

*History of Philosophy
История на философията*

ГЕНЕЗИС НА ТРАНСЦЕНДЕНТАЛНАТА ФОРМА НА СЪЗНАНИЕ В РАННИЯ БУДИЗЪМ

Иван Камбуров

Софийски университет „Св. Климент Охридски“

Резюме. В статията се разкрива трансценденталната природата на съзнанието в класическия будизъм. Изясняват се спецификата и структурата на психичността в абхидхармистката философия. Формулира се несубстанциалистският характер на дхармите. Представят се структурите на будистката субективност. Разкриват се значението и функцията на будисткото „съзерцание“ (дхяна).

Keywords: buddhism; abhidharma; dharmas; consciousness (chitta, vijñāna, manas); psyche; transcendental; phenomenological; contemplation (dhyāna)

Природата на съзнанието в класическия будизъм може да се обясни от будистката представа за света, от основната доктринална цел – освобождението, както и от изначалното внимание на будистите към спецификата на психическата съзнателна дейност на човека.

Основни моменти: 1. Въвеждане и теоретизиране на понятието „дхарма“ като онтологически принцип, свързващ материалната и психическата природа на битието; 2. Структуриране на различни битийни нива от будисткия философ Васубандху (III – IV в.) на съзнателната дейност на човека. Онтологическият аспект на тази дейност се проявява в два аспекта: от една страна, това са сетивните органи и възприеманите от тях обекти и друг фундаментален аспект това е явяващото се като поток от дхарми съзнание. Гносеологичното ниво също се интерпретира в два различни аспекта: като познавателен процес и като осъзнаване. Освен това будисткият мислител представя съзнанието като състояние, визирайки неговите психични особености; 3. Съзнателната дейност на сетивния опит – усещанията, възприятията и т.н. не се анализират като нещо отделно, сами по-себе си, а като опосредствани състояния на самото съзнание; 4. Потокът от дхармични явявания (качествено определени елементарни психосоматични състояния), който изразява структурно динамичния (мигновено променящ се) характер на природата на съзнанието предопределя функционалната феноменологичност на будисткия подход по отношение на съзнанието.

Психическият опит в будизма се структурира на основата на съзерцателната практика, при която се съзерцава актуалното съдържание на съзнанието като обективен процес, при който е отстранен субектът. Най-всеобхватната и съдържателно издържана класификация на психическия опит в будистката мисъл се реализира от ранната будистка абхидхармистка (философска) традиция, основана на резултатите от практикуваните в това направление медитации, при които съдържанието на съзнанието се съзерцава като обективен процес, в който отсъства субект.

Абхидхармистките мислители „постигат“ и „изолират“ съставлящи всички психофизически и психосоматически явления „елементи“ – дхарми, които ги класифицират и разделят по 6 бази (аятани), 18 елемента (дхату) и 5 скандхи (групи), с които описват сложните взаимнообусловени отношения между тях, случващи се в съзнанието.

В случая от значение е въпросът за възникване на съзнание, като будистките мислители отделят три нива на възникване: понятийно (самджна-скандха – функция на вербално различаване на свойствата на единичните обекти както за формиране на първичните понятия или представи); формиращо (самскара-скандха – емоционален компонент и поведенческа мотивация) и сетивно (сетивни органи – индрия, и обекти на сетивното възприятие – вишая, породени от контакта на сетивния анализатор със своя обект – самспарашая ведана) (АКВ, I. 14 – 16).

Абхидхармистите се стремят да представят психиката като „вещ“, и са правели това по три начина: като интерпретират психологията като онтология, онтологията – като психология, и психиката – като психика, с уговорката, че вещта се разглежда чисто „съ-битийно“ на процеса (Pyatigorsky, 1976: 330 – 340).

Психичността на съзнанието

Тези подходи дават възможност на абхидхармистите за пръв път в историята на индийската мисъл (и не само) да обективират психическото, като го представят негативно в три контекста: 1) като обективност „в себе си“ или „само по себе си“, т.е. да представят психичното като непсихична същност, а като онтологична същност; 2) като обективност, в смисъл като нещо, което не може да се представи като субективност на „някакво“ Аз; 3) да интерпретира Аз като нещо низше, деградирано или неразвито състояние на психичността.

Будистката философска рефлексия не акцентира върху това как психиката и нейните предметности ни се явяват, а как спрямо освобождението тя не трябва да съществува. Нещо повече, тази рефлексия не се фокусира върху самата психика, а върху системата „психика – свят“, разбрана като единство от психофизиологични, ментални аспекти на индивидуума в обективната за него среда.

При проведения абхидхармичен анализ на битието будистите правят своето „откритие“, че основа за обяснение на психиката и конструиране на „образа“ могат да бъдат, и се явяват, именно дхармите.

