меня как такового – нет" (с. 133, там же, пер. Л. Синянской). В другом рассказе Борхес иллюстрирует гипотезу неразличимости для абсолютного интеллекта личностей, кажущихся противоположными, когда "я" и "другой" становятся взаимозаменяемыми: "В раю Аврелиан узнал, что для непостижимого божества он и Иоанн Паннонский (ортодокс и еретик, ненавидящий и ненавидимый, обвинитель и жертва) были одной и той же личностью" (там же, с. 187; пер. Е. Лысенко).

ПОНЯТИЕ "СОЗНАНИЕ-ХРАНИЛИЩЕ" У ВАСУБАНДХУ

Аудриус Бейнорюс

Концепция сознания индийских йогачаров[1] наиболее полно представлена в сочинениях буддийского философа Васубандху (IV–V вв.), особенно в его трактате "Тридцать строф о только-осознавании" (Vijñaptimātra-trimśikā), или просто "Тридцать строф" (Trimśikā), к которому мы в основном и будем обращаться. Этот текст, сыгравший особую роль в распространении буддизма махаяны во многих странах Азии, стал предметом многих комментариев, свидетельства которых тоже будут привлекаться в нашем исследовании (особенно комментарии Стхирамати, Дхармапалы и Сюань-цзана, китайского последователя Васубандху, жившего в VII в.). Тем более, что именно на последних в основном и лежит ответственность за то, что в поздней индийской, китайской и тибетской традициях учение Васубандху трактуется как субъективный идеализм и даже как солипсизм[2].

---

[1] Одна из школ буддийской традиции махаяны, другое ее название – виджняна-вада.

[2] См.: *Kalupahana D.J.* A History of Buddhist Philosophy: Continuities and Discontinuities. Honolulu: University of Hawaii Press, 1992. P. 185. Современная концептуальная критика таких трактовок дана в следующих исследованиях философии йогачаров: *Kochumuttom Th.* A Buddhist Doctrine of Experience: A New Translation of the Works of Vasubandhu the Yogācārin. Delhi: Motilal Banarsidass, 1982; *Anacker S.* Seven Works of Vasubandhu. Delhi: Motilal Banarsidass, 1984; *Kalupahana D.J.* The Principles of Buddhist Psychology. N.Y.: State Univ. of New York Press, 1987; *Wayman A.* Analysis of the Śrāvakabhūmi Manuskript. University of California Press, 1961; *Wayman A.* A Defence of Yogācāra Buddhism // Philosophy East and West. 1996. Vol. 46, October; *Idem.* Yogācāra and the Buddhist Logicians // J. of the International Association of Buddhist Studies. 1979. Vol. 2, N 1; *Wayman A.* The Yogācāra Idealism // Philosophy East and West. 1972. Vol. 15, January; *Ruegg D.S.* La Théorie du Tathagatagarbha et du Gotra // Études sur la Soteriologie et la Gnoseologie du Bouddhisme. P.: PEFEO, 1969. Vol. 70; *Paul D.* Philosophy of Mind in Sixth-Century China: Paramartha's 'Evolution of

Понятие "сознание-хранилище" (или "сознание-сокровищнице", санскр. ālaya-vijñāna, тиб. *kun gzni rnam par shes pa*) занимает особое место в буддийской гносеологии и психологии. Принято считать, что введение концепции *алая-виджняна* было связано с необходимостью решить проблему идентичности индивида в процессе существования, перерождения и освобождения от перерождений (*нирваны*), остро стоявшую перед буддистами тхеравадинского направления[3]. Еще Асанга, брат Васубандху, обратил внимание на то, что следы этого понятия можно обнаружить в текстах школ тхеравады (śrāvakayāna)[4]. Однако, как показывает в своих исследованиях Е. Фраувалльнер, сам термин alāya-vijñāna не встречается даже в текстах, приписываемых основателю традиции йогачары Майтрее (Maitreyanātha)[5]. Одна из тхеравадинских школ – саутрантика – признавала существование тонкого сознания (*виджняна*), которое, являясь основой человеческого существования, ответственно также за связь *дхарм* (элементов, на которые разбивается поток существования) в цепи перерождений. В отличие от последователей школы ватсипутрия, веривших в реальность некоего аналога неизменной личности (*pudgala*), саутрантики предполагали, что *виджняна* сохраняется и после смерти (но не в форме личности), когда другие четыре группы *дхарм* (*скандхи* – "телесное", "ощущение", "представление" и "кармические факторы") распадаются или, точнее говоря, растворяются в пятой – *виджняна скандхе*. Это дает основание полагать, что именно концепция саутрантиков оказала влияние на формирование *алая-виджняны* йогачаров[6].

Consciousness. Stanford: Stanford University Press, 1984; *Nagao G.* Madhyamika and Yogācāra: A Study of Mahāyāna Philosophies. N.Y.: State University of New York, 1991; *Powers J.* The Yogācāra School of Buddhism: A Bibliography. Metuchen: Scarecrow Press, 1991; *Lusthaus D.* Buddhist Phenomenology: A Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch'eng wei-shi lun. L.: Curson Press, 2000. Современный общий обзор исследований по философии йогачаров и их оценка дана Даном Ластхаузом в Интернете: http:/www.acmuller.net/yoga-sem/ISCP_99_Yogacara_retro2.html http://www.human.toyogakuen-u.ac.jp/~acmuller/yogacara/intro-asc.thm, и в его статье "Yogācāra" в *The Routledge Encyclopedia of Philosophy* (1998).

[3] В традиции махаяны ("широкого пути") это направление называется "хинаяной" ("узким путем"), с чем, по понятным причинам, сторонники самого этого направления никогда не были согласны. Поэтому я предпочитаю использовать их самоназвание "тхеравада" ("учение старейших"), хотя оно и вносит некоторую путаницу (это еще и имя одной из школ этого направления).

[4] См.: *Lamotte E.* La Somme du Grand Vehiule D'Asanga (Mahāyānasaṁgraha.) Vol. I–III. Louvaine, 1938. I. 11.

[5] См. *Frauwallner E.* Amalavijñānam und Ālayavijñānam // Beitrage zur indischen Philologie und Altertumskunde. Hamburg, 1951. S. 156.

[6] The Shambhala Dictionary of Buddhism and Zen / Transl. by M.H. Kohn. Boston: Shambhala Publications, 1991. P. 189.

