранних буддийских учениях из медитативной практики, обуславливает наш когнитивный опыт и даже перерождение. Именно это подразумевают, когда говорят, что субъективный опыт определяет всю полноту человеческого существования, включая перерождение. В школе йогачара понятие *адхимукти*, или *адхимокша*, обретает первостепенное значение не только в качестве силы, направляющей медитативный опыт, но и в качестве того, что определяет способ, которым любое существо воспринимает реальность.

Ранняя йогачара утверждает, что «реальность» (*тамтва*), которую обычный человек воспринимает, обусловлена унаследованной им наравне с другими и постоянно подкрепляемой силой *адхимукти*: наш мир — это мир *адхимукти*. Хотя доктрины ранних учений традиции абхидхармы, а также ранней йогачары не идеалистичны, как учения о «только сознании» (*читтаматра*), они также отстаивают позицию, согласно которой человеческий когнитивный опыт субъективен. В их отношении мы также можем утверждать, что мир, который мы воспринимаем, в значительной степени есть субъективный мир *адхимукти*.

### Примечания переводчика

<sup>1</sup>Йогачара — одна из основных махаянских школ, чей расцвет совпал с «золотым периодом» индийской культуры (IV в. н.э.). Идеалистическое учение йогачары фокусируется на теории познания и онтологии, при этом делая акцент на практической работе с сознанием посредством медитации [Лысенко 2011, 334–342].

<sup>2</sup>Абхидхарма — корпус древних буддийских текстов (III в. до н.э.), содержание которых представляет собой первую попытку рационалистической систематизации учения Будды. Данные тексты считаются каноническими и составляют третью «корзину» палийского буддийского канона Типитаки [Лысенко 2011, 62–66].

<sup>3</sup>«Сутта-питака» — вторая «корзина» палийского канона, которая включает в себя тысячи сутт, составленных преимущественно в форме диалога и передающих наставления Будды. Древнейшая и основная часть Типитаки [Шохин 2011, 680–686].

<sup>4</sup>*Пратьякша* — термин, который в индийских религиозно-философских системах используется для обозначения восприятия как одного из видов достоверного источника знания [Лысенко 2011, 556–565].

<sup>5</sup>Саутрантики — последователи раннебуддийской школы саутрантика, признававшие объективное существование внешних объектов, но считавшие, что мы познаем не сами эти объекты, а отражающие их образы в сознании. В современных терминах это определяется как репрезентативизм [Канаева 2011, 623–625].

<sup>6</sup>См.: [Титлин 2018].

<sup>7</sup>Сарвастивадины — последователи ранней буддийской школы сарвастивады, отстаивающей принципы реализма [Шохин 2011, 612–617].

<sup>8</sup>«Праджняптишастра» — канонический текст абхидхармы канона сарвастивадинов.

Пер. с английского Е.А. Юдицкой

ТСД – Тайсё: синсю: дайзюкё: [Полное собрание буддийских текстов, заново составленное в годы Тайсё] (the Taisho edition of the Chinese Tripitaka)

Shastri, Swami Dwarikadas (1998) *Abhidharmakosa & Bhasya of Acharya Vasubandhu with Sphutartha Commentary of Acharya Yasomitra*, Vol. II, critically edited, Bauddha Bharati, Varanasi.

*Ссылки – References in Russian*

Захави 2017 – *Захави Д.* Трансцендентальная феноменология, интенциональность и субъективность // Вопросы философии. 2017. № 10. С. 150–156.

Канаева 2011 – *Канаева Н.А.* Саутрантика // Буддийская философия. Энциклопедия. Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Восточная литература, 2011. С. 623–625.

Лысенко 2011 – *Лысенко В.Г.* Абхидхарма. Йогачара. Пратьякша // Буддийская философия. Энциклопедия. Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Восточная литература, 2011. С. 62–66, 334–342, 556–565.

Титлин 2018 – *Титлин Л.И.* Опровержение существования субъекта в полемике с вайшешиками в «Пудгалавинишчае» Васубандху // Вопросы философии. 2018. № 2. С. 206–211.

Шохин 2011 – *Шохин В.К.* Сарвастивада Трипитака. // Буддийская философия. Энциклопедия. Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Восточная литература, 2011. С. 612–617, 680–686.

*Voprosy Filosofii. 2018. Vol. 7. P. 131–139*

## **Adhimukti and Subjectivity in Cognitive Experience: the Abhidharma and Yogācāra Perspective**

**Ven. K.L. Dhammajoti**

The report is devoted to the ideas of Abhidharma and the early Yogācāra about the nature of consciousness and subjectivity, which, from the author's point of view, can be regarded as an example of the closeness of certain fundamental attitudes of Buddhism and phenomenology. The first part of the report contains the main parallels and differences between buddhist teachings and phenomenology: both systems pay close attention to the problem of subjectivity in cognitive experience, as well as to the development of methods for studying consciousness; at the same time, buddhism, in contrast to phenomenology, is focused on the concrete work with consciousness and offers a practice of meditation, the goal of which is the transformation of meditator's consciousness. The second part of the report deals with the concept of adhimukti (adhimokṣa). In the context of meditation it denotes the mental force that determines the cognitive experience of the meditator and continues to affect his consciousness even after the meditation. In the author's opinion, this kind of meditative practice significantly influenced the formation of the theory of consciousness in various Buddhist schools. Particularly, in Abhidharma and early Yogācāra, it is the power of adhimukti, which determines the ability of living human to perceive, that constitutes the basis of the subjectivity of individual experience.

**KEY WORDS:** consciousness, meditation, subjectivity, phenomenology, Abhidharma, Yogācāra, adhimokṣa, adhimukti.

Ven. K.L. DHAMMAJOTI – Professor of the University Hong-Kong, Hong-Kong.

dhjoti@gmail.com

YUDITSKAYA Ekaterina A. – Assistant Researcher, Institute of Oriental Studies, RAS.

Received at January 31, 2018.



Citation: Dhammajoti, K.L., Ven. (2018) “Adhimukti and Subjectivity in Cognitive Experience: the Abhidharma and Yogācāra Perspective”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 7 (2018), pp. 131–139

DOI: 10.31857/S004287440000234-2

### *References*

Kanaeva, Nataliya A. (2011) “Sautrantika”, *Buddhist Philosophy Encyclopedia*, ed. by M.T. Stepanyats, Vostochnaya literatura, Moscow, pp. 623–625 (in Russian).

Lysenko, Victoria (2011) “Abhidharma”, “Pratyaksha”, “Yogachara”, *Buddhist Philosophy Encyclopedia*, ed. by M.T. Stepanyats, Vostochnaya literatura, Moscow, pp. 62–66, 556–565, 334–342 (in Russian).

Shokhin, Vladimir K. (2011) “Sarvastivada”, “Tripitaka”, *Buddhist Philosophy Encyclopedia*, ed. by M.T. Stepanyats, Vostochnaya literatura, Moscow, 612–617, 680–686 (in Russian).

Titlin, Lev I. (2018) ‘Refutation of the Existence of Subject in the Polemics with Vaisheshika in “Pudgalavinishchaya” of Vasubandhu’, *Voprosy Filosofii*, Vol. 2 (2018), pp. 206–211.

Zahavi, Dan (2017) “Transcendental Phenomenology, Intentionality and Subjectivity”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 10 (2017), pp. 150–156 (in Russian).