

МОДАЛЬНАЯ ПРИРОДА СОЗНАНИЯ: НА ПРИМЕРЕ КОНЦЕПЦИЙ ДЗЕН- И ЧАНЬ-БУДДИЗМА

Статья посвящена анализу основополагающих моментов концепции сознания, представленной в философии китайской и японской махаяны. Анализ направлен на выявление признаков модального понимания сознания, а также на поиск точек соприкосновения буддийской версии сознания с концепциями современной европейской философии.

Ключевые слова: философия буддизма, сознание, модус, модальность.

Россия является многонациональной страной, на территории которой проживают представители различных религий. В связи с этим изучение представлений о сущности человека и устройстве его сознания, имеющих место в рамках различных религиозных движений, представляет значительную культурологическую, гуманистическую и социальную ценность. Этнос, исповедующие буддизм, традиционно сосредоточены в Сибири и на Дальнем Востоке России, что связано с пространственной близостью к этим регионам таких очагов буддийской культуры, как Япония, Китай, Монголия, Маньчжурия, Тибет. Разделяют буддийские принципы и мировоззрение такие народности России, как калмыки, алтайцы, тыва, буряты, хакасы. Буддийские дацаны есть на территории Читинской и Иркутской областей. Таким образом, в орбиту философских и культурологических вопросов, связанных с проблемами существования русского человека, включая аспект межкультурных коммуникаций, должен входить и научный анализ буддийского мироздания.

Общеизвестно, что буддизм является «религией без бога», несмотря на наличие культа Будды Шакьямуни. Данный буддийский культ следует понимать не как утверждение Абсолюта и преклонение перед духовной субстанцией мироздания (такой вариант имеет место в христианстве), а как почитание в лице Просветленного бесконечности человеческих возможностей. Будда является символом торжества человеческого сознания, образом безграничности его перспектив. Помимо основателя религии Сиддхартхи Гаутамы история буддизма констатирует существование огромного множества Будд, в том числе и хронологически бо-

лее ранних, нежели Будда Шакьямуни. Но только Сиддхартха заслужил признание человечества настолько, что название самого ценного буддийского качества – просветленности, пробужденности¹ (т. е. достижения нирваны, что и переводится с санскрита как «будда») стало его собственным именем. Это произошло благодаря тому, что Будда стал первым, кто не захотел архатства (просветления) только для себя самого; он вступил на путь бодхисатвы, отложив свой уход в Нирвану, с целью помочь другим живущим достичь просветления путем особой работы со своим сознанием.

Как известно, перед смертью Будда произносит свое завещание, в котором призывает монахов надеяться только на Дхарму (учение) и на свои собственные силы и не рассчитывать на его, Будды, помощь. «Будьте сами себе светильниками, в самих себе ищите прибежище. Дхарма да будет вам светильником, Дхарма да будет вам прибежищем. Не ищите опоры ни в чем, кроме самих себя» [МПС II.26, цит. по 1, с. 142]. Эта цитата демонстрирует, что доминирующее значение в буддийской теоретической и духовно-практической системе имеет индивидуальное сознание, не случайно буддизм с точки зрения европейской философской классификации традиционно относят к разновидностям субъективного идеализма. Дайсэцу Тайтаро Судзуки, один из самых авторитетных в мире толкователей дзен-буддизма, утверждает, что «основная идея дзена – войти в контакт с внутренними процессами нашего существа, причем сделать это самым прямым образом. В связи с этим все, что связано с внешней стороной, в дзене отрицается, так как единственный авторитет в нем – наша собственная внутренняя природа» [2, с. 285].

¹ Общность корней санскритского слова «будда» и русского глагола «будить», а также ряда других корней (например, «адвайта» переводится как «недвойственность») является одним из оснований теории ведического происхождения славянской культуры.

Но при этом буддизм парадоксальным образом отрицает существование «Я» или души. Собственно, прохождение последних ступеней восьмеричного благородного пути и достижение архатства связано с «преодолением» сознания, с уничтожением «Я» собственными усилиями, поскольку самосознание и личностность несовместимы с уничтожением страданий [3, с. 134, 140–142].

В свете сказанного становится очевидным, что сама суть буддизма наиболее полно отражается не в онтологических или гносеологических его аспектах, а именно в учении о сознании. Исследование специфики буддийских представлений о сознании позволяет представителю европейского типа мышления приблизиться к пониманию сущности буддизма как духовного и культурного явления.