Представители цейлонской тхеравадинской школы тамрапарния, упоминания о которой содержатся в сочинениях другой тхеравадинской школы – вайбхашика, равно как и тексты школы махаяны, используют понятие *бхава-анга-виджняна* (bhavāṅgavijñāna) – "сознание, являющееся условием существования". Корни концепции, связанной с этим понятием, обнаруживаются в седьмом трактате Абхидхарма питаки – "Паттхана" (Paṭṭhāna), где *бхава-анга-виджняна* выступает субстратом шести основных сознаний (сознания запаха, сознания вкуса, сознания зрения, сознания ощущения, сознания звука и ментального сознания)[7]. Этот субстрат, хотя и состоит из потоков *дхарм*, но мало подвержен изменениям; его нельзя отнести к "подсознательным" явлениям, поскольку он составлен из разных функций сознания (*caitasikadharmas*) – внимания, памяти, устремления, воли и так далее – которые время от времени проявляются в шестом, ментальном сознании; он существует независимо от ментальных стимулов и дискурсивного мышления, проявляясь лишь в высших медиативных состояниях (samapātti) и во сне без сновидений. С. Анакер высказал предположение, что *бхава-анга-виджняна* является описанием не какого-то особого субстрата или формы сознания, а лишь пассивного состояния шести основных сознаний[8]. Интересно отметить, что, основываясь на тексте "Паттханы", этот субстрат признает также и тхервадинский комментатор Буддхагхоша, считая его опорой ума (*hadaya-vatthu*)[9]. Яшомитра, комментируя "Абхидхармакошу" (сочинение Васубандху которое тот написал, используя доктринальные положения как вайбхашики, так и саутрантики, до перехода на позиции йогачары), также отождествляет bhavaṅga-vijñāna с *hadaya-vatthu* и называет это учение доктриной секты тāмрапарния[10].

Считается, что первое упоминание идей собственно йогачары об *алая-виджняне* содержится в раннем махаянском тексте "Сандхинирмочана-сутра" (Saṃdhinirmocanasūtra), где впервые встречается термин *адана-виджняна* (adanavijñāna) – "предоставляющее сознание", описывающее сознание как хранилище всех "семян" [прошлых кармических действий] (sarvabījakavijñāna). По мнению Л. Шмитхаузена, именно в силу этого данная сутра была почти целиком инкорпорирована в последнюю часть трактата Асанги "Йогачара-бхуми" (Yogācārabhūmi).

---

[7] См.: *Sarachchandra E.* Buddhist Psychology of Perception. Dehiwala (Sri Lanka), 1975. P. 89–96.

[8] *Anacker S.* Seven Works of Vasubandhu. P. 154.

[9] Visuddhimagga of Buddhaghosa / Ed. H.C. Warren. Cambridge, 1950. Chap. XIV.

[10] Abhidharmakośa and Bhāṣya of Ācārya *Vasubandhu with* Sphuṭārthā *Commentary of* Ācārya Yaśomitra / Ed. Swami Dwarkadas Shastri, Bauddha Bharati, Varanasi. Parts I–III, 1970–1972. I. 17.

«*Адана-виджняна* – глубокая и тонкая – несет все семена в потоке" – сказано в "Сандхинирмочана-сутре"[11]: Васубандху в "Карма-сиддхи-пракаране" (Karmasiddhiprakaraṇa), комментируя соответствующую сутру, отмечает, что "его называют "питающим сознанием" (adana-viiñāna), ибо во время зачатия оно питает различные склонности тела. Его называют "сознанием-хранилищем" (ālaya-vijñāna), поскольку в нем собраны все семена опыта. Его называют "сознанием, способствующим созреванию" (vipāka-vijñāna), поскольку предшествующие действия созревают в нем чтобы осуществить воздаяние»[12].

Следует заметить, что почти все основные философские и психологические понятия школы йогачара встречаются и в другом важнейшем тексте раннего махаянского буддизма – "Ланкаватара-сутра" (Laṅkāvatārasūtra). Позиция, представленная в этом тексте, еще радикальнее, чем "идеализм" "Сандхи-нирмочана-сутры", согласно которому все существующее является проекцией или проявлением сознания (cittamātra). "Множественный мир возникает в точке пересечения подсознательных наклонностей и воображения. Хотя все проистекает из сознания, люди считают это внешним миром, я же называю это отражением сознания. Внешнего мира не существует; видимость есть плод сознания; тело, благосостояние и места обитания я называю отражением сознания"[13].

В буддизме тхеравады именно (*манас*) играл основную роль в формировании неизменного эго и в функционировании ментального сознания (manovijñāna). Для буддистов, заботящихся прежде всего о достижении *нирваны*, важно было устранить чувство отдельной личности. Однако в "Ланкаватара-сутре" *манас* ответствен только за ощущение "я", а ментальное сознание (manovijñāna) – за дифференциацию объектов и привязанность к ним. В тексте сутры получают свое дальнейшее развитие такие идеи тхеравады, как "миром правит мысль" (*cittena niyyati loko)* или "дхармы обусловлены разумом, их лучшая часть – разум, из разума они сотворены"[14]. В "Ланкаватара-сутре" тхеравадинский "светящийся разум" (*prabhassaram*

---

[11] Saṃdhinirmocana-sūtra, *L'explication des mystères* / Texte tibetain ed. et trad. par Et. Lamotte. Louvain, 1935. I.7.

[12] Karmasiddhiprakaraṇa, 33. Оригинал санскрита этого текста не уцелел, цитируется из перевода с тибетского на английский, см.: *Anacker S.* Seven Works of Vasubandhu. P. 91.

[13] vikalpavāsanābaddhaṃ vicitraṃ cittasaṃbhavam,
bahirakhyāyate nṛṇāṃ cittamātraṃ hi laukikam,
dṛśyaṃ na vidyate bāhyaṃ cittaṃ citraṃ hi dṛśyate,
dehabhogapratiṣṭhānaṃ cittamātraṃ vadāmyaham (Saddharmalaṅkāvatārasūtram / Ed. P.L. Vaidya. Darbhanga: The Mithila Institute, 1963. III. 32–33).

[14] manopubbaṅgama dhammā manoseṭṭhā manomayā (Dhammapada. I. 1 / Пер. В.Н. Топорова. М., 1960).

cittam) превращается в "изначальный светящийся разум"[15]. В связи с этим возникает проблема: как определить этот "изначальный разум", поскольку с ним нельзя отождествить ни пять чувственных сознаний (indriyavijñānas) и соответствующие им объекты, ни шестое, ментальное сознание (manovijñāna), ни седьмой, "омраченный разум" (kliṣṭamanas). На эту роль подходит только *алая* (ālaya), превращающаяся в восьмую форму сознания – хранилище опыта и познания вообще.

Что же такое эта *алая*? Согласно традиционной этимологии, ālaya связана с распространенными в саутрантике понятиями aśraya и sthāna ("хранилище" и "место"), а также с санскритским глаголом alīante "привязывать", "прикреплять"[16]. Асанга в "Махаяна-санграхе" (Mahāyānasaṁgraha) отмечает: "Сознание, хранящее все семена, является *алая* всех *дхарм*, поэтому его и называют ālayavijñāna. [...] Его называют так потому, что к нему прикрепляются все дхармы, а оно – к ним"[17].