Идеята се състои в това, че възприеманият от човека свят се осъществява от динамична психосоматична структура – качествено определени състояния, които се намират „зад“ постоянно променящите се, но „незабелязвани“ поради бързината субект-обектни форми. Този процес позволява явеното в съзнанието – феноменът, да се възприеме и осъзнава в процес на самосъзерцаване (интроспекция) на групи от взаимно обуславящи се дхарми. По тази причина будистките мислители насочват своя анализ към съзнанието и формулират понятието „дхарма“ като метафизична категория за описание на съзнанието и неговата природа.

В този контекст будистите приемат света дотолкова, доколкото той има отношение към съзнанието на всеки един адепт. Не се оспорва неговото съществуване, но той съществува дотолкова, доколкото е „даден“, „явен“ феноменално в съзнанието.

Дхармите са елементарни състояния на съзнанието. То е поток мисли и чувства (които също са дхарми). Определянето на съзнанието като поток (сантана) от мисли и чувства и като отделно съществуваща дхарма го определя като един непрекъснат процес на осъзнаване, на различаване на дхарми, т.е. процес на непрекъснато съзнаване. Този процес се описва в будизма посредством три термина, които определят природата на съзнанието.

1. Виджняна – този термин акцентира върху съдържателния аспект на съзнанието – източници, модуси, функции, и изразява единството между сетивност и разум. Различават се два аспекта: 1) като познавателна активност (обособени форми на съзнания) – една от шестте модалности на сетивно-феноменалното разпознаване – зрително, слухово, обонятелно, осезателно (спрямо външните обекти) и ментално (мано-виджняна – ум) спрямо вътрешните състояния (това не е саморефлексия). Всяко от тези 6 виджняни (съзнание) се детерминира от „своя“ сетивна (феноменална) способност или сетивен орган (индрия) и от свой обект (феномен) от своята сфера на дейност (гочара) (пр. зрително – цвят и форма, слухово – звуци, обонятелно – миризми и т.н.). Според будистите няма обект, който да не е зависим от познавателната способност. Обектът не възниква в познавателния процес сам по себе си, само съвместно със съответната сетивна способност и разпознаващо го съзнание – виджняна, т.е. това е интерактивно каузално събитие. С това будистите акцентират, че обектът в съзнанието е съ(з)-даден в процеса на неговото познаване, в резултат на което външните обекти се „снемат“ като познавателен интерес; 2) като синоним на новораждащо се същество.

2. Манас – термин, с който будистите подчертават динамиката на съзнанието, съзнанието като процес и е ноетична енергитичност. С това понятие се изразява взаимнообусловеността на феноменалното битие, което „ни“ е дадено, тъй като в този процес възниква различаване на „аз“ (психически), „света“ и т.н. В този контекст може да се посочи, че „азът“ се възприема като илюзия, в качеството му на постоянно изменящ се поток от различен тип определявани причиннообусловени психосоматични състояния.

3. Чита – това е отделна дхарма на съзнанието – задава онтологическия аспект, същността на „съзнателността“. Съзнанието (читта), за разлика от менталните явления (чайтта), се отъждествява с виджняна – различаващо познание, способност на съзнанието избирателно да реагира на стимули от вътрешен и външен характер. Но това е по-общо понятие, тъй като то „включва“ виджняна и манас като проявления на съзнанието.

Несубстанциалните дхарми

Уникалността на будистката философия спрямо съзнанието е в това, че посредством въвеждането на понятието „дхарма“, като основна метафизична единица за описание на психиката, има своето битие, своя онтологизъм в качествено определени психосоматични състояния на човека, което позволява да се опишат психичните процеси посредством понятия на самата психика, а не на външния свят.

Този подход сменя субект-обектното противопоставяне и познаваемият в границите на разума феномен се осъзнава в неговото „минало“, негово „настояще“ в мига на възприемане и „бъдеще“ като формираща „причина“. Понятието „дхарма“ изразява синтетично единство, тждество в процеса на съзнаване между „носителя“ и неговите свойства (качества) – феноменалното битие.

Качествената определеност на дхармите е и тяхната единствена определеност, единствен признак, единствено „собствено битие“, което характеризира всяка дхарма като необусловена от нищо, но във феноменалния поток на явяване тези признаци, качества са взаимнообусловени и зависими. Благодарение на това даденото ни във възприятието в процеса на осъзнаване феноменологично битие се представя като постоянно променящо се, но незабелязвано в постоянния феноменален поток на явяване „вълнение“ на дхармите. „Изначално всички дхарми нямат признаци и последователният поток от мисли (никога) не се ражда и не изчезва“ (Shcherbatskoi, 1988: 25)

Определянето на дхармите е сложен теоретичен процес още от самото начало на будизма. В своя непосредствен опит Буда постига (познава) „вещите“ такива, каквито те са в действителност (татхагата), но той никъде не споделя, че в действителност вещи няма. В този контекст Дж. Бронкхорст справедливо отбелязва, че „дхармите са непреодолими по причина на това, че са крайни

(последни) елементи, които образуват феноменалната действителност. Строго казано, дхармите са единствените вещи, които съществуват като обекти на феноменалната действителност, съставена от елементарни моментни състояния“ (Bronkhorst, 2004: 736).