Описание специфических буддийских подходов к сознанию осложнено существованием большого числа разновидностей этой религии, в значительной мере отличающихся от архетипа – оригинального индийского буддизма, который сразу после смерти Сиддхартхи Гаутамы распался на отдельные течения. Мы будем пытаться отразить общую картину представлений о сознании на основе обращения к наиболее известным и авторитетным текстам махаяны, относящимся к китайской традиции чань-буддизма и японской традиции дзен.

Научную ценность анализа буддийской интерпретации сознания, на наш взгляд, увеличивает компаративистский подход, ориентированный на обнаружение моментов соответствия ее современным моделям сознания. Обнаружение такого рода соответствий, и в частности, аспектов, подтверждающих нашу версию *модальной природы сознания*, дает возможность говорить об общности европейского и буддийского типов самоопределения человека. Таким образом, наш анализ будет нацелен на проведение параллелей между традиционными буддийскими и современными европейскими представлениями о сознании.

Обратимся к основополагающим положениям буддизма, связанным с интерпретацией феномена сознания. Среди таковых наиболее значимы идеи *несуществования сознания, ложного различения и конституирования сознанием реальности*. Следует отметить, что названные аспекты сознания, во-первых, не являются однопоряд-

ковыми, во-вторых, принадлежат к разным курсам понимания сознания и, в-третьих, мыслятся в данной статье опосредованно контекстом европейского дискурса сознания XX века.

Действительно, обозначенный ряд положений содержит в себе противоречие. Казалось бы, *несуществование*, первый из этих аспектов, должно отрицать собой все последующие, ведь если сознание не существует, зачем говорить о его качествах? В то же время первое положение находится в плоскости онтологической, поскольку онтология есть учение о существовании, тогда как два другие касаются внутренней структуры сознания и способов его развертывания. На деле вышеназванные аспекты образуют довольно стройную систему, в чем мы сможем убедиться.

Несуществование. Это один из центральных моментов учения о сознании, на котором настаивает философия буддизма. Множество классических текстов и диалогов сообщают нам об этой установке. Так в диалоге, приводимом Тайтаро Судзуки, император У спрашивает двадцать восьмого дзенского патриарха Боддихарму (в Китае он считается первым):

«– Каков же основной принцип твоей священной доктрины?

– Беспредельная пустота и ничего такого, что могло бы быть названо священным, Ваше Величество.

– Кто же, в таком случае, стоит сейчас передо мною?

– Я не знаю, Ваше Величество». [2, с. 378]

Несуществование души и вообще такой вещи, как «Я», принципиальное для буддизма с его концепцией освобождения от колеса сансары, обосновывается несколькими способами. Один из них – аллегория пламени светильника (концепция потока сознания). То, что один и тот же огонь горит всю ночь, – иллюзия. На самом деле, каждое новое мгновение горит новое пламя, обусловленное предыдущими состояниями. Значит, нет такой стабильной вещи, как пламя светильника [Вопросы Милинда, цит. по 4, с. 265]. Аналогично рассматривается и то, что называется душой человека или «Я»: нет как таковой сущности человека, нет постоянной души, которая имела бы ценность, есть лишь поток случайных состояний его психики, каждое из которых несубстанционально и обусловлено предшествующим состоянием. Сознание – случайная комбинация дхарм, мельчайших несуб-

станциональных образований, причем комбинация каждый раз новая, обусловленная как предыдущей стадией, так и внешними обстоятельствами.

Здесь уместно провести аналогию с кантовским доказательством несубстанциональности души, проделанным в «Критике чистого разума». Кантовские опровержения того, что «Я» нельзя полагать как самодостаточный объект и некую самостоятельную сущность, пожалуй, не менее развернуты и изобретательны, чем буддийские. В итоге Кант, подобно философии буддизма, приходит к выводу, что факт самосознания не отсылает к какому-то самостоятельному отдельному объекту, это только некая чистая форма, в которую облакаются все возможные человеческие представления.

