шу" он встречается пять раз, один из которых в одном контексте с совершенномудрыми, при рассуждении о совершенномудрых правителях древности.

[54] Этот тезис высказывал еще Сюнь-цзы.

[55] Здесь Чжоу Дуньи повторяет Лао-цзы: "Ничего не желай, и придешь к покою, – тогда Небо и Земля сами установятся" (37-й чжан). Идею отказа от человеческих желаний для прихода к совершенной мудрости позже заимствовал Чжу Си в своей концепции "сердца Дао" и "сердца человека".

[56] Явная непротиворечивость "Тай цзи ту шо" и "Тун шу", последовательное развитие постулатов первого в последнем, а также равная степень влияния даосской мысли на оба памятника позволяет опровергнуть утверждение братьев Лу, считавших, что Чжоу Дуньи не является автором "Тай цзи ту шо".

ПЕРВЫЙ ОПЫТ ТРЕХУРОВНЕВОЙ СТРАТИФИКАЦИИ РЕАЛЬНОСТИ В ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ
(по тексту "Ланкаватара-сутры")*

В.К. Шохин

1. Слово *реальность* давно уже стало в философской лексике настолько размытым, ни к чему не обязывающим и даже, если угодно, обыденным, что и такой тонкий мыслитель, как Э. Гуссерль во введении к "Идеям к чистой феноменологии и феноменологической философии" (I), завершая разъяснение предлагаемой им в трактате терминологии, специально оговаривается: "Охотнее всего я исключил бы обремененное тяжким грузом *реальное,* если бы только представилась какая-либо подходящая замена ему"[1]. *Реальное,* таким образом, предстает столь аморфоным и диффузным термином (а значит, фактически, и не термином в собственном смысле слова), что с ним имеет смысл работать только вследствие его привычности и за неимением лучшего. Текст "Идей" позволяет, однако, выявить основное семантическое поле данного понятия у основателя феноменологии. Это область налично данного, того, на что "естественное сознание" неизбежно наталкивается в своей "естественной установке", область внешних вещей ("вещи" как таковые и "реальности" суть синонимы – § 38), находящихся в сфере пространственного существования, роды которых могут быть классифицированы также самым "естественным" образом, как, например, люди и животные относятся к "животным реальностям" (§ 53)[2]. Ближе всего это "ре-

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, грант № 01-03-00366а.

[1] *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и к феноменологической философии. Кн. I: Общее введение в чистую феноменологию / Пер. А.В. Михайлова. М., 1999. С. 24.

[2] Там же. С. 84, 120.

альное существование" к тому, что Гуссерль называет "естественной действительностью", или онтическим – то, что должно быть прежде всего прочего заключено в скобки при осуществлении феноменологической ἐροχή (§ 32)[3]. В специальном же § 42, озаглавленном "Бытие как сознание и бытие как реальность" Гуссерль, подтверждая, что реальное – это такая область бытия, как наличное "пространственно-вещное", идентифицирует его как то, что не способно составлять область объектов имманентного переживания именно по причине своей "внешности"[4]. Хотя последователь Гуссерля Н. Гартман высказывался о реальном значительно обстоятельнее и даже написал специальную книгу на эту тему ("К проблеме данности рельности" [1931]), реальное для него также лишь один из аспектов бытия (другой – идеальное), и он видел новизну своего понимания реального в том, что ассоциировал его скорее не с пространственностью и статичностью (как то имело место в "старой онтологии"), но с временностью и процессуальностью[5]. Аналогичный статус "реальное" и "реальности" имеют и у М. Хайдеггера, который окончательно закрепил в философии термин *онтическое* для обозначения порядка сущего как наличного предметно-чувственного мира, коему противопоставляется как глубинное и истинное *онтологическое*, соответствующее порядку бытия.

Как лишь один из аспектов бытия реальность трактуется и во многих авторитетных философских лексиконах. Так, в знаменитом трехтомном лексиконе философских понятий Р. Эйслера (1929) реальность интерпретируется как такой аспект бытия (Seinsweise), который является "вещным", независимым от "бытия мысленного", коему противостоит как его объективный коррелят[6]. В популярнейшем словаре Г. Шмидта, выдержавшем множество изданий, реальность интерпретируется в духе Н. Гартмана в качестве "вещественности, онтологического бытия-в-себе, абстрагированного от его рефлектировности" и как должное быть приписанным всему тому, что возникает во времени и является преходящим[7]. В одном же из новейших и авторитетнейших англоязычных философских лексконов, "Оксфордском руководстве по философии" Т. Хондерика (1995), "структура реальности" составляет один из предметов онтологии как "науки о бытии вообще"[8] и нередко трактуется как синоним эмпирического бытия.

---

[3] Там же. С. 73.

[4] Там же. С. 91–92.

[5] См., к примеру: *Гартман Н.* Старая и новая онтология // Историко-философский ежегодник' 88. М., 1988, С. 322.

[6] Wörterbuch der philosophischen / Begriffe. Historisch-Quellenmässig bearb. von R. Eisler. Bd. II. B., 1929. S. 625.

[7] Философский словарь / Сокр. пер. с нем. М., 1961. С. 499.

[8] The Oxford Companion to Philosophy / Ed. by T. Honderich. Oxford; N.Y., 1995. P. 634.

Хайдеггеру было бы, однако, целесообразно последовать в том, что составляет едва ли не важнейший его вклад в философию – во "вслушивании" в слова, в язык, в котором он видел, как известно, даже "дом бытия". А это "вслушивание" вряд ли подтвердит, что реальность и эмпирическое бытие суть одно и то же. Более того, оно заставляет заподозрить, что у реальности также есть свой "дом", хотя и не столь обжитый в философии как бытийный.

Сравним два высказывания об одном и том же, лучше всего об отрицаемом, так как отрицание чего-либо в большей мере, чем утверждение, является рефлективым. Когда один человек, допустим, высказывает суждение: "Круглый квадрат нигде не существует", а другой: "Круглый квадрат совершенно нереален", то кажется, что мы имеем в обоих случаях одинаковые отрицательные суждения. Однако это только так кажется. Первый человек, утверждая несуществование круглого квадрата, ограничивается констатацией его отсутствия и в эмпирическом и в математическом пространстве, второй же подразумевает нечто иное – при сравнении с реальностью других объектов такой объект, как круглый квадрат, обладает наименьшей реальностью. Не совсем об одном и том же выскажутся и два человека в связи, например, с какой-нибудь рецензией на картину какого-нибудь режиссера, если первый из них скажет: "Такое переживание не существует", а другой: "Такое переживание нереально". Если мы вслушаемся в их интонации, то обнаружим, что первый отрицает определенное переживание (мы привели этот пример для того, чтобы вторгуться в сферу непосредственных объектов гуссерлевской феноменологии) исходя из тех критериев, которые он считает объективными, второй же отрицает его потому, что "примеряет" к себе, к своему субъективному миру. Полагаем, что те же различия в "онтологических интонациях" мы уловили бы в высказываниях, содержащих и утвердительные суждения, когда, например, один из собеседников утверждал бы существование мира бесплотных духов или определенных этических ощущений, а другой, соответственно, реальность того и другого.

Наше вслушивание в интонации онтологических суждений, которые не были услышаны названными ведущими философами XX в., оказалось конгениальным слуху некоторых филологов-культурологов, отличающихся сенситивностью. Так, один из них, сопоставляя особенности менталитета античного и нового времени и осмысляя, в частности, выражение Плотина "цветение бытия", отметил, что «речь идет вовсе не о том, что прекрасна "реальность". "Реальность" так же не похожа на "бытие", как "ценность" на "совершенство" или как "предмет" на "вещь". Вещь имеет бытие и держит его при себе, предмет имеет реальность и предъявляет ее созерцающему субъекту. Реальность "объективна": "ob-iectum" и значит "пред-мет", "Gegen-stand", т.е. некоторое "противостояние" субъекту... Конечно, Плотиново "бытие", имеющее силу зацвести красо-

той, "объективно" в том смысле, что оно во всяком случае *не* субъективно...»[9].

И в самом деле, если "цветение бытия" тонко ароматно, то "цветение реальности" совершенно бессмысленно – почти в такой же мере как выражение, что "круглый квадрат совершенно не существует", так как суждения о существовании могут иметь квантификацию только в разговорной, вульгарной, речи, ибо существование степеней не имеет и между "быть" и "не быть", как прекрасно дал нам понять еще Шекспир, среднего – не дано. Но и в настоящее время, в "эпоху высоких технологий", границы в том, что можно назвать "онтологическим словоупотреблением", несмотря на то что это эпоха словесной вседозволенности, также еще не совсем демонтированы. Так, словосочетание "витуальное бытие" вряд ли кому-нибудь покажется естественным, тогда как "вирутальная реальность" без всяких затруднений вошла в общезначимую лексику, а это последнее словосочетание однозначным образом указывает на стратификацию, ибо очевидным образом составляет смысловую оппозицию "реальности эмпирической".