Будисткият философ Васубандху (III – IV в.) констатира, че „не всичко може да се обясни, но за собствена полза следва да помним, че същността на дхармите е дълбока (гамбхира кхалу дхармата)“, тя не се обхваща само с мислене. Има такива начини за изразяване: всичко, което възниква, се разрушава; материята възниква, материята се разрушава. Но съществуват и други начини за изразяване: това, което възниква като едно, се разрушава като (нещо) друго; това което възниква, е бъдеще, това, което се разрушава, е настояще. Възниква също и време, доколкото всичко, което се ражда, се подвежда под (категорията) време. (Дхарма) също възниква от времето, тъй като бъдещето притежава свойството да се състои от множество моменти (мигове), и си отива в миналото само този от тях, който се е явил в (настоящото)“ (ABK. V.27).

С понятието „дхарма“ се обозначава елемент на потока на съзнание, трансцендентален по своята същност феномен, който в своето проявяване удържа собствената си характеристика. Дхармите не са просто отражение на природата на психичния опит, а преди всичко изчистени в състояние на йогическо съзерцание феномени, т.е. „чисти“ същности (Kamburov, 2011: 370 – 375).

Именно потокът от мигновени (кшана) дхармични явления (проблясъци и изгасвания) конституира динамичен трансцендентален субект, който не познава вещите (феномени) така, както ни се дават, а ги превръща в моменти на самия познавателен процес и чрез тях „познава“ собственото си познание. Той се превръща в процес на съзнание – постоянно възникващ и изчезващ, а времето е само дхармична форма на епистемно свързаните помежду си светвания и изгасвания на дхармите (феномени). Според „учението за мигновеността“ (кшана) в Абхидхарма минималното време на едно „трепване“ на „пулса на психиката“ е равно на 0,000 000 000 002 сек. Тхеравада (хинаяна) приема, че един „материален импулс“ за възникване е равен на седемнадесет „умствени импулса“ (Абхидхамматтха-сангаха 125) в резултат на което един „момент“ се определя на 0,103(3) от секундата.

Трудно е да си представим, че две състояния на психиката, явили се в такъв времеви интервал едно след друго, могат по някакъв начин да се проецират по отношение на макропсихиката като междинен времеви отрязък, без да имаме предвид и насочеността на това време. В будистката философия няма субстанциален (онтологичен) субект (Атман), тъй като няма време за неговото съществуване.

Онтологичното, субстанциално Аз не успява „да бъде“, „да е“. Съзнанието се превръща в опора на самото себе си, разбирано като поток от мигновени преобразувания. Според будистите дхармата е самопоказващ се (самоявяващ

се) феномен, като зад този феномен отсъства каквато и да била субстанциалност. В това е и антисубстанциалната гениалност на феноменализма на Буда, изведена от неговата йогическа практика. С това в Индия се поставя началото на отказ от философия на субекта и във философски план се рецепират безсубектни концепции. Будистките мислители търсят решение на отъждествяването на субекта с абсолютната реалност в извеждането на рефлексията за непосредственото знание като основа на всяка възможна познавателна достоверност, свеждайки принципа до присъствието на самите „вещи сами по себе си“ като непосредствена даденост. По този начин будистите лишават онтологията от нейния статус на единствен носител на истината.

Феноменологичните класификации

Дхармите се класифицират по три типа: 1. по групи на съотнасяне (5 групи) – този тип характеризира индивидуалния психичен живот; 2. по източници на съзнание (12 източника, аята) – визира източниците и условията за възникване на съзнание, т.е. на вътрешните и външни източници на съзнание; 3. по класове от елементи (18 класа) – характеризира динамичния подход спрямо съзнанието, динамиката на протичането на психичния живот, както и постоянството в трите времеви модуса.

Съвкупността от всички дхарми, с изключение на една, са взаимнообусловени и взаимнозависими и постоянно променящите се комбинации между различната им качествена определеност в потока на съзнаване конституира съдържанието на феноменалното битие. Именно този факт изразява относителния характер на феноменалното битие. Необусловената дхарма е ниббана (нирвана). Това е особен тип битие, състоящо се от една дхарма, която е постоянна и не е изложена на „страдателни“ ментални действия. Не подлежи на анализ.