По мнению Л. Шмитхаузена, самое древнее значение термина ālayavijñāna – йогическое созерцание высшего уровня, связанное с прекращением активной познавательной деятельности (*nirodha-samāpatti*), – упоминается Асангой в многотомной энциклопедии буддийской йогической практики "Йогачара-бхуми". В этом состоянии йогин входит в транс, в котором континуальность сознания временно прерывается на более глубоком уровне, чем в глубоком сне без сновидений. По Шмитхаузену, представители ранней йогачары считали, что в этот момент сознание йогина переходит в латентное состояние, т.е. становится подобным семени, которое растворяется или возвращается обратно в органы чувств, где и пребывает до конца этого состояния[18]. Такое "перезимовавшее" сознание служит причиной восстановления обычного сознания и тем звеном, которое связывает йогина с его прежними сознанием и воспоминаниями, не допуская полного разрыва цепочки индивидуального сознания. Процесс растворения сознания, объясняющий термин *алая*, на наш взгляд, может быть связан и с санскритским глагольным корнем *lī-* и с производными от него формами существительных *laya*, *pralaya*,

---

[15] prakṛti *prabhasvaraṃ cittam* (Saddharmalaṅkāvatārasūtram. P. 358).

[16] alīyante sarve sasrava dharmaḥ – говорит Стхирамати. См.: Vijñaptimātratāsiddhi / Ed. S. Levi. P. 1925. P. 16.

[17] Mahāyānasaṁgraha. I.2.

[18] *Schmithausen L.* Ālaya-vijñāna: On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy. Tokyo. 1987. Vol. I–II. N I.146. Такого же мнения придерживается и И. Бронкхорст утверждая, «Понятие "сознание-хранилище", видимо, появилось в результате размышлений о медитативном состоянии сознания, *nirodha*-samāpatti» (*Bronkhorst J.* Karma and Teleology: A Problem and its Solutions in Indian Philosophy. Tokyo: Studia Philologica Buddhica, 2000. P. 93).

известными в брахманистской философии, где обозначали исчезновение, растворение (санкхья и вайшешика).

С точки зрения йогачаров, сознание является не субстанцией, подобной Атману в брахманистских системах (вайшешике, некоторых школах веданты), а *актом познания*, в котором оно познает себя самого: vijānātīti vijñānam, – говорит Стхирамати. "Сознание-хранилище" в свою очередь включает все акты самосознания или все "семена-причины" (sarva-bījakam) субъективного и объективного существования, поэтому, по Васубандху: "Сознание, хранящее семена, [именуется] причинным"[19]. Дхармапала выделяет три основных значения термина *алая*. Первое – это хранилище, активно собирающее в себе все семена; второе пассивная *алая*, окрашенная загрязненными *дхармами* (т.е. отрицательными психическими состояниями); и третье – объект привязанности седьмого уровня сознания – *манаса*[20]. Стхирамати, следуя "Ланкаватара-сутре", характеризует *алаю* только как "хранилище всех загрязненных дхарм"[21]. Хотя очевидно, что сам термин *алая* был заимствован из "Ланкватара-сутры", Васубандху придает ему совсем иной оттенок. Это уже не "изначальное светящееся сознание" (prakṛti prabhāsvara citta) и не "место зарождения просветления" (garbha saṃsthāna) как в этой сутре, поскольку описывать *алаю* как нечто "изначальное" означало бы возвращение к субстанциональному принципу школы санкхья, к *пракрити*. Поэтому *алая* в трактате "Тримшика" (Triṃśikā) характеризуется как "способствующая созреванию всех семян"[22], подчеркивая связь *алаи* с различными факторами, сопровождающими процесс развертывания (pariṇāma) всех зависимых от *алаи* уровней сознания. Это позволяет сделать вывод о том, что сам Васубандху использует термин *алая* в его первоначальном этимологическом значении "удерживания" или "хранения".

В своем последнем трактате "Трисвабхава-нирдеша" (Trisvabhāvanirdeśa), Васубандху сравнивает "сознание-хранилище" с *мантрой* (заклинанием), используемой индийскими факирами чтобы вызвать появление слона из кучи дров и тут же растворить его на глазах у изумленных зрителей. Согласно этой метафоре, "корневое сознание" (mūlavijñāna) – это *мантра*; таковость (tathātā) или недвойственная śūnyatā – это дрова; воображение (*vikalpa*) – образ слона,

---

[19] heturbījasaṁgrahītamālayavijñānam (Madhyāntavibhāga-bhāṣya, III. 22).

[20] *Ganguly Swati.* Treatise in Thirty Verses on Mere-Consciousness. Delhi: Motilal Banarsidass, 1992. P. 28.

[21] sarva saṁkleśika dharmabīja sthāna (Vijñaptimātratāsiddhi, *Deux traites de Vasubandhu*: Viṃśatikā (la Vingtaine) et Triṃśikā (la Trentaine) avec le commentaire de Sthiramati, Original Sanskrit / Publ. par S. Levi. P., 1925.

[22] ālayākhyaṃ vijñānaṃ vipakaḥ sarva bījakaṃ (Triṃśikā, 2). См. также: Triṃśikā. 3; 5.

а двойственность (*dvayam*) – сам слон[23]. Иначе говоря, семена латентных потенций (vāsanās), находящиеся в "сознании-хранилище", являются *мантрой*, посредством которой создается магический образ видимости, поскольку двойственность восприятия, деление на субъект и объект – это продукт латентных наклонностей. Воображение конструирует (*kalpita*) видимые образы и принуждает нас поверить в существование слона, т.е. в видимость. Таким образом из "сознания-хранилища" возникает "воображение несуществующего" (asatkalpa, abhūtaparikala), и *шуньята* или пустота (śūnyatā) трансформируется в воображаемую видимость. Однако эта двойственность субъекта и объекта может так же быстро исчезнуть из сознания, как она в нем появилась. Так йогачарская гносеология Васубандху оказывается связанной с философией мадхьямики – шуньявадой.

Алая, трактуемая подобным образом, становится причиной всего феноменального мира (kāraṇa), сохраняющей и актуализирующей подсознательные тенденции (vāsanās), выступающие потенциями (sākti) проявления сознания. Семена эти, по мнению Стхирамати, обладают тройной природой, определяя появление образов (*nimitta*), имен (nāma) и воображения (*vikalpa*). Не случайно Асанга в "Абхидхарма-самучае" утверждает, что *алая-виджняна* – это *читта*, составленная из светлых и темных семян прежнего опыта[24]. Тройной процесс развертывания сознания (pariṇāma) создает видимость как объективного внешнего мира, так и субъективного существования души (наши собственные ощущения) и *дхарм*, что в буддизме йогачары приравнивается к иллюзии и считается причиной фрустрации. «И не только несведущие считают это своей душой, но и множество других [ошибочных] взглядов возникает по причине такого видения "я"»[25].

Возможно ли каким-либо образом описать свойства *алаи*? В третьем стихе "Тримшики" Васубандху говорит о двух аспектах *алая-виджняны*: о ее деятельности и о ее объекте: "[Сознание-хранилище], его объекты и место пребывания непостижимы, но его деятельность всегда связана с осязанием, вниманием, ощущением, познаванием и волей"[26]. Деятельность "сознания-хранилища" – это способность сознания осознавать; осознавание (vijñāpti) – это то, через что выявляется содержание *алаи*. Осознавание, согласно Стхи-

---

[23] Trisvabhāvanirdeśa, 30.