Приведенные "вслушивания" в высказывания и понятия позволяют, таким образом, допустить, что философ, предполагающий, что суждения о каком-либо **сущем** в терминах реальности / нереальности обнаруживают такие акцентировки **компаративности и субъективности**, которые при суждении о том же сущем в терминах бытия / небытия не обнаруживаются, вряд ли значительно ошибается. Но если тот же философ сделает дальнейший шаг и присмотрится к способам создания онтологических вертикалей в истории философии, он догадается, что эта история знает и **два мира онтологии**, принадлежность к которым самими создателями этих вертикалей практически не осознавалась. Не осознавалась потому, что различение типов онтологии относится скорее к компетенции"философии философии", нежели самого онтологического дискурса.

Выявляемое здесь различение онтологических миров исходит из строго этимологического анализа самого термина **онтология** как учения о **сущем** и из того, что сущее может рассматриваться не только в ракурсе оппозиции феноменальное / ноуменальное, но и в зависимости от исходной точки его "наблюдения". Вследствие этого мы отказываемся идентифицировать онтологию как "учение о бытии" (что является практически общепринятым) потому, что в нашем понимании само "учение о бытии" и соответствует лишь **одной** из двух исходных точек этого "наблюдения" сущего, но не единственно возможной.

Один из этих миров можно обозначить как **онтологию реальности**, в которой **сущее** рассматривается, во-первых, не "само по себе" (как то предлагал еще в своей "Метафизике" Аристотель), но **в** его **отношении к** самому **субъекту опыта**, во-вторых, в аспекте эксплицитной и **однонаправленной релятивной квантитативности** (при ко-

---

[9] *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1997. С. 41.

торой реальность любой "вещи"[10] занимает определенное место на онтологической шкале, где наименьшее ее "количество" уделяется **фантомным**, говоря более строгим языком, интенциональным **объектам,** промежуточное [с возможными дальнейшими делениями] **объектам общечеловеческого опыта,** максимальное – по-разному понимаемому **пределу этого опыта,** имеющему признаки абсолюта) и, в-третьих, в **необходимом единстве** этих субъектного и релятивно-квантитативного измерений. Последний момент означает, что онтология реальности как таковая равнозначна онтологическому дискурсу, основанному на **стратификации уровней реальности.**

Однако для соответствующей онтологии можно ввести и другую терминологическую идентификацию, которая соответствует, на наш взгляд, классической модели стратифицирования уровней реальности. В примечании к заключительному § 8 раздела о трансцендентальной эстетике "Критики чистого разума" Кант различает 1) иллюзию, которая есть приписывание розе и Сатурну как самим по себе красноты и соответственно двух колец, "если не учитывается определенное отношение предметов к субъекту (ohne auf ein bestimmtes Verhältnis dieser Gegenstände zum Subjekt zu sehen)"; 2) явление, которое есть то, что "отнюдь не принадлежит объекту самому по себе, но всегда встречается в его отношении к субъекту" (was gar nicht auf Objekte an sich selbst, jederzeit aber im Verhältnisse desselben zum Subjekt anzutreffen), каково правильное приписывание пространственных и временных предикатов предметам чувств как предметам чувств; 3) "объект сам по себе" (B 70). Хотя Кант не называет здесь ни уровней, ни онтологии реальности (да и сама онтология как таковая не составляла специального предмета его философского интереса[11]), он отчетливо вербализирует ее основной признак: сами проак-

---

[10] Не забудем, что само слово realitas происходит от слова res ("вещь").

[11] Более того, онтология как таковая истолковывалась Кантом как область теории познания. Еще в ранней работе "О форме и принципах чувственно воспринимаемого и интеллигибельного мира" (1770) в разделе II § 9 Кант писал об "общих принципах чистого рассудка как их излагает онтология или рациональная психология". А в "Критике чистого разума" (B 303) он прямо указывал: "Основоположения рассудка суть лишь принципы описания явлений, и гордое имя онтологии, притязающей на то, чтобы давать априорные синтетические знания о вещах вообще в виде систематического учения (например, принципа причинности), должно быть заменено скромным именем простой аналитики чистого рассудка". Закономерно, что радикальное переосмысление "онтологии" ведет к "пропорциональному" переосмыслению "метафизики" в целом, первенствующую дисциплину которой составляет гносеологически переосмысленная онтология. Новая, кантовская, метафизика должна была состоять "в узком смысле" из двух дисциплин, одна из которых трактовалась как трансцендентальная философия или онтология, которая рассматривает "только сам рассудок и разум в системе всех понятий и основоположений, относящихся к предметам вообще" без рассмотрения самих объектов, которые были бы даны (B 873). См.: *Кант И.* Собр. соч.: В 8 т. М., 1994. Т. 2. С. 289; Т. 3. С. 239, 614–615.

центрированные нами выражения "определенное отношение предметов к субъекту" и "в его отношении к субъекту". И действительно, три фактически выявленные им в данном случае уровня реальности релевантны только по отношению к субъекту опыта: минимальная реальность иллюзии соответствует ложному опредмечиванию как следствию опыта, промежуточная реальность явления – условиям возможности этого опыта как такового, максимальная реальность "объекта самого по себе" (несмотря на явную несостоятельность самого этого словосочетания, так как мы только что убедились в том, что объект не может существовать сам по себе, но только как предстоящее субъекту), под которой понимается вещь-в-себе – пределу, или границе, опыта. Поэтому мы вряд ли нарушим правила образования понятий, если обозначим нашу онтологию реальности как **онтологию трансцендентальную.**

Другой онтологический мир мы предпочитаем обозначать как **онтологию бытия** (выше было выяснено почему это словосочетание не является тавтологичным наподобие кантовского "сонного морфия"), основные параметры которой находятся с параметрами онтологии реальности в отношении контрарности. Здесь сущее рассматривается **безотносительно к субъекту** познавательного **опыта**, "объективный" референт которого может в некоторых случаях войти только в один из "регионов бытия" (Гуссерль) или "слоев бытия" (Н. Гартман). Ярусы бытия строились в истории философии в рамках классификаций **логических** (в координатах рода, вида, индивида категориальных систем типа 10 аристотелевских категорий-"предикаментов" и т.д.), **формалистических** (в координатах форматирования содержательных признаков в эстетически нагруженных и "исчерпывающих" моделей типа трилеммы, тетралеммы и т.д.) и **метафизических** (в координатах категориальных оппозиций "непредикаментального" типа вроде сущности и существования, формы и материи, необходимости и случайности для "старой метафизики", а также отмеченных "регионов" или "слоев" бытия для "новой"). Но в любом случае вертикальные уровни сущего как бытия отнюдь не обязательно должны быть, в отличие от уровней сущего как реальности, однонаправленными (то, что в одном ракурсе рассмотрения может быть превосходящим, например род, в другом будет "превосходимым" – видами и индивидами) и квантифицированными, так как определяющий модус соответствующих вертикалей определяется не отношением "меньше–больше", но "ниже–выше", и мы здесь имеем дело скорее с **иерархизацией рангов** сущего. Еще одно различие состоит в том, что онтология бытия возможна и без иерархизации этих рангов в отличие от онтологии реальности, которая от соответствующих ей стратификаций неотделима (бытие, вследствие своей безотносительности в сравнении с сущностно релятивной реальностью, может противополагаться только небытию и не подвергаться внутренним делениям). Что же касается уточнения названия данного ти-

па онтологии, то предложить столь же однозначную его идентификацию, каковая была предложена для онтологии реальности, мы не можем и потому вынуждены довольствоваться обозначением ее лишь в качестве **нетрансцендентальной.**

Общей же чертой обоих типов онтологии можно считать, наряду с их сущностной контрарностью, возможность их совмещения в пределах одной онтологической традиции или даже у одного философа, занимавшегося онтологическими проблемами[12], хотя они ее (этой возможности), как мы уже отмечали, как правило, не осознают, не различая этих двух родов онтологии. Что же касается их абсолютного исторического соотношения, то онтология бытия с точки зрения и относительной хронологии и абсолютной (если сопоставлять первые прецеденты той и другой) предшествует онтологии реальности, так как философский поворот к субъекту оказывается возможным только при неудовлетворенности "реистической" картиной мира.

Первый опыт стратификации уровней реальности в Европе восходит к построению онтологических моделей у гениального и недостаточно оцененного средневекового философа Генриха Гентского (ок. 1213–1293), который в своих "Дискуссиях на свободные темы" и в "Сумме вопросов" представил следующую вертикаль сущего.