Дискурс Я по сей день ведется в современной европейской феноменологии и психоанализе не менее активно, нежели в философии буддизма, и нужно отметить, что большинство исследователей склоняются к версии, которую можно условно назвать «несуществованием» Я, хотя от радикального утверждения о несуществовании сознания европейская философия далека. В качестве примера можно привести концепцию Ж.-П. Сартра. В работе «Трансцендентальность эго» он задается вопросом: «В самом ли деле личность (и даже такая абстрактная личность, как Я *[Je]*) есть момент, с необходимостью сопровождающий всякое сознание, и нельзя ли представить себе сознания абсолютно безличных?» [5, с. 89]. Согласно Сартру, такая структура сознания, как Я, роль которой традиционно сводят к осуществлению функции самотождественности и условия индивидуальности сознания, в данной ситуации не требуется, поскольку сознание само придает себе единство посредством игры «пересекающихся» интенциональностей, представляющих собой конкретные и реальные удержания прошлых сознаний. «Таким образом, сознание постоянно отсылает к себе самому, как бы утверждая, что *«некоторое сознание»*, т. е. *единичный акт сознания, означает также и все сознание* и что эта особенность единичности принадлежит самому сознанию, каковы бы ни были его отношения с Я (Je) [5, с. 90] (курсив мой. – А.М.).

Последняя идея Сартра, выделенная курсивом, демонстрирует то, что мы называем модальной интерпретацией сознания. Именно

понимание всех актов и проявлений как модусов, а не как структур, составных частей или функций, позволяет избежать многих противоречий и ответить на вопрос «что же, собственно, является сознанием?». Что бы мы ни выделяли в качестве элементов сознания, это, совершенно очевидно, не какие-то разные структурные единицы, это даже не проявления одного объекта, это, по существу, одно и то же, так как в рамках дискурса сознания практически невозможно отличать предмет от его проявлений. Проявления и есть сам предмет, т. е. сознание является своим действием; сознание всегда является одним-единственным объектом, но предстает как некое разнообразие, поскольку его природа модальна.

Под модусом мы понимаем способ или форму существования единого начала, т. е. сознания. Таким образом, фраза «существовать в модусе» означает «существовать в виде», или «существовать в образе», или «существовать особым способом». Модальность предполагает пластичность объекта: одна и та же модальная сущность и может существовать различно, в разных качествах, оставаясь при этом сама собой, что и свойственно содержаниям сознания, которые при всем различии являются одним и тем же объектом – сознанием.

Специфика модального подхода, в отличие от традиционной диалектической оппозиции «сущность – явление», состоит в том, что модусы – это и есть сама сущность, сам объект в разных его формах, или планах, или измерениях. Модусы – это не составные части чего-либо, но и не проявления на уровне действия. Это формы бытия одной и той же сущности, предстающие как различные в силу того, что они обнаруживаются как бы в разных плоскостях, внутри разных измерений. Модальный объект меняет свое качество сразу по нескольким параметрам, причем все эти новые качества сохраняются в одновременности, существуют параллельно и являются одним и тем же объектом. Специфика в том, что изменения эти можно обнаружить только внутри того «измерения», которое их создало, внутри определенного «силового поля». Таково устройство сознания со всем многообразием его актов.

Обозначенный нами подход к пониманию сознания обусловлен необходимостью исследовать последнее как целостный, неделимый и в то же время многообразный объект. Модальная

концепция сознания позволяет интегрировать все научно-философские данные о сознании как мышлении, психике, мировоззрении, самоидентичности, символизации и т. п.

Возвращаясь к буддизму, следует упомянуть о показательном для модальной концепции доказательстве несуществования сознания через обоснование несводимости целого к частям. Буддийский мудрец Нагасена спрашивал раджу Минандра: «Что такое Нагасена? Можно ли сказать, что это волосы на голове? Или мышцы? Или форма? Или мои чувства и знания? Или мое учение? На все эти вопросы он получил отрицательный ответ. Нагасена – это только целое, составленное всеми частями» [4, с. 268-270]. Здесь и возникает логическое противоречие, к которому апеллируют буддисты: как же целое может являться Нагасеной, если ни одна из его частей им не является. Это известный философский парадокс, выражаемый формулой «целое больше частей».

Что же дает буддийская теория несуществования сознания, помимо того, что она вписана в общий контекст несуществования реальности и выступает логическим условием достижения нирваны? Можно предположить, что она оставляет «открытым» вопрос о сознании, не позволяя свести последнее к ряду конкретных явлений и свойств, благодаря чему сохраняется интуиция многомерности и универсальности сознания. Дело в том, что сам тезис о несуществовании бытия существует в буддизме, в частности в практике дзен, неоднозначным образом. В данной системе не действует закон непротиворечивости, поэтому несуществование сознания отнюдь не означает его онтологическое отсутствие, что будет показано ниже в описании дуалистического подхода (адвайта).