[24] citam śubhāśubhair dhātubhir [...] *tat* vāsanācittatam upādaya (*Abhidharmasamuccaya of* Asaṅga / Ed. P. Pradhan. Santiniketan: Vishvabharati, 1950. P. 12).

[25] *k*alpayanty antarātmānam tam ca bālā ajānakāḥ, ātmadarśanam āśritya tathā bahvyaś ca dṛṣṭayaḥ (Asaṅga's Paramārthagātha. 30). Цит. по: *Wayman A.* Analysis of the Śrāvakabhūmi Manuskript. P. 171.

[26] asaṃviditakopādisthāna vijñāptikaṃ ca tat,
sparśa manaikāra vit saṃjñā cetanā (Triṃśikā. 3).

рамати, есть тончайший (anusukṣma) механизм сознания, направленный на внутренние объекты восприятия, на чувственные данные, определяющие семена психики, поэтому и говорится, что осознавание непостижимо, так как не может быть рационально концептуализировано.

Объект познания отмечен двумя характеристиками. Это прежде всего место (sthāna), т.е. видимость (abhāsa) внешнего мира, образованного из так называемых "великих элементов" (mahābhūta), созданная семенами *алаи*. Второе – это то, что "поддерживает и принимает в себя" (upādhi). Имеются в виду семена и физическое тело, которые, согласно Стхирамати, создаются и поддерживаются *алая-виджняной*, в свою очередь всегда (т.е до окончательного преобразования сознания) связанной с пятью "ментальными факторами" (*caittas*) – осязанием, вниманием, ощущением, познаванием и волей. Все ментальные факторы на что-то опираются, и седьмое сознание, разум (*manas*, тиб. *yid.*)[27] как механизм познания идей, ментальных рефлексий и самосознания зависит от восьмого сознания – *алая-виджняны* и содержащихся в нем семян. "От него ["сознания-хранилища"] зависит и только на него опирается сознание, именуемое *манасом,* суть которого в познании"[28], – говорит Васубандху. Таким образом, объектом рефлексии "омраченного манаса" (kliṣṭamanas) становится сознание и его содержание – потоки загрязненных *дхарм*, очищенный же с помощью йогической медитации манас отражает таковость (tathatā) и другие незагрязненные *дхармы*. По мнению Дхармапалы, до тех пор, пока *алая* не успокоена, объектом манаса является только познавательный аспект сознания (darśanabhāga), благодаря которому создается образ постоянной внутренней субстанциальной сущности.

Согласно философии йогачаров, именно *манас* как мотивирующая, интенциональная и оценочная сфера сознания является источником того, что называется "эмпирическим самосознанием", наподобие ведантийского "внутреннего органа" (antaḥkaraṇa), тогда как пять "ментальных факторов" (caittas) – осязание, внимание, ощущение, познавание и воля – формируют видимость постоянного эго. Чем сильнее *клеши* (аффективные состояния), тем сильнее ощущение "я". Именно *клеши* воздействуют на нашу положительную или отрицательную оценку объекта, и именно их действие объясняет, почему индивид не понимает, что, постоянно вынося оценки, он

---

[27] Дж. Такакусу предлагает переводить этот термин *manas* как "subconscious mind", таким образом отграничивая его от mano-vijñāna – "conscious mind", см.: *Takakusu J.* The Essentials of Buddhist Philosophy. Oriental Reprint. Delhi, 1975, P. 97.

[28] tad āśritya pravartate tad ālambaṃ mano-nāma vijñānaṃ mananātmakaṃ (Triṃśika. 5).

фактически "замораживает", субъективно концептуализирует окружающий мир.

Согласно Васубандху, деятельность *манаса* не является вечной. «Там, где проявляется *манас*, он везде оказывается связанным с осязанием и другими [ментальными факторами]. Он прекращает свое действие на уровне архата (высшем уровне духовного прогресса для последователей тхеравады – *А.Б.*), в медитации или на "неземном пути"» (Triṃśikā, 7). "Там, где проявляет себя" (yatrajaḥ) означает в одном из трех миров (dhātu) или на одной из десяти ступеней (daśabhūmi) трансформации сознания (āśrayaparāvṛtti), которые называются также ступенями совершенствования бодхисаттв – *бхуми*[29].

Хотя в "сознании-хранилище" хранятся семена всех десяти ступеней, именно *манас* подбирает *дхармы*, соответствующие каждой отдельной ступени, с которыми, оказывается связанным индивид, и которые формируют пространство его экзистенциального жизненного опыта. В то же самое время *манас* привязывается к основным *клешам*, доминирующим на данном этапе, и только окончательное преобразование отделяет его от последовательности ступеней и делает абсолютно чистым (kuśal*a*). "Загрязненный" манас (kliṣṭamanas) существует как в виде ментальных факторов, так и в виде семян, устраняемых только при достижении ступени архата. Он прекращает свое действие и в те моменты, когда йогин пребывает в глубокой медитации (*ni*rodha samāpatti) или на "неземном пути" (*lokottara marge*), т.е., когда его разум оказывается глубоко втянутым в медитационные упражнения и не может актуализироваться? Однако и в такие моменты подсознательные семена не устраняются.

С разумом связана и другая важная функция сознания, его направленность на один единственный объект или интенциональность (ekāgratā, пали. ekāggatā). Сознание может быть либо направленным, либо ненаправленным. Ненаправленное сознание – это обычное состояние, когда сознание заполнено хаотическим со-

---

[29] Медитативный и параллельно моральный прогресс бодхисаттв, согласно духовной практике йогачаров, подразделяется в разных текстах на семь, десять или на одиннадцать ступеней совершенствования (bhūmi), ведущих к *нирване*. Наиболее систематическое описание десяти ступеней (daśabhūmi) содержится в "Дашабхумика-сутре" где даются следующие метафорические названия: 1) pramuditā – "радостная", 2) vimalā – "чистая", 3) prabhākarī – "свет несущая", 4) arciṣmatī – "освещающая", 5) sudurjayā – "трудно достигаемая", 6) abhimukhī – "повернувшаяся", 7) dūraṅgamā – "далеко ведущая", 8) acalā – "устойчивая", или *avaivartika* – "невозвращения", 9) sādhumatī – "доброжелательная", 10) *dharma*-meghā – "облако добродетели". См.: Daśabhūmīśvaro nāma mahāyāna sūtram / Ed. R. Kondo. Tokyo, 1936. Единственный перевод: *Honda M.* Annotated translation of the Daśabhūmīkasūtram. Delhi: Shatapitaka, 1967. P. 115–276.