Обусловените (самскрита) дхарми в абхидхармисткия будизъм са 72 на брой и са структурирани в пет скандхи (агрегата, групи) и „конституират“ психичната индивидуалност (т.е. „Аза“ в неговата цялост) в нейната цялост. Функциите на скандхите са: 1) рупа-скандха – група на сетивните, физически елементи и се състои от 11 дхарми, съответстващи на предметите на възприемане; 2) ведана-скандха (чисти усещания, аперцепция – приятно-неприятно и неутрално) – група на усещането (способност за възприемане на вътрешни психични състояния) и се състои от 1 дхарма; 3) самджна-скандха – явление-различаване на нещата (мислима концептуализация и вербализация), изразява „обработването“ на шестте класа сетивно възприемане в неговия „афектен“ контекст и се състои от 1 дхарма (манас); 4) санскара-скандха – сили от типа на усилие и др., като тук са включени всички видове умствена дейност (мнения, мисли, „пориви“, решения“, нагласи и т.н. кармични фактори, които се наследяват от минали раждания и формират бъдещото съществуване) и са

допълнение към сетивността и възприятието, присъстват във всеки отделен момент на съзнаване и включва 58 дхарми; 5) виджнана-скандха – чисто (без съдържание) трансцендентално „съзнание“ и според будистките философи тази единствена дхарма обединява поредица от непостоянни и мигновени състояния на съзнаване, при което резултатите от това действие се постигат като не „замърсено“ (покрито, прикрито, филтрирано) от емоциите и т.н. за запомняне и съхраняване на знание.

В какво се изразява причинната обусловеност на дхармите? В: 1) времева обусловеност – дхармата се проявява като явена във времето форма и това „време“ е само психологическо, но не и онтологично; 2) съзнателната рефлексия спрямо явления „съвкупен“ феномен също е обусловена и най-често има вербален характер; 3) потокът на явяване на дхармите има за край прекратяване на формообразуването; 4) предметната реалност е причинно обусловена, реалността е самата причина.

В зависимост от постигането на битието в процеса на йогическо съзерцание от будистките адепти дхармичните групи (скандхи) могат да бъдат обособени в четири битийни нива: 1) на сетивното (рупа), 2) на съзнанието (читта-чайта), 3) на силите (випраюкта-санскара) и 4) на необусловеното, трансцендентно (асамскрита) – нирвана дхарма.

Съответно тези битийни области дхармично се конституират в своята битийност по следния начин: 1) сетивното (рупа) – 5 вишая дхарми, 5 индрия дхарми и 1 авиджнапти дхарма; 2) чисто „съзнание“ без съдържание (читта-манас-виджнана) (шест вида) – (трансцендентално съзнание без субективност) – тези дхарми се постигат като чисти предметности само в процеса на йогическото съзерцание: манас – съзнание в ролята на независима шеста възприемаща чиста способност, познаваща несетивни или абстрактни обекти (дхармах); саксур-виджнана – същото чисто съзнание като способност, когато е свързано със зрителния орган; шротра-виджнана – същото чисто съзнание като способност, когато е свързано със слуховия орган; гхрана-виджнана – същото чисто съзнание като способност, когато е свързано с органа на обоняние; джихва-виджнана – същото чисто съзнание като способност, когато е свързано с органа за вкус; кайя-виджнана – същото чисто съзнание като способност, когато е свързано с органа за осезание; мано-виджнана – същото чисто съзнание като способност, когато то е свързано с предшестващия момент на същия този поток на съзнанието, но без участието на някои от останалите пет сетивни органа; 3) ментални елементи (дхарми) (читта-дхарма) или способности – общо 46 дхарми, които непосредствено се съчетават с елементите на съзнанието (читта-сампраюкта-санскара).

Тези дхарми на психичния процес „възникват“ заедно със съзнанието, т.е. съвместно с дхармите на възприятието (рупа) съставляват предметното съдържание на съзнанието.

На тази основа будистките абхидхармични текстове дефинират два нива на истинност: саммути-сача (сатя) – относителна, конвенционална истина и парамартха-сачча (сатя) – „абсолютна“ истина, истина от „първа“ инстанция. Най-важно е да се отбележи, че анализът на дхаммите (дхармите) се осъществява на ниво параматтха-сачча, т.е. достъпността им е възможна само на ниво йогическо съзерцание.

Парамарттха-сачча – се отнася до четири типа „постоянни“, „неизменни“ реалности, или всичко, което съществува само в рамките на тези четири параматтхи:

1) читта – съзнание; изразява „специализираните“ съзнателни форми на съзнаване, съзнания които съответстват на шест класа сетивни обекти. Важно е да отбележим, че според абхидхармистите съзнанието възниква при контакта със съответстващия на сетивния орган обект. Като при това по отношение на съзнанието на „ума“ ясно се разграничават четири вида: кама-съзнание – съзнание, което е присъщо на чувствената сфера, сферата на желанията (камавачара-читта); рупа-съзнание – съзнание, което е присъщо на сферата на формите (рупавачара-читта); арупа-съзнание – съзнание, което е присъщо на сферата, в която отсъстват всякакви форми (арупавачара-читта); локуттара-съзнание – трансцендентално съзнание на „благородния“ (вече) ум (аря-читта);