---

[12] Так у того же Гуссерля, который, как мы знаем, решительно дезавуировал "реальность" в качестве философского понятия во введении к "Идеям", мы обнаруживаем в разных пассажах даже одного раздела цитированного произведения признаки обоих типов онтологии. Когда он пишет, например, что (§ 59) "любой регионально изолируемой сфере индивидуального бытия соответствует, в предельно широком логическом смысле, определенная онтология, – например, физической природе соответствует онтология природы, животной природе – онтология всего животного, и все эти дисциплины, все равно, разработанные или только теперь постулируемые, подлежат редукции", то, как бы он их не редуцировал, он строит вертикаль онтологии бытия. Когда же он отличает "региональную сущность", называемую "переживание" (в особенности ее спецификацию cogitatio), как воспринимаемое в имманентном восприятии, от пространственно-вещного, которое воспринимается другим способом (§ 42) или противопоставляет абсолютное бытие сознания (которое от внешних вещей не зависит в своем экзистировании) интенциональному бытию внешнего мира (мира трансцендентных вещей, который "совершенно немыслим без сознания" – § 49), он конструирует как раз то самое, что мы обозначили как онтологию реальности. См.: *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии... С. 129, 91, 107–108]. Следует отметить, что и само словосочетание "онтология реальности" встречается, как мы совсем недавно выяснили из новейшего фундаментального исследования "Идей", в рукописном наследии Гуссерля (см.: *Мотрошилова Н.В.* "Идеи I" Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию. М., 2003. С. 45), но значение этого словосочетания, судя по контексту (он отличает эту онтологию от "логическо-формальной"), у него отнюдь не совпадает с нашим, так как он здесь противопоставляет один способ построения онтологической вертикали другому лишь в рамках того, что мы называем онтологией бытия.

Сущее как таковое обозначается у него в виде идентификации "сущее" (ens) = "вещь" (res) = "нечто" (aliquid) [Quodlibeta IX, q. 3 c.]. Генрих делит это "царство сущего" на две неравноправные территории: первую занимает область вещей "истинных" (res secundum veritatem), вторую – область вещей "мыслительных" (res secundum opinionem). Принципиальное различие между ними в том, что первые существуют или могут по крайней мере существовать вне человеческого ума, тогда как вторые вне ума не существуют и существовать не могут. При этом вещи экстраментальные обозначаются Генрихом как realitas actualis existentiae, ментальные – как realitas quidditativa и realitas opinabulis (fictio)[13]. Первые, которые только и составляют объект "первой философии", делятся, далее, на сущее-как-таковое (Бог) и сущее случайно (тварные вещи), последние в свою очередь на субстанции – сущее в себе и акциденции – сущее в другом. "Истинные" вещи объединяет то, что они обладают "сущностным бытием" (esse essentiae), хотя и разных порядков, а также внутренне присущей им возможностью и логической когерентностью (как соответствие божественным идеям), на стадии же их творения их возможность претворяется в действительность, и они получают "бытие существования". Соответственно, вещи "мыслительные" наделяются противоположными характеристиками – об их претворении в творение не может быть и речи. При этом "чистые возможности" (possibilia) отделяются от "чистых фикций". При всех отрицательных характеристиках "мыслительных" вещей Генрих однако – и это самое главное – не отказывает им (и это отличает его от его предшественников), в существовании. Правда, они не являются и у него объектом "первой философии", но в тождество сущее = вещь = нечто все же включаются. А это значит, что они также обладают существованием, но только "очень своим", кардинально отличным от существования вещей "истинных". Если мы вспомним, что это объекты, существующие только в уме, мы не значительно ошибемся в терминах, назвав их вещами ментальными, реальность которых у философа "количественно" уступает реальности вещей экстремальных. Генрих уточняет, что, не обладая собственным существованием, они получают как объекты мысли "бытие возможное" лишь через сам мыслительный акт и прямо называет их поэтому "минимально сущим" (ens diminutum) [Summa a.221q. 4]. В случае же с фикциями к их "мыслительности" добавляется и виртуальность (в современном смысле, не в средневековом).

В результате одна и та же трехступенчатая онтологическая вертикаль имеет аристотелевскую форму и уже неаристотелевское содержание. В различении вещей по степени их "истинности" и "мыслительности" за точку отсчета берется субъект познавательного

---

[13] См.: *Courtine J.-F.* Realitas // Historisches Wörterbuch der Philosophie / Herausg. von J. Ritter, K. Gründer. Bd. 8. Basel, 1992. S. 178–179.

опыта, и возможность вещей быть или не быть экстраментальными служит основанием для их стратификации, в которой *уровень* 1 занимают вещи экстраментальные и "актуальные", *уровень* 2 – ментальные и "потенциальные", *уровень* 3 – ментальные и "фиктивные". Указание же на "минимально сущее" является отчетливым признаком сравнительной квантитативности, которая соотносится со степенью онтологической зависимости объектов опыта от его субъекта. Поэтому данная стратификация, основанная на различении экстраментальных и ментальных объектов, несет в себе различительные признаки трансцендентальной онтологии (что ни в какой мере не противоречит опытам иерархизации сущего у того же философа и в формате онтологии бытия[14]).

Продолжение построения трансцендентальных онтологических вертикалей в Европе было связано с именами Матфея из Акваспарты, Виталя из Фур, Иоанна Дунса Скота, Уильяма Оккама, а также некоторых из его последователей, например Николая из Отрекура, который утвердил термин "воображение" (imaginabilia), впоследствии ставший в виде "интенциональных объектов" предметом специальных размышлений А. Майнонга (почти столь же мало оцененного пропорционально его философским заслугам, как Генрих Гентский).

Почему же специальный интерес представляют здесь индийские параллели? Причин тому по крайней мере три.

Во-первых, начальные индийские опыты стратифицирования уровней реальности уже чисто хронологически опережают первый европейский примерно на тысячелетие. Во-вторых, они обнаруживают, как будет выяснено, специальные параллели с последним из только что приведенных – а именно с кантовским, в котором "отнесение к субъекту" выражено в наиболее ясном виде. В-третьих, и это, пожалуй, главное, трехуровневая шкала была в них прочерчена совершенно эксплицитно и была (при отсутствии в Индии самого деления предметной сферы философии на отдельные дисциплины, одну из которых составляет онтология) **тематизирована**, тогда как во всех ранних западных схемах она может быть лишь **реконструирована.**

2. Впервые мы обнаруживаем эту шкалу у составителей исторически многослойного компендиума махаянских учений в традиции йогачара "Ланкаватара-сутра" ("Сутра о схождении [Будды на остров] Ланку"), которая в целом может датироваться III–IV вв., – один из самых значительных памятников буддизма махаяны, жанрово

---

[14] Примером может служить различение "трех бытий" материи: то, благодаря которому материя именуется "простым сущим" и которое она имеет от Бога; то, благодаря которому материя есть некая "восприимчивость"; то, которое она получает благодаря восприятию того, к чему она восприимчива, т.е. форму. См.: *Генрих Гентский.* Кводлибет I / Пер. и примеч. А.В. Апполонова // Историко-философский ежегодник'99. М., 2001. С. 103.

близкий Праджняпарамитским текстам, но, в отличие от них, представляющий махаянское учение под углом зрения не мадхьямики, но йогачары-виджнянавады и служащей важнейшим источником по ранней традиции йогачаринов[16]. Согласно их основной доктрине объекты нашего познания, которые мы принимаем за экстраментальные, на деле не существуют отдельно от Сознания как единственной действительности, и именно ложное представление об их экстраментальности или объективности является истоком всех аберраций мышления начиная с главной – представления о действительном различии субъектного и объектного факторов познания, которые и обусловливают "закабаление" и все сансарное существование. Текст "Ланкаватара-сутры" дошел до нас, в отличие от многих махаянских памятников, в санскритском оригинале и состоит из десяти разделов (основными участниками диалога в тексте выступают Будда и бодхисаттва Махамати), причем последний представляет собой стихотворное резюмирование изложенных учений. Текст этот весьма неоднороден по композиции и мировоззренческому содержанию и, сложившись в целом в III–IV вв., без сомнения, стал результатом многих добавлений и контаминаций, иные из которых могут быть датированы и IV–V вв.[17] Речь еще не идет о "поставленной" школьной традиции йогачары-виджнянавады[18], которая начинается с Асанги и Васубандху, но все основные философские модели, специфические именно для йогачары, в тексте уже присутствуют.

Новизна махаянских философских конструкций в сравнении с традиционными буддийскими, как правило, значительно переоценивается – речь идет скорее об особых способах переструктуризации освоенных парадигм буддийской мысли, чем о введении чего-то прежде отсутствовавшего. Одной из таких парадигм были классификации элементов учения в виде матрик ("матрицы") – нумерически фиксируемых групп (диады, триады, тетрады, пентады и т.д.) с переменными составляющими, которые определяли основной формат абхидхармических текстов тхеравады, сарвастивады и ряда других традиционных школ. В числе новых, махаянских матрик, "скроенных" по прежнему образцу и неоднократно воспроизводящихся в тексте "Ланкаватара-сутры", можно выделить и систему трех "при-

---

[16] О начальных шагах стратифицирования реальности в буддизме и в самом общем виде о "Ланкаватаре" см.: *Шохин В.К.* Стратификация реальности в индийской философии: истоки концепции. // Историко-философский ежегодник'2000. М., 2002. С. 363–366.