держанием, мечтаниями, желаниями, порождающими инстинктивные действия и калейдоскоп внешних впечатлений. По причине такой зависимости ненаправленного сознания от внешних объектов его называют "мирским" (lokaya). Направленное сознание в палийских источниках определяется как "вступившее в поток" (sotapaññа), что характеризует его ориентацию на определенную цель, на освобождение – *нирвану*[30]. Оно свидетельствует о том, что предшествующее сознание подверглось радикальной перестройке и вступило на "неземной путь" (*lokottaramarga*). Мирское и немирское сознание функционирует на одном и том же уровне бытия, поскольку сам факт направленности сознания еще не означает трансцендентного прорыва, а говорит только о разном ви́дении того же самого уровня бытия в зависимости от исходных ментальных установок индивида. Однако упомянутый в седьмом стихе Triṃśikā "неземной путь", по мнению Васубандху, уже является началом преобразования основы (āśryaparāvṛtti) сознания.

Такое описание деятельности *манаса* позволяет сделать вывод о возможности сознательного опыта без того, чтобы он сопровождался актом самосознания, что подтверждается и утверждением из палийской Трипитаки о том, что "при соприкосновении глаза с видимой формой возникает сознание видимого"[31]. Иначе говоря, анализ любого восприятия, по мнению йогачаров, является косвенным опровержением метафизического *cogito*, т.е. субъекта существующего якобы еще до восприятия объекта. Утверждается, что любой акт восприятия начинается не с момента самоосознания, иначе говоря, не с *атмана* (как у ведантистов), а наоборот, появление самоосознания (vijñāna) становится возможным только в процессе взаимодействия органов чувств с их объектами. Таким образом Васубандху стремится опровергнуть и наивный реализм сарвастивадинов, утверждавших, что органы чувств способны без искажения познать предмет восприятия.

Сходство йогачарской концепции *манаса* как источника самосознания с концепцией *аханкары* (ahaṃkāra) классической санкхьи несомненно. *Аханкара* занимает место между *буддхи* (buddhi), хранящим следы прошлого опыта и этим напоминающим *алая-виджняну*, и *манасом*, центром, координирующим и обрабатывающим данные чувственного восприятия. *Аханкаре* санкхьи как функции эго-сознания, постоянно устанавливающей внутреннюю связь субъекта с предметом восприятия, в некотором смысле соответствует разум (*манас* и *клишта-манас*) в системе йогачаров. Не случайно Л. Шмит-

---

[30] См.: *Anagarika Govinda*. The Psychological Attitude of Early Buddhist Philosophy: According to Abhidhamma Tradition. Patna, 1937. Chap. IV.

[31] cakkhuñ c'āvuso paṭicca rūpe ca uppajjati cakkhuviññāṇaṃ (Majjhima Nikāya / Ed. V. Trenckner, R. Chalmers. Vol. I–III. L.: Pali Text Society, 1887–1901, Vol. I. P. 111).

хаузен предполагает, что на становление философии йогачаров большое влияние оказали концепции философской школы классической санкхьи[32]:

Комментируя "Мадхьянта-вибхангу" (Madhyāntavibhāga) Майтрейи, Васубандху пишет: «Поскольку "сознание-хранилище" является фактором, определяющим деятельность всех других видов сознания, его называют причинным сознанием. Чувственные сознания, связанные с обычным опытом, обусловлены им»[33]. Это означает, что "сознание-хранилище" обуславливает деятельность остальных семи сознаний, "окрашивая", определяя восприятие хранящимися в нем семенами. В свою очередь, шесть видов чувственного сознания изменяют содержание "сознания-хранилища", добавляя в него впечатления нового опыта. Шесть сознаний в системе йогачаров проявляют себя, распознавая (*paricchid*) соответствующие им шесть объектных сфер. Вместе и по отдельности они возникают из корневого сознания (mūla-vijñāna), "как волны в океане"[34], в зависимости от перцептивных особенностей отдельных индивидов, различных обстоятельств и условий (*pratyayam*). Именно это и детерминирует избирательный характер процесса восприятия, и объясняет, почему с точки зрения буддизма невозможно познать что бы то ни было объективно. По мнению Асанги, это взаимодействие различного вида сознаний является не только взаимным, но и одновременным, – как только появляется искра, загорается и топливо. Похоже, что именно Васубандху в своем анализе познавательного процесса ввел в обиход гносеологическую или, даже скорее психологическую метафору "волн в океане", чтобы избежать онтологического (*vastu*) характера рассуждений сарвастивадинов о объективном и одновременном существовании *дхарм* прошлого, настоящего и будущего. Хотя при сопоставлении концепции "сознания-хранилища" с доктриной "зародыша просветления" (tathāgatagarbha), существующего в каждом живом существе в скрытом, т.е. "неосознанном" состоянии. Этимологическая интерпретация "сознания-хранилища" как "места" (sthāna) позволила представителям поздней йогачары говорить об онтологическом (в космологическом смысле) характере сознания

---

[32] *Schmithausen L.* Ālaya-vijñāna: On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy. Tokyo, 1987. Vol. I, N 2. P. 12. Иначе говоря возможным является следующее сопоставление разных уровней сознания:

Санкхья	Йогачара:
prakṛti-puruṣa	–
buddhi	ālaya-vijñāna
ahaṃkāra	manas (kliṣṭamanas)
manas	mano-vijñāna
5 jñāna-indriya	5 indriya-vijñānas

[33] ālaya vijñānamanyeṣāṃ vijñānāṃ pratyayatvāt pratyayavijñānam. tatpratyayaṃ pravṛttivijñānam aupabhogikam (Madhyāntavibhāga-bhāsya. I.9).

[34] taraṅgāṇāṃ yathā jale (Triṃśikā. 15).

и о его изменчивых аспектах. Как отмечает Б.Е. Браун, уже в "Ланкаватара-сутре" содержатся концептуальные попытки интегрировать "онтологическую метафизику" (не очень понятно, зачем добавлять к метафизике эпитет онтологическая?) tathāgatagarbha ("сознание – единственная имманентная реальность, создающая весь феноменальный мир") в гносеологическую концепцию *алая-виджняны*, трактуя последнее как когнитивный аспект tathāgatagarbha. Однако "фактически оба эти понятия представляют абсолютный нирванический ум Будды"[35].

Обращает на себя внимание то обстоятельство, что Васубандху никогда не говорит, что чувственные объекты – образы, звуки, вкусовые ощущения, запах и т.д. являются отражениями или проекциями "сознания-хранилища". Наоборот, он утверждает что "запасы" "сознания-хранилища" формируются данными, собранными органами чувств. Даже если с его точки зрения чувственные сознания возникают из "семян", находящихся в "сознании-хранилище", из этого еще не следует, что физические органы чувств, тело или внешний мир являются продуктами *алая-виджняны*. Вспомним, что санскритский термин *вишая* (viṣaya) в контексте философии йогачаров означает объект, данный чувственному восприятию, а *алямбана* (*alambana*) – объект, данный в сознании, т.е. отпечаток в уме чувственно воспринятого объекта (mano-vijāna). Это только подтверждает, что йогочара – это не абсолютный идеализм или солипсический спиритуализм, а скорее идеализм, сфера действия которого ограничена воображением, конструирующим видимость на основе данных прошлого опыта, и таким образом "идеализм" не отрицающий, а лишь уменьшающий значение внешнего мира в познавательном процессе[36]. Последнее обстоятельство связано с значимостью для эпистемологического анализа йогачаров практики медитации, когда йогин извлекает свои чувства из внешнего мира и сосредотачивает внимание на предмете медитации или объектах, находящихся в уме.