Ложное различие. Основной причиной непробужденности сознания, т. е. недоступности для него истины бытия, в махаяне считается не просто неведение относительно несуществования реальности, а *различающая мысль*. «Природа сознания не рождается и не гибнет. Все дхармы различаются лишь постольку, поскольку они опираются на ложную различающую мысль. Если удалить все аспекты сознания, обуславливающие различающую мысль, то не будет существовать никаких свойств у всего мира объектов» [6, с. 50]. В качестве параллели такой установке можно указать на

теорию ведущего отечественного феноменолога В.И. Молчанова. Виктор Игоревич выдвинул концепцию сознания, исходящую из анализа именно такого его фундаментального свойства, как различие: «Сознание есть не просто различие, но различие различений и различий. И в этом смысле субъективность не нуждается в некоей высшей инстанции, отличающей ее от объективного мира. Это различие обеспечивает сам опыт сознания, опыт различений» [7, с. 99]. Таким образом, буддийская версия о принципиальности и даже сущности различающей способности сознания подтверждается в европейском рационалистическом дискурсе. Но если для рациональной модели эта способность различения имеет положительный смысл, обеспечивая саму возможность восприятия и мышления, то для буддийской модели именно различающая мысль приводит к построению ложной реальности и в конечном счете к страданию.

Логика буддийских рассуждений весьма своеобразна, она гораздо сложнее привычной бинарной формальной логики [8]. На наш взгляд, она намеренно такова и сопоставима с кантовской идеей не единственности модели человеческого сознания с его априорными формами и функциями. Буддийская модель говорит о реальности, как бы преодолевая стандартную мыслительную инерцию сознания – за пределами бинарной логики оппозиций. Здесь намеренно сняты стандартные оппозиции «да – нет», мышление о реальности не прибегает к утверждению или отрицанию. Сознание, в буддийском понимании, должно осуществлять себя по принципу «не-единства и не-отличия».

Здесь прослеживается интереснейшая параллель с феноменологическим учением. Э. Гуссерль так же полагает рассуждения относительно объективной реальности проблематичными и мыслит ее как бы по ту сторону вопроса о бытии или небытии, существовании и несуществовании: «Трансцендентальная редукция как универсальный метод познания и самопознания состоит в том, чтобы *не полагать в начале как сущее ничего иного, кроме ego и того, что заключено в нем самом*. То есть истинное мышление о человеке (и мире) должно «оставлять за скобками» идею бытия или небытия внешнего мира, т. е. не брать во внимание мир как сущее и даже саму возможность мира; эта процедура называется «универсальным эпохэ в отношении бытия»

или небытия мира» [9, с. 97]. Мы видим своеобразную вариацию на адвайту, т. е. недуалистический принцип мышления, так как Гуссерль предлагает отказаться от представлений «мир либо есть, либо его нет». Его эпохэ можно расшифровать как «мир существует, или не существует, или не-не-существует, или существует в возможности, или не существует в возможности и т. п., но все это не имеет для познающего разума никакого значения». Логика рассуждений вполне буддийская.

Основным источником различающей мысли, согласно чань-буддизму, является представление о собственном Я как о независимой реальности, неизбежно приводящее к противопоставлению этого Я всему, что ему внеположно, – миру явлений и некоторым аспектам психики, т. е. создающее дихотомию «Я» и «не-Я», фундирующую западную философию. Все формы двойственности рассматриваются как помрачение сознания [10, с. 135]. Таким образом, буддийское представление о реальности и о сознании принципиально недуалистично, что и позволяет утверждать отсутствие сознания наряду с его присутствием. Одна из главных потенций сознания – различение – понимается здесь как ложная, но, тем не менее, весьма существенная.

Здесь мы также можем усмотреть признаки модальной установки, распространяющейся не только на сознание, но и на бытие вообще. Призыв отказаться от различения объектов и явлений, избегать мыслительной двойственности и дифференциации вызван, несомненно, потребностью видеть «все» как «одно», что соответствует модальному принципу понимания бытия (последний имел место у Спинозы). «Я говорю «да», ничего не утверждая при этом, и говорю «нет», ничего не отрицая. Я стою выше «да» и «нет». Я забываю о том, что достигнуто, и о том, что потеряно. Существует только состояние абсолютной чистоты или полной наготы» [2, с. 305]. Эта цитата дзенского учителя Эно подтверждает ценность изначальной буддийской интуиции единства и единственности, проецируемую в данном случае на сознание. Согласно модальной концепции сознания, все, что мы можем выделить в качестве его элементов, в определенной плоскости также перестает различаться и, напротив, совпадает, так как сознание – это своего рода спектр, в котором разлагается один-единственный объект.