[17] Первый китайский перевод (всего их было три), сделанный Гунабхадрой и датируемый 443 г., еще не содержит разделов I, IX и X, которые появляются во втором перéводе Бодхиручи, датируемом 513 г.

[18] Название *йогачара* означает приверженность адептов этого направления к особой йогической практике работы с сознанием, *виджнянавада* – содержание основной доктрины этого направления – "учение о Сознании" как единственной реальности.

род" (trisvabhāva), которые в одном из пассажей прямо идентифицируются как "реальности" (vastu)[19].

Матрика *трисвабхавы* нередко софункционирует с другими, но для нее были выделены и специальные тематические блоки, располагающиеся преимущественно в разделах II, III, VI и X (последний – стихотворное дополнение к тексту "Сагатхака"). Потому и анализ трех уровней реальности целесообразно начать "извне" – выяснив тот контекст матрик, в который они были "вписаны" составителями текста, а затем уже обратиться к их собственным характеристикам.

Матрики, составляющие контекст *трисвабхавы*, достаточно устойчивы. Это в первую очередь пять дхарм – обобщающая формула понятийной системы махаяны, включающая "знаки" (*нимитта*), "имена" (*нама*), "мыслительное конструирование" (*санкальпа*), правильное знание (*самъягджняна*) и "таковость" (*татхата*), – одно из обозначений подлинной, самоаутентичной, безусловной и неописуемой природы вещей в текстах буддизма махаяны, наиболее принятое в йогачаре[20]. Другая матрика, постоянно сопровождающая *трисвабхаву* – схема восьми *виджнян*, включающая пять познаний, сопровождающих деятельность чувственных восприятий (зрительные, слуховые, осязательные, вкусовые, обонятельные), а также деятельность ума-*манаса* – инстанции всей умственной деятельности, сознания-*читты* – аккумуляции всех материалов опыта и, наконец, *алая-виджняны* – "хранилища" всех результатов познания, желания и действия психофизической организации, аккумулированных не только в ее настоящем существовании, но и в прошлых. Следует отметить, что границы между тремя высшими *виджнянами* в "Ланкаватара-сутре" достаточно условны: сознание-*читта* иногда называется и *мано-виджняна*, тогда как в специфическом своем значении оно практически соответствует *алая-виджняне*. Третья сопровождающая матрика – двойственное отрицание Атмана – схема-формула, как "краткая запись" всего буддийского учения, в которой подразумеваются осознание бессубстанциальности психофизической организации (которая исчерпывается дхармами по классификациям *скандхи, аятаны* и *дхату*, за пределами которых нельзя уже "вычислить" никакого Я) и осознание пустотности всех вещей. Иногда к ним добавляется и матрика трех различительных знаков буддийско-

---

[19] Стих десятого раздела:

> Ни высшей, ни обусловливаемой, ни воображаемой реальности (vastu),
> Ни пяти дхарм, ни двойственного сознания нет там, где нет "отражения" (ст. 569).

[20] "Таковость" как Абсолют, не допускающий никаких квалификаций и атрибуций, соответствует популярнейшему понятию *шуньята* ("пустотность"), но, в отличие от нее, маркирует скорее положительный, чем отрицательный ракурс высшей неописуемой реальности. Потому мадхьямики и отвергали это понятие как "слишком позитивное".

го учения (*трилакшана*) – три различительных признака общебуддийского мировоззрения, отличающие его от прочих: трактовка страдания (*дуккха*) в качестве онтологического ядра существования как такового; отрицание субстанциальности, прежде всего Я (*анатма*); утверждение преходящести всего сущего (*анитья*) – каждая из буддийских философских школ вносила собственные интерпретации в эту основную буддийскую мировоззренческую матрицу. В итоге различение трех уровней реальности вписывается в кардинальные схемы обобщения всего буддийского учения, предназначенные, как видно из контекстов, для постоянного "держания в уме" ее адептами, будь то наставники или наставляемые: каждая из них маркировала наиболее общие границы "доктрины" и одновременно была предназначена для духовной "интериоризации".

Составители "Ланкаватара-сутры", однако, не только сополагали данные схемы, но и пытались их координировать. В связи с *присвабхавой* существенно важны ее "вписывания" в схему пяти дхарм. А именно в главе 3 на вопрос бодхисаттвы Махамати: "Входят ли, о Учитель! три реальности в пять дхарм или они утверждены в собственной природе?", дается однозначный ответ, согласно которому три уровня реальности, наряду с восемью сознаниями и двумя отрицаниями Атмана, вполне могут быть записаны в "формате" пяти дхарм. Реальность воображаемая может быть включена в "имена" и "причины", обусловливаемая – в "мыслительное конструирование", совершенная – в "правильное знание" и "таковость". Другая "транскрипция" (в той же главе стих 3) позволяет считать, что в "имена", "причины" и "мыслительное конструирование" могут быть включены сразу два первых уровня реальности. Уже данное расхождение обнаруживает противоречие в том, как мыслится соотношение первых двух уровней реальности. Это противоречие, однако, далеко не единственное.

Так, три уровня реальности не поддаются однозначному определению с точки зрения тождества–различия. С одной стороны, утверждается: "Когда есть реальность воображаемая, нет обусловливаемой", поскольку "обусловленная не воображается" (II. 181)[21], с другой – "это воображаемое бытие есть то же, что и обусловленное" (II. 184), что, конечно, вновь трудно согласовать с утверждением: "...когда устраняется реальность воображаемая, является обусловливаемая" (II. 189). От прямых логических противоречий следует, однако, отличать антиномичность, когда, например, утверждается, что реальность воображаемая существует благодаря обусловленной (II. 190), но обусловленная постигается как имеющая

[21] Ссылки на текст "Ланкаватара-сутры" дается по изданию П.Л. Вайдьи: первая римская и вторая арабская цифры означают главу и номер стиха, две арабские – номер страницы и строки по названному изданию. Все цитируемые фрагменты приведены в *Приложении*.

опору в воображаемой (II. 191). В книге X также утверждается: "...Воображение блуждает среди людей, опираясь на обусловливаемое", но тут же выясняется, что "[реальность] обусловливаемая очищается, отделившись от воображаемой" (X. 150–151). Невозможность однозначно определить эту приоритетность предопределяет наделение первых двух уровней реальности идентичными характеристиками, которые отделяют их от третьей – совершенной, так как «"имя", "причина" и "конструирование" составляют две реальности» (II. 132, VI. 6). Основное же различие между ними состоит в том, что первый (низший) уровень реальности соответствует самому воображаемому, а второй – тем механизмам, посредством которых осуществляется сам познавательный процесс (X. 407). Невозможность однозначного различения реальности воображаемой и обусловливаемой сопоставляется в "Ланкаватара-сутре" с неоднозначностью соотношения мировой иллюзионистской силы Майи и тех вещей, которые в ней "раскрываются". Составители текста демонстрируют диалектический подход, утверждая, что Майя и не отлична от многообразия тех вещей, за которые она "ответственна", и не тождественна им: если бы вещи были отличны от нее, она не могла бы быть их причиной, а если бы была идентична им, то между ними не было бы и никаких различий, которые, по словам составителей текста, "наблюдаются" (53. 8–12).

Если теперь попытаться "проинвентаризировать" те характеристики, которые составители "Ланкаватара-сутры" приписывают каждому из уровней реальности по отдельности, мы будем иметь дело с приблизительно следующей конфигурацией.

Несмотря на то что и первый и второй уровни рассматриваются как некое целое, поскольку "родовыми" признаками их являются "имя", "причина" и "конструирование" (см. выше), **реальность воображаемая** в большей мере, чем обусловливаемая, характеризуется как такая деятельность сознания, которая неразрывно связана с *номинацией* объектов (X. 138) и функционирует в режиме *корреляций* между *именами* и теми *вещами*, которые они обозначают. Именно поэтому в главе 2 она распределяется на две сферы: привязанность к именам и привязанность к тому, что стоит за именами, а вторая в свою очередь на привязанность к внутреннему фактору опыта (средства познания) и к внешнему (предметы познания), а также к общим и частным характеристикам и того и другого (29.5–20). Эти родовые признаки реальности воображаемой раскрываются (как то и полагалось делать во всех научно организованных индийских текстах) в дальнейших разновидностях (которые однажды "глухо" замещаются 10 видами в VI. 193).