Таким образом, "сознание-хранилище" становится источником и опорой любого возможного опыта. Его также называют "способствующим созреванию" (vipāka), поскольку именно из его семян появляются все возможные формы и функции сознания: разум, чувственные сознания, ментальные факторы. В нем хранятся также и все

---

[35] *Brown B.E.* The Buddha Nature: A Study of the Tathagatagarbha and Alayavijnana, Delhi: Motilal Banarsidas, 1991. P. 182.

[36] См., например: *Kochumuttom Th.* A Buddhist Doctrine of Experience: A New Translation of the Works of Vasubandhu the Yogācārin. Delhi: Motilal Banarsidass, 1982. Introduction. Автор. опровергая монистическую трактовку философии йогачары, называет ее реалистическим плюрализмом (*realistic pluralism*), так как она предполагает множественность реально и независимо друг от друга существующих "сознаний-хранилищ" и, соответственно, живых существ. См. также: *Kalupahana D.J.* The Principles of Buddhist Psychology. Chap. 8: Psychology in Yogācāra.

психофизиологические компоненты сознания (skandha, āyatana), а также три сферы бытия (dhātu). На феноменологическом уровне *алая* оказывается втянутой в поток ментальных загрязнений, поэтому она является причиной "рождений и смертей", основой *сансары* и *нирваны*. Согласно "Ланкаватара-сутре", "подобно тому, как ветер поднимает волны в океане, суть которых не отличается от самого океана, также и ветер объектов, волнуя океан "сознания-хранилища", поднимает временные волны сознания, суть которых та же, что и у самого "сознания-хранилища"[37].

Но как функционирует "сознание-хранилище"? Васубандху утверждает, что "беспристрастные ощущения [в отношении "сознания-хранилища"] не загрязнены и неописуемы". Это относится как к осязательным ощущениям, так и к другим [ментальным факторам]. Оно ["сознание-хранилище"] пребывает "будто волны в потоке"[38]. Ощущения "сознания-хранилища" (vedanā) беспристрастны, поскольку, согласно комментарию Стхирамати, оно не испытывает ни радости, ни страдания (na sukha na duḥkha), и источник этих ощущений – не внешние условия (pratyaya), а исключительно внутренние установки (akṣepaka karman), обусловленные предыдущим опытом и его осмыслением. То же самое относится и к ментальным факторам (*caittas*) – осязанию, вниманию, пониманию, осознаванию и воле (sparśa-manaskāra-vit-saṃjñā-cetanā). Кроме того, согласно Дхармапале, постоянная и однородная деятельность потока (śrotasaugha) *алая-виджняны* создает ощущение существования постоянного внутреннего субъекта (svaṃ abhyantaram). Сохраняя в себе "семена" как неблагоприятных, так и благоприятных действий, "сознание-хранилище" само по себе остается незагрязненным. Аналогично и другие ментальные функции: до взаимодействия с "загрязненным" манасом (kliṣṭamanas) они остаются незагрязненными.

Какая роль в познании внешнего мира (loka bhājana vijñapt*i)* отводится "сознанию-хранилищу"? Хотя восприятие внешнего мира и происходит посредством органов чувств, однако основой всего чувствования является *алая-виджняна*, которую называют также "внутренней опорой объектов" (upādāna). Сам акт восприятия иллюстрируется с помощью метафоры лампы, которая, хотя и светит "в себе" посредством соединения фитиля и масла как основы, но распространяет свет "вне себя", освещая внешнее пространство. Так точечными мгновенными потоками (kṣaṇikaṃsaṃtānam) *алая-виджняна* поддерживает однородность, гомогенность (ekārasaḥvijñaptitaḥ) восприятия. Однако, как следует из "Йогачара-бхуми" Асанги, процесс восприятия по учению йогачаров зависит и от сферы бытия (dhātu), в которой проявляет себя *алая-виджняна*. В сфере "без формы"

---

[37] Saddharmalaṅkāvatārasūtram. II. 99–100.

[38] upekṣā vedanā tatra anivṛtā avyākṛtam ca tat,
tathā sparśādayas tacca vartate śrotasaughavat (Triṃśikā. 4).

(arūpyadhātii) восприятия могут сопровождаться только тонкими, подсознательными впечатлениями (*sūkṣmavāsanā*), соответствующими четырем высшим *дхьянам*[39], а не "грубыми" впечатлениями от объектов двух других миров – мира желаний (kāmadhātu) и мира форм (rūpadhātu).

Кстати сказать, почти аналогичным образом процесс познания описывается и в эпистемиологии адвайта-веданты Шанкары, где используется концепция самосветящегося сознания. В недавно обнаруженном комментарии (vivaraṇa) на Йогу Патанджали Шанкара иллюстрирует светящуюся природу сознания, используя метафору лампы, прикрытой тканью, сквозь которую во вне пробивается свет (bahiḥ prakaśyati)[40].

Вместе с тем наряду с позитивными функциями, поддерживающими психическую жизнеспособность индивида к перцептивным и когнитивным актам, "сознание-хранилище" обладает еще и другими свойствами. Ведь в нем хранятся и "семена" всего негативного (dauṣthulya), "семена" страдания (saṃskāra duhkḥatā). Таким образом можно говорить и об экзистенциально-негативном характере *алая-виджняны*, вынуждающем буддистов искать способ вырваться из-под ее зависимости. Поэтому в "Тримшике" Васубандху противопоставляет *алаю-виджняну* чистому, преображенному сознанию (āśrayaparāvṛtti).

Согласно Васубандху, *алая-виджняна* – это источник всех неосознанных тенденций, который не обладает постоянной формой. Оно все время меняется в зависимости от эмпирического опыта живых существ, и состоит из постоянно меняющихся потоков *дхарм*. Однако изменчивость *алая-виджняны*, выражающаяся в ее подобии бурлящему потоку, не вечна. Васубандху отмечает, что волнение потока не имеет начала, но тем не менее заканчивается, когда адепт достигает ступени архатства, т.е. когда наступает окончательное просветление, сопровождающееся сущностной трансформацией сознания (āśraya paráv̥tti) и уничтожением всех загрязнений и аффектов (kleśāvaraṇa), которые содержатся в "сознании-хранилище". На этом

---

[39] Здесь имеется в виду разработанная еще в раннем буддизме система восьми медативных состояний сознания, а именно: четыре низких уровня сосредоточения (rūpya dhyāna) соответствуют в буддийской космологии "сфере форм" (rūpadhātu) и характеризуются такими психическими состояниями как – "радость", "спокойствие", "уверенность" и т.д. А четыре высших уровня созерцания (arūpya dhyāna, arūpya samāpatti), приближающиеся к нирваническому состоянию, соответствуют "бесформенной сфере" (arūpadhātu), и условно определяются как "беспредельное сознание", "беспредельное пространство", "неосознавание", и "не-осознавание и не не-осознавание". См.: *Gunaratana Henepola.* The Path of Serenity and Insight: An Explanation of the Buddhist jhānas. Delhi: Motilal Banarsidass, 1985.