Конституирование реальности. Процесс возникновения реальности в результате работы сознания описан в ортодоксальном тексте буддийского патриарха Ашвагхоши [6; 11]. Этапы его таковы: из-за тенденции усматривать тождественное как различное сознание приходит в движение – движение рождает свойства воспринимающего субъекта, таким образом, необходимость восприятия порождает материю для восприятия, т. е. мир объектов. То есть так называемый объективный мир с точки зрения буддизма – только результат определенной направленности сознания, причем таковая направленность оценивается негативно.

Идеи о производности окружающего мира от сознания присутствуют и в западной философии, в частности в феноменологии, солипсизме, неокантианстве, хотя они порождают совершенно иную мировоззренческую установку. Концепция фундированности реальности нашим сознанием достигает кульминации в философии второй половины XX века, в феноменологии и постмодернизме. По словам Сартра, «мы следуем за Гуссерлем во всех его замечательных описаниях, где он показывает, как трансцендентальное сознание конституирует мир, заточая себя в сферу эмпирического сознания» [5, с. 88]. Что касается постмодернизма, то его представители доводят данную идею до логического предела, утверждая, что языковая реальность стала для современного человека исчерпывающей и самодостаточной, смысл слов всего лишь результат соотносительности ее элементов, он не подразумевает какую-то внеязыковую реальность. Слово – тот единственный механизм, который необходим для конституирования реальности, в силу чего и возникает бытие как заранее констатируемое присутствие.

Мы видим, как много совпадений в вопросе о «происхождении реальности» содержит современная европейская философия и учение буддизма и насколько актуальна в этом контексте проблема сознания. Буддийские описания работы сознания поистине феноменологические. Так, согласно трактату Ашвагхоши, после того, как сознание сконструировало мир объектов, появляются шесть свойств сознания, необходимых для операций с объектами:

1) свойство мышления (т. е. способность различения);

2) свойство континуальной преемственности, т. е. непрерывная взаимообусловленность состояний и мыслей (вспомним аллегорию пламени светильника);

3) свойство привязанности и схватывания (привязанность сознания к объектам мышления как к способу его саморазвертывания);

4) свойство конструирования имен и знаков, т. е. различение и классификация понятий и имен (аналогия с постмодернистским и психоаналитическим дискурсом языка и символической активности субъекта);

5) свойство возникновения деятельности – практическая вовлеченность в мир объектов;

6) свойство страдания – сознание теряет свою свободу, будучи самообусловленным.

Таким образом, разум описан как воспроизводящее себя сознание, появившееся из-за выделения способности к восприятию, к проецированию себя вовне (что близко феноменологическому понятию интенции) и конструированию таким образом мира объектов [5, с. 62]. Пять свойств разума, согласно буддизму, таковы:

1. Кармическая активность.

2. Трансформирующее сознание.

3. Проецирующее сознание (проецирует вовне свое содержание).

4. Познающее сознание (аналитически распознающее).

5. Сознание, наделенное свойством воспроизведения (непрерывно воспроизводит себя).

Следует отметить, что все аспекты данного представления о сознании, кроме идеи его кармической активности, так или иначе разделяются современной европейской философией, о чем уже говорилось. Относительно пятого свойства разума напрашивается аналогия с психоаналитическим учением об «инерции психики», т. е. о самовоспроизводимости психических актов. Уже у Фрейда в основу понимания главных психических сил были положены процессы воспроизведения, «вынужденного повторения», репродукции психических актов любого рода, организующие отношения переноса-контрпереноса. Психическая жизнь, согласно Фрейду, обречена на движение по кругу: «вытесненное влечение никогда не перестанет стремиться к своему полному удовлетворению, которое состоит в повторении первого переживания удовлетворения», но в то же время «в душевной жизни действительно существует навязчивое повторение,

выходящее за рамки принципа удовольствия» [12, с. 108, 88]. Об этом же пишет Т.М. Буякас, осуществивший многочисленные психологические опыты по преодолению негативных психических состояний: «изо дня в день, из года в год мы длим себя – воспроизводим одни и те же навыки, привычки, воспринимаем мир сквозь призму концептуальных стереотипов... Любой действительный шаг личностного становления связан с прерыванием этого автоматизма дления себя» [13, с. 96].