Речь идет о 12 видах воображения (kalpanā), которые целесообразно классифицировать не столько по объектам, сколько по способу функционирования сознания по отношению к ним. Первым типом функционирования сознания по отношению к тем или иным

объектам, ошибочно полагаемым экстраментальными, является *привязанность*. Так, воображение в связи со словами (№ 1) истолковывается как привязанность к сладкозвучию и мелодическому пению; в связи с "признаками" (№ 3) – как "интенсивная привязанность" к разнообразию признаков, приписываемых той или иной вещи; в связи с мировоззренческими взглядами (№ 7) – как привязанность к "дурным" спекуляциям философов-небуддистов по поводу существования, несуществования, единства, инаковости, того и другого вместе и ни того ни другого; в связи с "возникновением" (№ 9) – как привязанность к представлениям, что вещи могут благодаря тем или иным причинам становиться сущими либо не-сущими; наконец, воображение в связи со связанностью и освобождением (№ 12) – как иллюзорная привязанность к идее, что будто кто-то может как бы связывать собственные петли и развязывать их. Другой тип воображения – ложные *представления* в связи с объектами (привязанность в данном случае не эксплицируется). Первой разновидностью здесь (№ 2) является представление, будто употребление слов предполагает, что их значениям соответствуют отдельные вещи, обладающие "собственной природой" (т.е. экстраментальной); другой – воображение, будто существуют такие объекты, как драгоценные металлы или камни (№ 4); к воображениям о "собственной природе" вещей (№ 5) относятся и любые попытки дать им определение (подобно тому как это делают философы-небуддисты) типа: "Это – то-то, а не иное"; особое воображение в связи с причинами (№ 6) имеет место тогда, когда различают сущее и не-сущее; воображение в связи с рассуждением (№ 8) есть следствие дискуссий философов небуддистов о признаках Атмана; воображение в связи с "невозникновением" (№ 10) характеризуется как представление, что все вещи существуют как они есть, предварительно не возникнув, или что есть некие бестелесные вещи; воображение в связи с "соединением" (№ 11) – это представление, что любой объект A может быть так или иначе связан с любым объектом B (как золото с тканью). Ко всем этим разновидностям воображения привязываются "люди с детским умом и несведующие".

Классификация основных разновидностей трех уровней реальности позволяет отнести к реальности воображаемой "соединение", "существование", "признаки" и "великие элементы" (18.27), однако во всех этих случаях речь идет не об объективных вещах или категориях, описывающих их, но о конструкциях сознания.

Реальность обусловливаемая не отлична от воображаемой в том, что она есть то, что конструируется сознанием и видится многообразным (II.184), а признаки ее, как и в случае с первой – заблуждение, причины и мыслительное конструирование (X.138). Как выяснилось выше, их отношения, однако, логически весьма неоднозначны. Реальность обусловливаемая есть одновременно и "область приложения" воображений, составляющих сущность первого уровня

реальности (II.187), а в одной из позиций она описывается как различение, опирающееся на "имя" и "причину" (6. 92. 27–32) – нормативные корреляты реальности воображаемой. Вместе с тем в только что процитированном стихе X.138 она трактуется как некий "локус", на который "налагается" реальность воображаемая с ее различительным признаком в виде номинации. Кратко – реальность обусловленная есть та же воображаемая *минус* эксплицированная номинация вещей и все, что следует из последней (как и воображаемая есть зависимая *плюс* эксплицированная номинация). Различительные ее характеристики – "причины" и "основания"; здесь же четко указывается, что причины служат ее различительными признаками в той же мере, как имена – реальности воображаемой (II.195). Реальность зависимая включает вещи, причины, признаки и формы и есть то, что от вместилищ (āśraya) и опор (ālambana) сознания. Что следует понимать под ними, составители текста предоставляют догадливости читателя, но указание, что разновидностей этой реальности шесть (II.193), позволяет предположить, что "вместилища" и "опоры" должны напоминать те способы классификации дхарм в классическом буддизме (прежде всего у сарвастивадинов), которые соответствуют *алямбанам* (зрение + зримое, слышание + слышимое, обоняние + обоняемое, осязание + осязаемое, вкушение + вкушаемое, мышление + мыслимое). Если это так, то реальность обусловленная, в само́м обозначении которой акцентируется корреляция познавательных способностей с соответствующими объектными сферами как "опорными" для них, есть деятельность сознания, проходящая в режиме раздвоенности (различение субъектной и объектной сторон познания как действительных и "самостийных") без эксплицитной рациональной авторефлексии. Хотя сознание и в этом "режиме" функционирует через "раздвоенность", на деле для нее оснований нет, так как объекты сознания находятся с ним в том же отношении, что лучи с солнцем (92. 27–32).

Реальность совершенная характеризуется тавтологично – как "совершенство", а более развернуто как область осуществления благородного знания таковости (tathātā), в которой отсутствует мыслительное конструирование причин, имен, вещей и признаков, равносильная сущности татхагатагарбхи ("Зародыш Будды", отождествляемый здесь с телом дхармы Будды – *дхармакая*) – Абсолюту, сокрываемому "загряднениями" сознания (29. 5–20). Только реальность совершенная, которая есть Таковость, свободна от всякой "двойственности" – раздвоения опыта на субъективную и объективную стороны (X.200). По отношению к двум другим уровням реальности третья является "снятием" причины, конструирования и номинации, "обителью таковости", освобожденной от всех мыслительных "конструкций" (X.28, 139, 151). Эта "обитель" равнозначна "правильному знанию", в ней нет разновидностей, и она внеположена самой оппозиции бытия и небытия, будучи запредельной им (II.197).

Какой же ранние йогачары в "Ланкаватара-сутре" представляли себе шкалу тех уровней реальности, которая соответствовала схеме *трисвабхава*? Такой, которая соответствовала задачам их эксперимента с конституированием миров, из коих изымалась всякая экстраментальная действительность. В результате **три уровня реальности** соответствуют **трем режимам деятельности сознания**. Сознание в режиме эксплицитной функции вербализации (обеспечивающей вербализованные идентификации и дифференциации вещей) создает мир рациональных конструкций, обеспечиваемых привязанностями понятийного сознания к им же конституируемым представлениям вследствие действия творческого воображения рассудка, функционирующего в субъектно-объектной "раздвоенности", и образующаяся в результате бесконечная сетка отношений соответствует реальности воображаемой. Сознание, работающее в той же субъектно-объектной "раздвоенности", но без эксплицитной функции вербализации, уже не создает мир рациональных конструкций и соответствующей сетки отношений, но, вследствие подверженности той самой "раздвоенности", живет в закабаляющем его режиме механически действующих причинно-следственных связей, которые соответствуют реальности обусловленной. Наконец, сознание, освобожденное от "раздвоенности", а потому непричастное рациональному конструированию и не подверженное действию механизма причинно-следственных связей, образует мир истинного знания, тождественного и истинной действительности, что обозначается термином "таковость" и соответствует реальности совершенной.

3. Прибегая к популярным в махаянском буддизме "наглядным картинкам", первый уровень реальности-сознания можно представить в виде моря, волнующегося и на глубине и на поверхности, второй – в виде того же моря, но волнующегося уже только на глубине (при наличии ветра оно способно и к внешним движениям), третий – в виде моря в состоянии штиля. С логической точки зрения различения второго и первого уровней реальности в "Ланкаватара-сутре" были, как мы уже выяснили, достаточно уязвимыми, а в решении вопроса, какое из них "первично" по отношению к другому, составители текста практически запутались. Потому и те позиции, в которых два уровня реальности объединяются и "противостоят" третьему, было бы рационально "доразвить" до их объединения в один, но для йогачаров значимой была задача конструирования трехступенчатой схемы пирамиды **сознания-реальности**, а желание уделить подобающее место онтологическим выкладкам классического буддизма (шесть аятан, инсталлированных в промежуточный уровень паратантра-свабхавы) в новом формате последовательного идеализма было столь значительным, что они предпочли закрыть глаза на отмеченные сложности. И один тот факт, что эта трехуровневая схема была для них важнее всего,

еще раз подтверждает высказанное в начале статьи предположение, что здесь мы имеем дело с базовой онтологической парадигмой.

Возвращаясь же к западным опытам стратифицирования уровней реальности (о которых говорилось ранее), мы не можем не отметить наибольшую близость мышления виджнянавадинов к Канту, которая на других примерах уже была выявлена нашим выдающимся компаративистом Ф.И. Щербатским[21]. В самом деле, реальность воображаемая виджнянавадинов *почти точно* соответствует кантовской "видимости" – как иллюзорному опредмечиванию явления (см. выше). Приписывание розе красноты как будто бы она принадлежит ей самой по себе, а не в качестве объекта нашего восприятия, а всем объектам восприятия протяженности как таковой – вполне отвечает виджнянавадинской характеристике "минимальной реальности", которая конституируется вводящим себя самое в заблуждение сознанием. Реальность обусловливаемая *в целом* соответствует кантовскому "явлению" как необходимому фактору объективно протекающего познавательного процесса. Наконец, реальность совершенная *позиционно* соответствует кантовскому объекту-самому-по-себе. Но здесь мы имеем дело и с принципиальным различием. Кант радикально размежевывается (и это специально подчеркивается во втором издании Первой Критики) с радикальным идеализмом Беркли, согласно которому сущее есть "только познание" – почти совсем как у виджнянавадинов – и акцентирует "полную реальность" экстраментального, вследствие чего он мог бы теоретически стать прямым оппонентом философов махаяны. Что же касается средневековых западных философов, прежде всего Матфея из Акваспарты и Виталя из Фур, то их заслуживающие всяческого внимания вопрошания об онтологическом статусе "несуществующих" объектов "снимаются" у буддийских идеалистов потому, что для них *все* объекты "несуществующие".