[40] Pātañjalayogaśāstrabhāṣya Vivaraṇam / Ed. P. Rama Sastri, S.R. Krishnamurti. Madras, 1952. P. 60.

этапе *алая-виджняна* окончательно успокаивается (vyāvṛtti), но не прекращается (nivṛtti), становясь таким образом чистым сознанием (vijñāna). Подобная трансформация возможна только в результате успокоения "подсознательных" тенденций (vāsanās) и устранения "трех источников зла" – страсти (rāga), ненависти (dveṣa) и ослепления (mohi). В "Йогачара-бхуми" подчеркивается, что *алая-виджняна* сохраняется и в мире "без форм" (arūpya-dhātu), что, в свою очередь, означает, что, выходя за пределы материального мира и мира форм, она тем самым преодолевает и сферу действия *манаса*. Кроме того, именно она обеспечивает будущее рождение[41].

В "Бодхисаттва-бхуми" отмечено, что подсознательные тенденции (vāsanās) окончательно устраняются на восьмой ступени "невозвращения" (avaivartika bhūmi) – а "семена", в которых созревает сознание (vipāka vijñānam), уничтожаются только на десятой ступени, носящей метафорическое название "облако дхармы" (dharmameghā). Но прекращение деятельности *алая-виджняны* еще не означает, что индивид теряет сознание вообще, оно означает, что поток сознания не загрязнен никакими проекциями рефлектирующего *манаса*[42].

При рассмотрении концепции "сознания-хранилища" и механизма обретения чистого осознавания следует обратить внимание на понятие трансформации или "переворота основы" (āśraya-parāvṛtti, тиб. gnas yongs su gyur ba). Āśraya, согласно Стхирамати, – это основа, с которой что-то происходит, и от которой зависит чистота или нечистота *дхарм*. "Загрязненные" *дхармы* принадлежат к уровню воображения (parikalpita), а "чистые" – к совершенному уровню познания (pariniṣpanna). Таким образом, "переворот основы" представляет собой устранение "загрязненных" *дхарм*, активизацию чистых и замену воображения совершенным познанием (yathā bhūtd). Если согласно тхераваде, необходимо постепенно уничтожить как актуально действующие, так и непроявленные *клеши*, то йогачары утверждают, что *клеши* сами по себе без радикального переворота в сознании уничтожены быть не могут. Вот как описывает этот переворот Стхирамати: «*Ашрая* – это "сознание-хранилище" во всей полноте своих потенций. Его радикальное преобразование означает, что с исчезновением неблагоприятных последствий [предшествующих действий] и внутренней предрасположенности к двойственности появляется продуктивность, Тело Дхармы и недвойственное знание"[43].

Следуя "*Махаяна-сутра-аланкаре*" Асанги, Дхармапала сопоставляет *ашрая* с *татхата* ("таковостью"), являющейся опорой как

---

[41] The Yogācārabhūmi of Ācārya Asaṅga / Ed. V. Bhattacharya. Calcutta, 1957. Pt. 1. P. 24.

[42] Asaṅga's Bodhisattva-bhūmih / Ed. Nalinaksa Datta. Patna, 1966. P. 75.

[43] dauṣthulayvipākādvayavāsanābhavena karmanyatā dharmakāya advayajñābhavena (Vijñaptimātratāsiddhi. P. 44).

сансары, так и *нирваны*: "Высшее преобразование основы (āśraya parāvṛtti) это исчезновение несуществующей реальности и реализация "таковости", и это – освобождение (mokṣa)»[44]. Устранив обе преграды – гносеологическую (jñeyāvaraṇa) и психологическую (kleśāvaraṇa), мудрость "переворачивается" и уничтожает эгоцентрическую установку сансарного сознания, утверждая *нирвану*, которая есть не что иное, как свободная от всех загрязнений (saṃkleśa) "таковость" (tathatā). Таким образом, "преобразование основы" – это создание такого пространства сознания, в котором уничтожены все ментальные конструкты и растворены все грани ментальной субъективности. Сознание обретает недвойственное (advaya) видение и окончательно перестраивается. В чистой *алая-виджняне* нет никаких образов видимости, а только объект и ничего другого. Используя знаменитый ведантийский пример с веревкой, которая ошибочно представляется змеей, на этом уровне веревка – это веревка, она еще не превратилась в змею. Однако, как только происходит субъектно-объектное разделение, возникающее неведение (avidyā) заставляет субъект проецировать изменение внутренних *дхарм* на чистую сферу *дхарм* (dharmadhātu) объекта, возникает концептуальное сознание (kliṣṭamanas) и начинается фальсификация видимого. Именно в этот момент веревка становится змеей, и процесс фальсификации длится до тех пор, пока, благодаря йогическим практикам, не произойдет искомый "переворот основы", и "сознание-хранилище" не превратится в "зародыш просветления" (tathāgatagarbha).

Однако из работ Васубандху остается неясным, что происходит с *алая-виджняной* после трансформации. Освободившись от всех загрязнений и отрицательных накоплений (dauṣṭhulya bandhand), остается ли *алая-виджняна* чистой и недвойственной основой, поддерживающей психофизическое существование? Или с уничтожением всего, о чем шла речь выше, устраняется и само "сознание-хранилище", являющееся согласно "Шравакабхуми" (Śrāvakabhūmi) Асанги самой ипостасью зла?

Утверждение Асанги о том, что после "переворота основы" "сознание-хранилище" окончательно уничтожается[45], остается без ка-

---

[44] Mahāyānasūtrālaṅkara / Ed. S. Bagchi. Darbanga: The Mithila Institute, 1970, XIX. 44. В таком контексте трансформации основы сознания перевод термина āśraya parāvṛtti Ф. Щербатским как "*transsubstantiation*" уже сам по себе предполагает перемену на субстанциональном уровне и поэтому является неточным. См.: Madhyānta-vibhaṅga, *Discourse on Discrimination between Middle and Extremes (Skepticism and Realism) ascribed to Bodhisattva Maitreya and Commented by Vasubandhu and Sthiramati* / Transl. by Th. Stcherbatsky. Leningrad; Moscow, 1936. (Bibliotheca Buddhica; XXX).

[45] samamantaraparivṛtte *āśraye* […] *prahina* (*Wayman A.* Analysis of the Śrāvakabhūmi Manuskript. P. 50).