2) рупа – „материални“ (сетивни) елементи; изразява „материалните“ свойства, качества на реалността, се представя в Абхидхарма в 28 вида „физически“ феномени (дхарми) в 10 раздела;

3) четасика – елементи на съзнанието като съзнаване (цялата психика, но изчистена от своята психична обективност); тази дхармична реалност „онтологизира“ менталните (психични) фактори, елементите (дхармите) на съзнанието. На четасика са присъщи определени характеристики – атрибути (лаккхана), цели-функции (раса), следствия-явявания (паччупаттхана) и непосредствени причини (падаттхана). Освен това този тип дхарми се групират и в три големи етико-онтологични групи:

А) аннсамана-четасика – група от 13 дхарми, свойствата на които се приспособяват в съответствие с останалите едновременно възникнали дхарми. Съответно те се класифицират в две групи: 1) седем универсални дхарми, които съпровождат възникването на всяко съзнание (читта) (сабба-читта-садхарана): контакт (допир) (пхасса); чувство, усещане (ведана); възприятие, памет (саннья); намерение (четана); съсредоточеност (екаггата) фокусиране на съзнанието върху обекта; жизнена (психична) сила (дживитиндрия), която поддържа съществуването на съпътстващите процеса дхарми; внимание (махасикара) – внимание, интенция, която е насочена към обект – „разумна“, рационална насоченост (йонисо-махасикара) и „неразумна“, ирационалната (айонисо-махасикара); 2) шест способности (пакиннака), възникващи заедно

с определените видове съзнание: „начално действие“, тласък (витака) – началното „обръщане“ на ума към обекта, което се осъществява с контакта, чрез който съзнанието „влиза“ в обекта; поддържащо действие (вичара) следващо задълбочено и целенасочено обръщане на ума към обекта; усилие (вирийя) на ума като действие; „завладяващ интерес“ (внимание) (пити) – „интерес“ към обекта; „стремеж за действие“ (чханда) в см. на говорене, мислене и т.н.; решимост, убеденост (адхимоккха) – независима от обекта решимост;

Б) четиринадесет „неблагоприятни“ (неблаготворни) дхарми (акула-четасика) или аморални (пападжати), които се структурират в четири групи. Същността на тази съвкупност от дхарми е да обясни процеса, при който, когато заедно с читта (съзнание) възниква някаква блага или неблага четасика (психически „мотивирана“ съзнателност): 1) четири елемента (дхарми), основани на незнание (моха-чатукка): незнание, тъпост (моха) – незнание на истинната природа на сетивните обекти; отсъствие на срам (ахирика) – при извършване на неблаги действия, неблаги речи и мисли; безразсъдност, прибързаност, необмисленост (аноттаппа); отвлеченост (уддхачча) – нарушено състояние на ума, невнимание; 2) три елемента, основани на алчност (лотикка): привързаност, алчност (лобха), страстно желание (кама), чувствена страст (рага), искрена любов (пема) – привързаност на ума към обектите (дори в състояния на дхяна); неправилен възглед, погрешен (диттхи) – неистинно убеждение относително истинната природа на нещата; суетност, гордост (мана) – неправилна самооценка на „личността“, привързаност към която съществува благодарение на диттхи и лобха; 3) четири елемента (дхарми), основани на ненавист (доса-чаттука): ненавист, гняв (доса) – деструктивна насоченост на ума. Особен случай на доса е неблагоприятността (маккха). Крайна степен е яростта (упаяса); завист (исса – тази дхарма изразява обръщане към „другите“; скъперничество (маччхари) – нежелание за успех на останалите, фокусът е обърнат навътре към менталността на човека. Достигаща до „патология“ привързаност към себе си; безпокойство (куккучча); 4) три елемента, основани на леност (вялост) (тхидукка): леност, вялост (тхина) – която забавя, „съкращава“ действието на съзнанието; апатия (миддха) – забавя съпътстващите психични елементи – останалите четасики; съмнение (вичикичча);

В) двадесет и пет прекрасни елемента (дхарми) – морални (калаяна-джатика) дхарми, структурирани също в четири групи: 1) деветнадесет ментални елемента, които съпътстват благотворния (благоприятния) тип съзнания (собхана-садхарана-четасика). Тази група описва състоянието, при което, когато заедно с читта възниква някаква блага четасика, читта също е блага (кусала): доверие (саддха), прозрачност (пасада) – ясност, чистота. Дхарма е – прозрачност (пасада); съзерцание (сати) – постоянно спомняне на благите дхарми и действия; срам (хири) – съхраняване на чест и достойнство; благоразумие, внимателност (оттаппа) – страх от извършване на неблаги постъпки; непривързаност, щедрост