Из сказанного следует очевидный вывод – современный уровень историко-философской рефлексии никак уже не допускает, чтобы история онтологии рассматривалась только на западном материале. Этот бесспорный вывод должен быть реализован и на практике – когда философские лексиконы будут полноценно включать индийский материал не только в "специфические" статьи вроде "Атмана" и "Брахмана", но и в общекатегориальные и проблемные.

---

[21] Подробнее см.: *Шохин В.К.* Ф.И. Щебатской и его компаративистская философия. М., 1998.

* * *

Прилагаемые здесь фрагменты "Ланкаватара-сутры" приводятся по изданию: Saddharmalaṅkāvatārasūtram / Ed. by Dr. P.L. Vaidya. Darbhanga, 1963. (Buddhist Sanskrit Texts N.3) – первая цифра означает страницу, последующие (через точку) – строки. В скобках указаны соответствующие страницы по наиболее авторитетному из предшествовавших изданий: The Laṅkāvatāra Sūtra / Ed. by Bunyiu Nanjio. Kyoto, 1923.

ПРИЛОЖЕНИЕ

ГЛАВА 1

1. 4–8 (Нандзе 1). Так я слышал[1]. Однажды Учитель пребывал во дворце на Ланке, инкрустированном цветами из разнообразных пород драгоценных камней, [что] на вершине горы Малáя возле океана. [Он был там] с великой толпой монахов и множеством бодхисаттв, с бодхисаттвами, сошедшимися из многочисленных "буддалэндов"[2], с великими существами, возглавляемыми бодхисаттвой Махамати[3] – мастерами в многочисленных [способах] конечного сосредоточения, в искусстве самоконтроля, в [сверх]силах и [сверх]способностях. Они получили посвящение руками всех будд, овладели смыслом познания [всех внешних вещей лишь] как сфер своего ума[4], научились поддерживать формы [созерцания], способы [рассмотрения вещей] и дисциплинарные правила[5] сообразно [уров-

---

[1] Стандартная заставка махаянских текстов, создающая иллюзию полной достоверности нарратива и имитирующая аналогичную вводную фразу текстов Палийского канона, призванную убедить реципиента, что повествователь (предполагается, что это ученик Будды) был личным свидетелем того события и наставления Будды, о которых он собирается сообщить.

[2] В тексте: buddhakṣetra – в махаянской мифологии буддам приписывается обладание конкретными мировыми регионами, что нашло отражение в медитативно-космографических буддийских "картах" – мандалах. Так, Вайрочана и Акшобхья помещаются на востоке и в центре мандалы, Ратнасамбхава – на юге, Амитабха – на западе, Амогхасиддхи – на севере.

[3] Букв.: "Наделенный великой мыслью" – основное действующее лицо всего повествования "Ланкаватара-сутры". Махамати задает Будде множество вопросов, касающихся устроения мира и человека, а еще раньше берет на себя посредничество между ним и царем демонов Раваной ("Ланкаватара-сутра" – адаптация эпического сюжета "Рамаяны" к буддийской идеологии).

[4] Здесь с самого начала задается основной формат ви́дения вещей сообразно йогачаре-виджнянаваде: все, что обыденное сознание принимает за внешние по отношению к сознанию вещи, есть лишь многообразие проекций самого сознания.

нам] мышления и образу жизни различных живых существ[6], освоив также пять дхарм[7], [три] реальности, [восемь] познаний[8] и двойственное отрицание Атмана[9].

ГЛАВА 2

18. 27–30 (Нандзе 39) [Будда сказал:] «...Далее, о Махамати! есть семь разновидностей собственных природ: "соединение", "существование", "[при] знаки", "великие элементы", "причины", "основания", "совершенство".

И есть также, Махамати! семь разновидностей высшей реальности, а именно область мысли, область знания, область прозрения, область двух воззрений, область превосхождения двух воззрений,

---

[5] В тексте: ...rūpanayavinayadhāribhiḥ. Подразумеваются скорее всего три основания буддийской духовной практики – медитативное, дискурсивное и поведенческое. Под "формами" можно понимать как способы медитации, так и те образы, на которые буддийский "практикант" должен медитировать. Наиболее авторитетный переводчик текста Д. Судзуки оставляет "формы" без всякого пояснения, а "способы" трактует как "учения", что неточно. См.: The Laṅkāvatāra Sūtra A Mahāyāna Text / Tranl. for the first time from the original Sanskrit by D.T. Suzuki. Delhi, 1999. P. 3.

[6] Подчеркивается основная экзегетическая установка буддистов махаяны, сообразно с которой искусность в средствах передачи учения состоит в адаптации проповедника к уровням рецептивности будущих адептов. Она получила статус особого совершенства в буддизме махаяны (парамиты), которое обозначается как *упаякаушалья*.

[7] Не забудем, что это – основная схема-формула буддийского учения, постоянно сопровождающая упоминание "трех реальностей" и включающая "знаки" (*нимитта*), "имена" (*нама*), "мыслительное конструирование" (*санкальпа*), правильное знание (*самъягджняна*) и "таковость" (*татхата*). Первые три дхармы соответствуют первым двум реальностям, четвертая и пятая – третьей.

[8] Другая схема-формула, постоянно сопровождающая в "Ланкаватара-сутре" схему трех реальностей. Схема восьми *виджнян* включает пять познаний, которые сопровождают деятельность чувственных восприятий (зрительные, слуховые, осязательные, вкусовые, обнятельные), ума-*манаса* – инстанции всей умственной деятельности, сознания-*читты* – аккумуляции всех материалов опыта и, наконец, *алая-виджняны* – "хранилища" всех результатов познания, желания и действия психофизической организации, аккумулированных не только в ее настоящем существовании, но и в прошлых. Следует отметить, что границы между тремя высшими *виджнянами* в "Ланкаватара-сутре" достаточно условны: сознание-*читта* иногда называется и *мано-виджняна*, тогда как в специфическом своем значении оно практически соответствует *алая-виджняне*.

[9] Еще одна схема-формула, как "краткая запись" всего буддийского учения, в которой подразумеваются осознание бессубстанциальности психофизической организации (исчерпывается дхармами по классификациям *скандхи, аятаны* и *дхату*, за пределами которых нельзя уже "вычислить" никакого "я") и осознание пустотности всех вещей – как лишенных *читты, манаса, мановиджняны* и *пяти дхарм* (II.24).

область превосхождения ступеней совершенства бодхисаттвы, область самореализации [Татхагаты]"[10].

20. 9–12 (Нандзе 43–44) ...И Махамати снова сказал: «Наставь меня, Учитель! в познании по методу "лотосовой дхармы"[11] сознания-читты, ума-манаса, познания ума-манаса[12], пяти дхарм, [трех] реальностей, [трех] "знаков"[13], которое освоили будды и бодхисаттвы, которое прекращает [восприятие вещей как внешних] объектов сознания и которое, разбивая все признаки "истин", устанавливаемых словами и умозаключениями, составляет сущность наставлений всех будд...»

24. 16, 19–20 (Нандзе 55) ...И в этот момент Учитель произнес следующие стихи:

> ... Сознание, ум, [восемь] познаний, [три] реальности, пятерка дхарм,
> Двойственное отрицание Атмана, чистота – в этом наставляют учителя (124)

29. 5–20 (Нандзе 67–68) [Будда сказал:] «...Далее, Махамати! бодхисаттва, великое существо, должен овладеть также различением характеристик трех реальностей. При этом, Махамати! реальность воображаемая происходит от причины. И как же, Махамати! воображаемая реальность происходит от причины? А так, Махама-

---

[10] Две приведенные седмиричные иерархизации сущего не относятся к модели "трех реальностей", но, безусловно, близки ей, во-первых, по самому своему стратификационному принципу и, во-вторых, терминологически, поскольку первая из них, как и рассматриваемая модель, и терминологически является классификацией "собственных природ" (svabhāva). Ассоциация с моделью трех реальностей видится и в том, что семь "собственных природ" первой стратификации вполне укладываются, как можно будет убедиться ниже, в разновидности трех реальностей, например первые четыре – в реальность иллюзорную, пятая и шестая – в обусловленную, седьмая – в совершенную. Вторая стратификация привлекается нами и потому, что в самом тексте примыкает к первой (ассоциирующейся с моделью "три реальности" – см. выше) и потому, что в ней очень наглядно представлена иерархичность регионов существования как определенных уровней сознания, "царств мысли" – в полном соответствии с идеалистической доктриной виджнянавадинов-йогачаров. Семь разновидностей высшей реальности обозначаются в тексте как saptavidhaḥ paramārthaḥ: второе слово можно трактовать и как "высший смысл" и как "высший объект", но вторая трактовка однозначно предпочтительнее. Уточнение значения конкретных единиц обеих стратификаций достаточно затруднительно, что правомерно отмечал и Д. Судзуки (The Laṅkāvatāra Sūtra A Mahāyāna Text... P. 35), но очевидно, что во второй речь идет о стадиях восхождения сознания того, кто следует путем бодхисаттвы, по рецепту йогачары (признаки этого, в частности, можно видеть в том, что дуалистическое мировосприятие, близкое к тому, что йогачары считают "обыденным сознанием", постепенно "снимается" чисто монистическим).