кой бы то ни было оценки со стороны Васубандху. Стхирамати же считает, что начиная с восьмой ступени совершенствования бодхисаттвы, *алая-виджняна* перестает быть сознанием (санскр. vijñāna, тиб. *rnam par shes pa*), а становится чистым познанием, мудростью (санскр. jñāna, тиб. *ye shes*), которое понимается не как ноэтический феномен, а как гностический опыт созерцания. Это дает нам основание считать, что уничтожается не само "сознание-хранилище" как вместилище подсознательной индивидуальной психики, но только хранящиеся в нем основания субъективности. Семена же (*биджа*) всех феноменальных элементов сознания, т.е. дхарм, сохраняются в нейтральном положении, и таким образом наступает конец и объективирующей деятельности "сознания-хранилища".

Подводя итоги, можно сказать, что введение концепции "сознания-хранилища" помогло разрешить множество философских и психологических проблем, связанных с пониманием идентичности личности в йогачарской традиции, отбросившей доктрину сарвастивады, провозгласившей одновременное объективное существование *дхарм* прошлого, настоящего и будущего[46]. Концепция "сознания-хранилища" не только помогает объяснить идентичность индивидуального субстрата в сансарических скитаниях и процесс его освобождения, она обеспечивает основу для самосознания; соединяет действие (*karman*) и его результат (*phala*); позволяет объяснить чувство личной идентичности, возникающее после длительного пребывания в различных бессознательных состояниях, начиная с обморока и кончая глубоким йогическим сосредоточением (nirodha-samāpatti); эта концепция помогает локализовать память (smṛti),

---

[46] Сарвастивада (санскр. Sarva-asti-vāda; учение о том, что все дхармы существуют) – название одной из школ буддизма хинаяны, возникшей, по-видимому, в III в. до н.э. и внесшей огромный вклад в развитие буддийской философии. Основателем сарвастивады считается архат Катьяянипутра, который на третьем Всебуддийском Соборе (ок. 244 до н.э.) в Паталипутре провозгласил, что "все существует" (*sarvam asti*). (См.: Sarvastivāda Buddhist Scholasticism / By Ch. Willemen, C. Cox, B. Dessein. Brill: Academic Publischers, 1997). Концепцией одновременного объективного существования *дхарм* прошлого, настоящего и будущего сторонники сарвастивады пытались объяснить механизм кармической причинности и идентичность индивидуального сознания, что с позиций йогачаров было неприемлемым, так как подразумевало возвращение к субстанциализму и не соответствовало доктрине "мгновенности" (kṣaṇikavāda). По мнению йогачаров, механизм кармической причинности и тождественность индивидуального сознания объясняется не объективно существующими *дхармами* прошлого опыта, а постоянно всплывающими со дна "сознания-хранилища" "семенами" (bījas) прошлых деяний в виде латентных наклонностей (vāsanās). Критика концепции *sarva asti* с позиции саутрантиков содержится в "Абхидхармакоше" (V.25–26). Перевод см.: *Stcherbatsky Th.* The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word "Dharma". L., 1922. Appendix I: Vasubandhu on the fundamental principle of the Sarvastivada School.

подсознательные тенденции, кармические потенции (bīja) и эмоциональные загрязнения (kleśa), а также определить роль всего этого на пути к *нирване*. Все это дает нам повод говорить о фундаментальном значении концепции *алая-виджняны* для буддийской психологии, гносеологии и эпистемологии.

Ф. Щербатской обозначает это хранилище мыслей, опыта и памяти греческим словом *psyche*. Однако, на мой взгляд, используя термин *psyche*, следует отличать его значение от субстанционального греческого *psyche*, точно так же как следует отличать *алая-виджняну* от ведантийского Атмана (ātman – высший духовный принцип), и от ведантийской *дживы* (jīva) – индивидуальной души, и от трансмигрирующего тонкого тела (liṅga-śarīra) санкхьи, не говоря уже об *атмане* ньяя-вайшешики. Хотя определения индивидуального сознания йогачары во многом напоминают описания метафизической сущности (ātman) и внутреннего субъекта (antarātman) в адвайта-веданте, однако это сознание следует рассматривать не как метафизическую или онтологическую, а как эпистемологическую или даже скорее психологическую основу личного экзистенциального опыта (ātmabhava adhiṣṭhāna), порождающую чувство индивидуальной идентичности (asmimāna). Анализ понятия "сознание-хранилище", осуществленный Васубандху, направлен на отбрасывание метафизического, трансцендентного субъекта и носит чисто эпистемологический характер. Васубандху стремится доказать, что объективность реальности не доказывается средствами реалистической эпистемологии, как, например в атомистических индийских традициях ньяйи и вайшешики. Эпистемологические принципы Васубандху предполагают отрицание возможности существования реальности, трансцендентной по отношению к опыту. Йогачары подвергают критике любые попытки найти высшую реальность в объективном мире, поскольку это означало бы подрыв действенности единственного возможного с их точки зрения источника познания – чувственного восприятия (pratyakṣa). Вместе с тем Васубандху не предпринимает попыток представить сознание (ālaya-vijñāna) в качестве высшей реальности, поскольку это неизбежно привело бы к брахманистскому понятию Атмана. Осознавание (vijñapti) как процесс выявления содержания *алая-вижняны* есть результат взаимодействия подсознательных наклонностей (vāsanās), кармически проявляющихся в двух сферах – чувственного восприятия как такового и его осознания. Таким образом, осознавание сопровождает процесс восприятия. Никакая его часть не может быть выделена и интерпретирована в качестве высшей метафизической реальности, поскольку в каждом акте познания мы оказываемся вовлеченными в концептуализацию, основанную на опыте и подсознательных наклонностях всплывающих со дна "сознания-хранилища". И в этой концептуализации, как и в самом процессе преобразования сознания (āśraya parāvṛtti), нет ни "высшей реальности", ни перманентной души, ни

субстанциональности *дхарм*. Кроме того, нужно обратить внимание на то, что в работах Асанги *алая-виджняна* не универсальна, а персонифицирована, т.е. каждое существо имеет свое собственное "бесформенное и невидимое" "сознание-хранилище"[47].

Поэтому утверждение русского буддолога О.О. Розенберга, что "теория ālaya-vijñāna, разработанная в школе виджнянавадинов, является собственно метафизической теорией"[48], больше соответствует онтологии сознания, представленной в "Сандхинирмочана" и "Ланкаватара" сутрах, а также более позднему этапу развития йогачары в эпистемологии Дигнаги и Дхармакирти, чем гносеологической концепции *алая-вижняны*, как она представлена в философии ранних йогачаров – Асанги и Васубандху. Васубандху, занимаясь исследованием йогических методов обретения истинного видения природы вещей (yathābhūta), не придавал внешнему миру особого значения, но из этого не следует, что он считал его нереальным.

---

[47] 'sau arūpi anidarśanaḥ (Asaṅga's Paramārthagātha). См.: *Wayman A.* Analysis of the Śrāvakabhūmi Manuskript P. 167.

[48] *Розенберг О.О.* Труды по буддизму. М., Наука, 1991. С. 153.