(алобха); дружелюбие (адоса) – отсъствие на ненавист (авяпада); неутралност, невъзмутимост (татрамаджжхаттата) – отсъствие на страст по отношение на всеки един обект; успокоеност на менталните състояния (кайя-пассадхи); успокоеност на съзнанието (читта-пассадхи); лекота на менталните състояния (кайя-лахута); лекота на съзнанието (читта-лахута) – четасика, която придава лекота на съпътстващите дейността на ума дхарми; гъвкавост на менталните състояния (кайя-мудута) – тънкость, гъвкавост, нежност, четасика, която придава тези свойства на останалите ментални състояния; гъвкавост на съзнанието (читта-мудута) – придава гъвкавост на съпътстващите ума дхарми; адаптивност, управляемост на менталните състояния (кайя-камманньята); адаптивност на съзнанието (читта-камманньята) – четасика, която придава адаптивност на състоянията на ума (читта); изкусност (майсторство) на менталните състояния (кайя-пагунньята) – четасика, която придава ефективност на другите ментални състояния; изкусност на съзнанието (читта-пагунньята) – четасика, която придава изкусност и адаптивност на ума (читта); откритост на менталните състояния (кайоджуката); устойчивост на съзнанието (читтуджуката) – четасика, която придава на ума устойчивост; 2) три дхарми на умереност (вирати-четасика), четасики, които са насочени към въздържане от неблаги постъпки: правилна реч (самма-вача) – въздържане от четири неблаги постъпки в речта – лъжлива реч, зла реч, обвиняваща реч, оскърбителна реч, пуста и безполезна реч; правилни действия (самма-камманта) – четасика, която е насочена към въздържане от убийства, кражби и сексуални нарушения; правилен начин на живот (самма-аджива); 3) две неизмерими (апхаманья) дхарми – четасики, насочени към чувстващи същества, но които не могат да възникнат едновременно: състрадание (каруна) – състрадание към тези, които страдат; радост към другите (мудита) – радост с тези, които са щастливи; 4) мъдрост (амоха, пання) – правилен възглед и правилно разбиране на реалността. Знание, разбиране (амоха, виджжха), осъзнаване (няна), понякога и правилен възглед (самма-диттхи);

Г) ниббана, безусловена дхарма. Особен тип битие, състоящо се от една дхарма, която е постоянна и не е изложена на „страдателни“ (причинно-обусловени) ментални действия и не подлежи на анализ;

4) ниббана – нирвана (трансцендентално – при-живе) – трансцендентно ниво на битието) (Kamburov, 2011: 431 – 464).

„Съзерцаващият“ трансцендентализъм

Целта на будисткия адепт, като „субект“, не е да познае света в неговото единство, а да проникне в своето собствено съзнание, да го обхване като поток от мигновено сменящи се състояния, което води до познание на висшата истинна реалност. Защото вещите не са такива, каквито са про-явени в нашия емпиричен свят, разположени в обичайното пространство на всекидневното ни битие.

Според будистите субектът влиза в такъв поток на съзнание (читта-сантана), където не може да се само-възприема като субект, който противостоя на някакъв обект. Получава се своеобразна „иманентна трансцендентност“, в която всякакво различаване на субект и обект е нерелевантно.

Самият трансцендентален субект става това, което той възприема, което мисли. „Той“ не вижда нищо друго освен самия процес на съзнание и това действие няма граници. Този процес определя съзнанието като единствена възможна значима реалност. Открива се само-съзнание, което възприема „себе си“, преминавайки във все по-висши – дълбинни, нива на своето съществуване.

Именно в този процес на съзнаване според будистите се разкрива илюзорният, несубстанциален или профанен характер на онтологичните истини, които стават феноменологично незначими.

Според будистките философи в познавателния акт ние „срещаме“ образа на обекта, формата на обекта в съзнанието и заедно с това се „запознаваме“ със собствения опит като акт на трансцендентално „преживяване“. По такъв начин „психичният субект“ описва не нещо, което е дадено, съществуващо, а състояние на съзнанието и всеки отделен епистемологичен момент, възможната ситуация на осъзнатост. С това „субектът“ в будизма се превръща в дескриптивен концепт, което означава, че съзнанието спрямо себе си се превръща в метапозиция. В този смисъл, методологическият принцип на будизма се свежда до откриване на съзнанието до момента, в който то се проявява в мисленето.

Мъдростта според будистите предполага познание (различаване) на всички дхарми, което в условията на общоприетите рационални и дискурсивни форми е невъзможно, но възможно при трансценденталното съзерцание (съсредоточаване) (самадхи) на дхармите в потока на съзнанието. В това състояние според „Талапутта-сутта“ (Самюта-никая, СН 42.2) „ще се видят безбройните форми, ще се чуят безбройните звуци, ще се усетят всички мириси и вкусове, ще се възприемат всички мисли като една огромна пламтяща маса,... постига се видението на всички безбройни феномени, дхарми на ума и съзнанието...“. В това състояние на саморефлексия се „срещат“ два „ума“ – нормален (профанен) (т.е. шестият сетивен орган и пети агрегат „скандха“ на индивидуалното съществуване, което е безформен) и йогически трансформиран ум, срещат се два „Аза“ – телесен и безтелесен (Pyatigorskii, 2007:119 – 120).