[11] В тексте: kusùmadharma – букв. "цветочная дхарма"; намек на лотос как сакральное для буддистов растение.

[12] См. *примеч.* 8 о восьми сознаниях.

[13] В тексте: lakṣaṇa – вероятнее всего, подразумеваются три различительные признаки общебуддийского мировоззрения (см. выше).

ти! что реальность обусловливаемая называется включающей [то, что представляется] вещами, причинами, признаками и формами. При этом, Махамати! привязанность [сознания] к вещам, причинам и признакам проявляет себя двояко. Реальность воображаемую татхагаты и архаты, имеющие совершенное ви́дение, делят на привязанность к именам [как таковым] и привязанность к причинам [того, что считается] вещью, стоящей за именами. Далее, Махамати! привязанность второго рода распределяется на привязанность к внутреннему и привязанность к внешнему [факторам опыта[14]]. Привязанность к причинам есть также постижение удостоверенности в частных и общих характеристиках и внутреннего и внешнего. Такова, Махамати! двухвидовая характеристика реальности воображаемой. [Реальность же] обусловливаемая – та, что происходит от "вместилищ" и "опор"[15]. А какова, Махамати! реальность совершенная? Это – область осуществления благородного знания Таковости, а также самореализации, в которой отсутствует [мыслительное] конструирование причин, имен, вещей и признаков[16]. Эта, Махамати! реальность совершенная есть сущность Татхагатагарбхи»[17]. И в этот момент Господин произнес следующий стих (ст. 132):

Причина, имя, конструирование – характеристики двух реальностей.
Правильное знание и Таковость – характеристики реальности совершенной[18].

«Таков, Махамати! метод дхармы[19] в связи с различением пяти дхарм, [трех] реальностей и [трех] "знаков" [учения], область осуществления благородного знания о [самом] внутреннем, которую должны осваивать ты и другие бодхисаттвы».

---

[14] Подразумевается привязанность к средствам познания и предмету познания, которые ложно считаются, во-первых, онтологически раздельными и, во-вторых, реальными.

[15] В тексте: ... āśrayālambanāt. Смысл в том, что реальность обусловленная создается контактом способностей познания (пять органов чувств и ум-манас) и соответствующих объектов (в случае с манасом это – мыслимое).

[16] В тексте малопонятное ...gamanapratyātma ....

[17] Татхагатагарбха (tathāgatagarbha – "зародыш Будды") – одна из популярнейших концепций буддизма махаяны в рамках традиции йогачары, призванная выразить идею, согласно которой любой человек (и живое существо) обладает природой Будды-Абсолюта (*дхармакайя*), лишь сокрытой в нем "загрязнениями" сознания, реализовать которую и следует посредством религиозной практики. Концепция "зародыша Будды" (ср. тождественное *сугатагарбха*) восходит к таким понятиям, как "область Будды" (*татхагатадхату*), "род Будды" (*татхагатаготра*), "природно чистый ум" (*пракритипрабхасварачитта*), "природная высшая нирвана" (*пракритипаранирвана*).

[18] Из данного стиха следует, что первые два уровня реальности рассматриваются как в определенном смысле две разновидности одного уровня – реальности воображаемо-обусловливаемой.

[19] В тексте: ...dharmaparyāya.

30. 1–2 (Нандзё 69) "...Распознав, Махамати! что все вещи лишены мысли-читты, ума-манаса, познания ума-манаса, пяти дхарм и [трех] реальностей, бодхисаттва – великое существо – становится искусным в [постижении] бессущностности всех вещей"[20].

31. 6–7 (Нандзе 73) «...Далее, Махамати! бодхисаттвы, пройдя "курс" в [постижении] сознания-читты, ума-манаса, познания ума-манаса, пяти дхарм, [трех] реальностей и в двойственном отрицании Атмана, достигают, ради блага других [существ], способности принимать многообразные телесные оболочки, подобно [явлениям] воображаемой реальности, локализующимся в реальности обусловливаемой или драгоценному камню, отражающему все цвета...»

45. 5–7 (Нандзе 108) «...И это именно заблуждение[21], Махамати! когда его разоблачают благородные, само, будучи "повернутым назад"[22], вследствие [истинного познания] сознания-читты, ума-манаса, познания ума-манаса, ложного познания, отпечатков прежнего опыта, [трех] реальностей и [пяти] дхарм, претворяется [в саму] Таковость...»

52. 15–54. 24 (Нандзе 127–133) «...Далее, Махамати! я изложу признаки и способы деления воображаемой реальности, с помощью которых и ты и другие бодхисаттвы, великие существа, [ознакомившись] с каждым из них обстоятельно, избавившись от "конструирований" и [ложных] различений и правильно распознав благородный путь самореализации, [с одной стороны,] и способы рассуждения "внешних" [– с другой,] избавитесь от [ложного] различения познающего и познаваемого и [нужды в дальнейшем] различении как разнообразных проявлений реальности обусловливаемой, так и форм реальности воображаемой. Каковы же, Махамати! эти признаки и способы деления воображаемой реальности? Это воображения в связи со 1) словами, 2) [их] значениями, 3) признаками, 4) богатством, 5) собственной природой, 6) причинами, 7) [философскими] взглядами, 8) рассуждением, 9) возникновением, 10) невозникновением, 11) соединением и 12) закабалением и освобождением. Таковы, о Махамати! способы деления воображаемой реальности.

Что же такое, Махамати! воображение в связи со словами? Это

---

[20] Данная сентенция представляется – на первый по крайней мере взгляд – противоречащей основной доктрине йогачаров, согласно которой все вещи суть лишь модификации сознания.

[21] В соответствующем разделе речь шла о распространенном заблуждении, согласно которому слово безначально и, соответственно, вечно (ср. основной "догмат" философии мимансаков). Более чем вероятно, что в данном случае подразумеваются "метафизические заблуждения" как таковые.

[22] Употребляется характерный для "Ланкаватара-сутры" термин parāvṛtti – букв. "возвращение назад", своего рода "конверсия" ложного познания в истинное. Термин специально анализируется у Д. Судзуки: The Laṅkāvatāra Sūtra A Mahāyāna Text... P. XIX–XX.

привязанность к разнообразному сладкозвучию и песнопениям. Вот что такое, Махамати! воображение в связи со словами.

А что такое, Махамати! воображение в связи со значениями [слов]? Это когда имеет место воображение, что употребление слов [предполагает], будто значению соответствует [действительная] вещь, которая обладает собственной природой и входит в сферу реализации благородного знания.

А что такое воображение в связи с признаками? Это когда имеет место интенсивная привязанность к разнообразию признаков, приписываемых той обозначаемой вещи, которые являются [на деле лишь] миражом, вследствие чего все вещи воображают как наделенные такими признаками, как жар, текучесть, подвижность, прочность.

А что такое воображение в связи с богатством? Это когда говорят о таких объектах, как золото, серебро или разнообразные драгоценные камни.

А что такое воображение в связи с собственной природой? Это когда, приняв точку зрения "внешних", пытаются определить собственную природу вещей, типа: "Это – то-то, а не иное".

А что такое воображение в связи с причинами? Это когда, [опираясь] на идею причины, различают сущее и не-сущее[23] исходя из [представления] о возникновении [предполагаемых] признаков причины.

А что такое воображение в связи с [философскими] взглядами? Это привязанность к дурным спекуляциям "внешних" [философов, обсуждающих возможности приписывания вещам] несуществования, существования, единства, инаковости, того и другого, ни того ни другого[24].

А что такое воображение в связи с рассуждением? Это [результаты] наставления или дискуссии на предмет признаков Атмана или того, что относится к нему.

А что такое воображение в связи с возникновением? Это привязанность к [представлениям] о том, что [вещи] благодаря причинам [могут] становиться сущими или не-сущими.