Анализ основных аспектов буддийской концепции сознания позволяет сделать следующие выводы:

– буддийское понимание сознания, представленное в традициях чань и дзен, имеет множество точек соприкосновения с современными феноменологическими, психоаналитическими и постмодернистскими интерпретациями сознания, что говорит о его актуальности для современной философии и о существовании определенной тенденции «смыкания» восточной и западной парадигм мышления;

– буддийская концепция сознания (так же, как и европейские концепции XX века) обнаруживает в себе признаки его модальной интерпретации, что проявляется в критике различающего мышления. Все содержания сознания, в том числе и объективный мир, философия буддизма понимает как одно явление, отрицая наличие между ними каких-либо различий. Склонность обнаруживать одно явление в другом – результат модального понимания бытия и сознания. Модальную установку очевидным образом демонстрируют слова Судзуки: «Онтологический предел является одновременно и психологическим пределом, и наоборот, так как когда мы достигаем одного, то мы обнаруживаем себя и в другом. Различие здесь в отправной точке. Если мы поняли, что такое ум, мы поняли и что такое природа, так как это одно и то же. <...> Таким образом, мы можем сказать, что все эти три термина – природа, ум и будда – это различные отправные пункты. По мере изменения своего месторасположения мы пользуемся то одним, то другим» [2, с. 294]. Перед нами модальный дискурс в чистом виде; различные формы сознания (термин «природа» обозначает здесь сокровенную духовную сущность) интерпретируются здесь как «отправные пункты», или измерения, или модусы одного неделимого объекта.

Список использованной литературы:

1. Лысенко, В.Г. и др. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма / В.Г. Лысенко, А.А. Терентьев, В.К. Шохин. – М.: Изд. фирма «Восточная литература», РАН, 1994. – 383 с.
2. Судзуки, Д. Т. Основы дзен-буддизма // Буддизм. Четыре благородные истины; Составление, вступит. статья и комментарии Я. Боцман. М.: Эксмо; Харьков: Фолио, 2002. – С. 253-707.
3. Чаттерджи С., Дата Д. Индийская философия / Пер. с англ. – М.: Селена, 1994. – 416 с.
4. Рой, М. История индийской философии / Пер. с бенгальского, вступ. статья В.В. Бродова. – М.: Изд-во иностранной литературы, 1958. – 548 с.
5. Сартр, Ж.-П. Трансцендентальность эго. набросок феноменологического описания // Логос. – 2003, № 2 (37). – С. 86-120.
6. Трактат о пробуждении веры в Махаяну // Философия китайского буддизма; пер. с кит. Е.А. Торчинова. – СПб.: Азбука-классика, 2007. – С. 43-158.
7. Молчанов, В.И. Сознание, структуры опыта и парадигмы философии / В.И. Молчанов // Вестник РГНФ, 1998 г. – №4 – С. 93-100.
8. Медова, А.А. Изучение логики на материале буддийской философии / А.А. Медова // Учебник философии: Материалы всероссийской научно-методической конференции. – Казань: Казанский государственный технологический университет, 2008. – С. 227-229.
9. Гуссерль, Э. Картезианские размышления / Э. Гуссерль; пер. с нем. Д. В. Складнева; научн. ред. А.Я. Слинин. – СПб.: Наука, 2001. – 320 с. – (Серия «Слово о сущем»)
10. Абаев, Н.В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае // Н.В. Абаев. – Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние, 1989. – 272 с.
11. Ашвагхоша. Шастра о пробуждении веры в Махаяне // Абаев, Н.В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние, 1989. – С. 245-256.
12. Фрейд З. Психика: структура и функционирование / Пер. с нем. А.М. Боковой. – М.: Академический Проект, 2007. – 230 с.
13. Буякас Т.М. Личностное развитие в условиях работы самопонимания, опосредованной символами / Т.М. Буякас // Вопросы психологии, 2000, № 1. – С. 96-109.

Сведения об авторе: Медова Анастасия Анатольевна – доцент кафедры философии Сибирского государственного технологического университета, кандидат философских наук, доцент. 660049, Красноярск, пр. Мира, 82, тел. (391) 2660388, (391) 2660416, 89059707050, e-mail: amedova@list.ru

**Medova A.A.
MODAL NATURE OF CONSCIOUSNESS: ON THE EXAMPLE OF THE CONCEPTION OF DZEN AND CHAN BUDDHISM**

This article is devoted to the analysis of fundamental moments of the conception of consciousness represented in philosophy of Chinese and Japanese makhayana. The analysis is directed on the revealing of features of modal understanding of consciousness, and also on the search of common grounds of buddhistic version of consciousness with conceptions of modern European philosophy.

Key words: philosophy of Buddhism, consciousness, modus, modality