В нормално, профанно състояние „Азът“ е тяло и ум, взети заедно, а умът е само ум, докато в състояние на трансцендентално съзерцание „Азът“ е само йогически трансформиран ум. Но в случая само „съзерцаващ ум“ може да „мисли“ за ум, който е „нормален“ (всекидневен в своята рационалност). На практика, това е своеобразен процес от йогическо „спомняне“ към съзерцание (дхяна), който дава възможност да се обясни „срещата ни“ (или обратното) с

пространството и времето не като априорни форми на мисленето, а като апостериорни, като опитни форми на човешкото мислене.

Вниманието на будистите е насочено към постигане на дхармите, тъй като те са истинната действителност, истинната реалност такава, каквато се открива на съзнанието в състояние на йогическо съзерцание, защото в нормалното възприятие се възприема не „предметът такъв, какъвто е“, „видимото“, „чувството“, „помисленото“, т.е. предметност, която допълнително е „украсена“ от определената за съответната индивидуалност чувствена способност. За обикновеното, „светско“ съзнание дхарми не съществуват.

В такъв тип съзнание не се постига съвкупността от мигновено възникващи и изчезващи дхарми на цвят, мирис, звук, осезание, които са устойчиво явление. Това е възможно само в процеса на непосредственото постигане „виждане“. След това „трансценденталният наблюдател“ (на когото му е безразлично дали го приемаме, или не, дали е реален, или не) синтезира света на опита – конституира предметния свят от дхарми с помощта на дхарми, при което сам той е дхарма.

Така възприета, предметността се характеризира „субективно“, сетивният орган на „възприемащия“, докато, от друга страна, съзнанието описва „обективно“ тази предметност по „обекта“ в съзнанието. Можем да направим извод, че будистите се интересуват от психиката на човека не в нашия съвременен научен смисъл, като предмет на психологията, а само като обект на преобразуване с цел нейното снемане и постигане на освобождение.

В йогическата процедура се пропускат обектите на съзнанието през „групите на привързаност“, които удържат продължителното явяване на този тип дхарми и способстващи за илюзорната представа за съществуване на негово Аз, а с това и субективизиращи, замърсяващи изначалната онтична дхармична чистота на читта (съзнанието). Тази специфична „феноменология на дхармичната битийност“ процесуално се описва още в ранните будистки текстове по следния начин: „Той наблюдава (съзерцава) подобно на това: „Това е форма. Това е възникване на форма. Това е изчезване на форма. Това е усещане. Това е възникване на усещане. Това е изчезване на усещане. Това е възприятие. Това е възникване на възприятие. Това е изчезване на възприятие. Това са действия на ума. Това е възникване на действията на ума. Това е изчезване на действията на ума. Това е съзнание. Това е възникване на съзнание. Това е изчезване на съзнание“ (МН 10). Същият схематизъм е представен и в „Анапанасати-сутта“ (МН. III.78 (118)). Още на този ранен етап на развитие на будисткото учение е налице разграничаване между дхарма, като чиста онтичност, трансцендентално основание – „Това е“, и процесуалността на неговото феноменално явяване, разпознаване във феноменалния поток съответната за дхармата-лакшана (характеристика) – „това е възникване“.

В действителност будистът има „достъп“ само до явления в съзнанието

феномен на съответната дхарма, времевата граница на чието явяване клони към нула. Може да се достигне до съответната дхарма в нейната онтичност благодарение на йогически практики, като в процеса на това съзерцание ясно се различава свалакшановостта (феноменалната ѝ характеристика) като свабаха (собствена природа, същност) на дхармата. Тоест, ако няма свалакшана, то няма и какво да се съзерцава. Без свалакшана няма будизъм. Дхармите на феноменално ниво се описват чрез явената свалакшана, защото феноменологичното „явление“ е „носител“ на самото себе си, „ноуменалното“ и „явено-то“ (феномена) във феноменологията съвпадат.

По отношение на „съзерцаващия“ това е състояние на съзнанието, което възниква в момента на „влизане“ на „съзерцаващия“ в пространството на съзерцание. В случая е важно да се подчертае, че това, което се обозначава чрез термина „състояние“, не е „състоянието“ в неговия профанен психологичен аспект, а състояние, което се определя от предметността на съзерцание. Тези предметности, „обекти“ имат особен характер, защото са мислими само в процеса на съзерцание и в този аспект са недостъпни за нормалното мислене и дори въображение и като такива, нямат собствен смисъл извън процеса на съзерцание. Такива дхянични обекти са значителна част от будистките понятия, които са „създадени“ в опита на съзерцаващия будист, а не в резултат на рационално конституиране.

В този процес феноменът се „съзерцава“ с ума (манас) и като такъв, този феномен (свойство) има само психична реалност, а не онтична, затова е и феномен. Той „означава“, „задава“, „изразява“ предметност, но не е реално съществуващ в потока на съзнание. Тезата, че дхармата се „поддържа“, „носи“ свой собствен признак, трябва да се интерпретира не в смисъл на субстанциалност по отношение на тази „нейна“ единствена характеристика, а в смисъл на „феноменологична феноменалност“, т.е. „дхармата“ е „самопроявяващ“ се феномен, зад който няма никаква субстанция.

Това дава основание да се различат две битийни нива на „постигане“ на дхармите – ако в съзнанието не се явяваха „дхарми“ (феномени), не би имало замърсявания, страдание и т.н., не би имало необходимост от помощни (философски) средства (упая), истинно узнаване за същността на нещата и йогическа практика.

Онтологичният неконвенционализъм

Рефлексирането и описанието на такива понятия, като „поток на съзнание-то“, „карма“, „дхарма“ и т.н., дори и самото „съзерцание“ (дхяна) е едно тях, с рационални средства не е коректно. Защо? Защото този процес налага уточнението, че от момента на своето „влизане“ в съзерцание до момента на излизането на съзерцаващия от него той се намира в пространство, в което се случват събития, които можем да класифицираме като „обективни“ и „субективни“.

В това свое „състояние“ съзерцаващият се „изключва“ от сансарния поток, от континуума на съзнанието и като такъв, той не е „човек“ в неговата общоприета „нормалност“. Прекратен е както неговият социален статус, така и неговият аскетизъм до момента на връщането на неговото съзнание в нормалния жизнен поток. Дори след неговото „връщане“ в нормалността в резултат на настъпилите промени той никога не може да достигне до „изначалната“ нормалност, тъй като за него е наличен опитният факт, че е „постигнал“ нормалните психични и умствени състояния такива, каквито те са „в действителност“, която е недостъпна за нормалната рационална рефлексия.

Такъв подход означава, че на практика будизмът предлага нов тип битие, нов тип съществуване в състояние на съзерцание. Този тип съществуване обозначава момента (миг, който е много кратък), в който възникваща мисъл, дхарма, „продължава“ да съществува до мига на своето изчезване, както и съществуването на „особен обект“ в процеса на мигновените съзерцания, които времево съответстват на един дхармичен момент. Това, което затруднява будистките философи, е обяснението на връзката на тази двойна аспектност на дхяничното състояние, при което се „вижда“ това, което се съзерцава, както и процесът на самото съзерцание.

Поради това в будизма дхяна (трансценденталното съзерцание) се възприема и като процес, и като форма на мигновен процес на съществуване на явните в „чистото“ съзнание обекти. Именно тази особеност сменя различията между съзерцаваното, съзерцаващия и процеса на съзерцание в „нещото“, определяно като дхяна. По тази причина, когато възниква въпрос относно процеса на съзерцание, то винаги трябва да се изясни „гледната точка“ на съществуване на съответния съзерцаващ, което, обективно погледнато, не е възможно.

REFERENCES/ЛИТЕРАТУРА

- Abhidhammattha Sangaha. (1975). *A Manual of Abhidhamma Being*. Abhidhammattha Sangaha of Bhaddanta Anuruddhacariya. (Edited In The Original Pāli Text With English Translation And Explanatory Notes By Nārada Mahā Thera). Kuala Lumpur: Buddhist Missionary Society.
- Bronkhorst, J. (2004). Some Uses of Dharma in Classical Indian Philosophy. *Journal of Indian Philosophy*, 32, 733 – 750.
- Kamburov, I. (2011). *Classical Buddhist Philosophy. Part One. The “Road”*, Sofia: Avangard Press [Камбуров, Ив. (2011). *Класическата будистка философия. Част първа. „Пътят“*, София: Авангард Прес]
- Pyatigorskii, A. (2007). *Vvedenie v izuchenie buddiiskoi filosofii*. Moskva: Novoe literaturnoe obozrenie [Пятигорский, А. (2007).

Введение в изучение буддийской философии. Москва: Новое литературное обозрение]
Shcherbatskoi, F. (1988). *Konzeption buddhistischer nirvana*. Moskva: Nauka
[Щербатской, Ф. (1988). *Избранные труды по буддизму.* Москва: Наука]

GENESIS OF THE TRANSCENDENTAL FORM OF CONSCIOUSNESS IN EARLY BUDDHISM

Abstract. The article unveils the transcendental nature of consciousness in classical Buddhism. The specifics and structure of psyche in Abhidharmistic philosophy is clarified. The unsubstantialistic character of dharmas is formulated. The paper also presents the structures of Buddhist subjectivity, as well as the significance and functions of Buddhist “contemplation” (dhyana) are revealed.

✉ **Prof. Dr. Ivan Kamburov**
Philosophical Faculty
University of Sofia
15, Tsar Osvoboditel Blvd.
1504 Sofia, Bulgaria
E-mail: kamburov_i@abv.bg