А что такое воображение в связи с невозникновением? Это представление о том, что все вещи существуют [как они есть], не возникнув, и что [есть] бестелесные вещи, которые возникают благодаря причинам, не быв прежде[25].

---

[23] В тексте: Yaduta yadyena hetupratyayena sadasatorvibhajyate... Д. Судзуки предпочитает трактовать этот пассаж как: "...различать понятие причинности в применении к бытию и не-бытию" (Ibid. P. 111).

[24] Последние четыре предикации соответствуют излюбленной в Индии начиная еще с эпохи первых философов схеме тетралеммы (*чатушкотика*).

[25] Разъяснение второй составляющей данного вида воображения не соответствует его названию, так как речь идет, видимо, об особом появлении на свет божеств, которые не нуждаются для этого в естественных связях, но тем не менее зависят от каких-то порождающих их причинных факторах.

А что такое воображение в связи с соединением? Это представление о том, что [все] связано со всем, как золото с тканью[26].

А что такое привязанность в связи со связанностью и освобождением? Это нечто вроде привязанности к [идее] связанного на основании [представления] о связующем, как, [например,] когда связанный человек то затягивает петли, то распускает их[27].

Таковы, Махамати! способы деления воображаемой реальности – того, к чему привязываются люди с детским умом и несведущие. И те, Махамати! кто привязываются к [реальности] обусловливаемой вследствие закабаленности [различением] сущего и не-сущего[28], привязываются и к разнообразию воображаемой реальности. Это подобно ви́дению многообразия вещей, раскрывающихся в Майе, но "дети" воображают их [чем-то] отличным от Майи вследствие [своего устроения] ума. Однако Майя, о Махамати! не отлична от [этого] многообразия и не идентична ему. Ведь если бы она была отлична [от них], они не могли бы иметь ее [своей] причиной. А если бы она была идентична им, то между ними не было бы различия, но различие это наблюдается. Следовательно, они и не различны и не идентичны[29]. По этой причине ни ты, о Махамати! ни другие бодхисаттвы, великие существа, не должны "привязываться" к Майе ни как существующей или несуществующей.

Об этом также сказано:

> Мышление связано с объектами, знание функционирует в рассуждении,
> А мудрость – когда отражение особенностей прекращается (180).
> Когда есть реальность воображаемая, нет обусловливаемой:
> Воображаемая "фиксируется" иллюзорно, другая не воображается (181)[30].

---

[26] В тексте: ...suvarṇatantuvat. Д. Судзуки считает, что речь идет о единстве золота и нити, сделанной из золота (The Lañkāvatāra Sūtra A Mahāyāna Text... P. 111). Но при такой трактовке не совсем ясно, что же, согласно составителям текста, может быть ложного в подобной несомненной ассоциации, разве что предположить, что, согласно буддийским идеалистам, как золото, так и ткань суть идеи нашего сознания, которые не могут находиться в каких-либо "материальных" отношениях.

[27] Здесь мы попадаем в основной конечный пункт махаянской "сотериологии", согласно которому наши представления о реальном нашем закабалении и, соответственно, освобождении от него иллюзорны, поскольку никто на деле ничем не связывается и ни от чего не освобождается и сансарное существование обусловливается в конечном счете только непониманием, что ни того, ни другого на самом деле нет и всем, что из этого непонимания следует.

[28] В тексте: Sadasataḥ paratantrābhiniveśābhiniviṣṭā...

[29] Данное положение не оставляет сомнения, что виджнянавадины предвосхитили адвайта-ведантистов даже в выяснении онтологического статуса Майи или Мировой иллюзии.

[30] В тексте: Parakalpitasvabhāvo "sti paratantre na vidyate
Kalpitaṃ gṛhyate bhrāntyā paratantraṃ na kalpyate".
Стих допускает, видимо, не одну интерпретацию, но основное его назначение – продемонстрировать различие и несовпадение воображаемой реальности и

... Это воображаемое бытие есть то же, что и обусловливаемое:
Воображаемое, видящееся многообразным, "раздваивается" [и] в обусловленном[31] (184).

Есть истины конвенциональная и конечная – для третьей нет основания:
Первая зовется воображаемым, с ее устранением – ви́дение благородных (185).

Как у йогинов вещь обнаруживается и разнообразной и единой,
И многообразия в ней нет, такова и характеристика воображаемого (186).

Как многообразие цветов "воображается"[32] страдающими катарактой,
Хотя в ней нет цвета и не-цвета, так и вторая [реальность] неразумными (187).

Как очищается золото, как вода, освобожденная от грязи,
Как небо, освобожденное от облаков, так "очищается" и воображаемое[33] (188).

Когда устраняется реальность воображаемая, является обусловливаемая:
У достигшего отрицания "наложения"[34] [иллюзия] прекращается (189).

Если бы реальности воображаемой не было без обусловливаемой,
Бытие было бы без бытия и происходило бы из небытия[35] (190).

[И] обусловливаемая постигается как опирающаяся на воображаемой –
Воображаемая же возникает из корреляции имен и причин (191).

"Воображаемая никак не может быть совершенной, ибо не производит иного"

обусловлиемой, которые действительно не могут совпасть, так как являются различными уровнями сознания. Д. Судзуки считает, что первое полустишье следует трактовать таким образом, что объективная вещь существует на уровне воображаемой реальности и не существует на уровне реальности зависимой, а второе – что различение (не уточняется только чего – сущего и не-сущего или субъекта и объекта) конституируется искаженным ви́дением, но на уровне второй реальности его уже нет (The Laṅkāvatāra Sūtra A Mahāyāna Text... P. 112). Во втором полустишье речь о "различении", однако, не идет.

[31] Данный стих составляет определенную "оппозицию" предыдущему, так как здесь выявляется уже аспект сущностной тождественности двух уровней реальности. Под "раздвоением" следует понимать скорее всего раздвоение опыта на субъективный и объективный факторы.

[32] Здесь, как и в некоторых других стихах, обыгрываются возможности глагола √kḷp – "конструировать", "воображать", который заложен в обозначение первого уровня реальности.

[33] Д. Судзуки не без основания полагает, что речь здесь идет об очищении сознания от ложного воображения (The Laṅkāvatāra Sūtra A Mahāyāna Text... P. 113).

[34] Многозначный глагол √kḷp + vi означает в данном случае реалистическое, правильное (а не иллюзионистское) мышление. Под "наложением" подразумевается ложная атрибуция потоку дхарм любых "стационарных" сущностей, лишенных реальной референции мыслительных конструкций.

[35] Тем самым признается, как представляется, относительная действительность и воображаемой реальности.

– Так познается "чистая реальность" в высшем смысле[36] (192).
Воображаемая [реальность] – десяти видов, обусловливаемая – шести видов[37].
Таковость познается внутренне – потому [в ней] нет различий (193).
Истину составляют пять дхарм и три реальности –
Когда йогин постигает это, [он] не проходит мимо Таковости (194).
Причины относятся к обусловливаемой реальности, имена – к воображаемой,
Но то, что обусловливается воображаемой, – от обусловливаемой (195).
Интеллект не различает ни обусловливаемой [реальности], ни воображаемой –
Как же он может вообразить, что совершенной не существует?![38] (196).
Бытие совершенное познается как лишенное и бытия и небытия –
Запредельное им – как [в нем могут] пребывать те две реальности?! (197).
В реальности воображаемой установлены [сразу] две реальности[39].
Многообразие является воображаемым – [оно] не для "благородных" (198).
Воображаемая видимость разнообразия различается через обусловливаемое –
Те, кто видят по-другому, опираются на учение "внешних" (199).
"Конструирование конструируется" – через "воззрение" [учение] о причине[40].
[Реальность] совершенная должна быть свободной от двойственности[41] (200).

---

[36] Отличительной характеристикой реальности воображаемой оказывается неспособность ее произвести что-либо, кроме самой себя – вероятно в том смысле, что фантомы, являющиеся объектами соответствующего неадекватного познания, не могут порождать чего-либо, кроме фантомов. Под "чистой реальностью" следует, вероятно, понимать третий уровень – "реальность совершенную".

[37] Выше было выяснено, что реальность воображаемая имеет 12 разновидностей, а не 10. Что подразумевается под 6 разновидностями реальности зависимой, неизвестно, но скорее всего в аятэн по сарвастивадинской теории эхарм (см. выше).

[38] В тексте c–d: Niṣpanno nāsti vai bhāvaḥ kathaṃ buddhyā vikalpyate. Возможно, что стих обращен против каких-то оппонентов ранней йогачары (возможно, школы классического буддизма), которые не признавали ее трактовку высшей реальности.

[39] Речь снова идет о том, что реальность воображаемая в определенном смысле включает в себя и самое себя и реальность зависимую.

[40] В тексте a–b: Kalpanā kalpitetyuktaṃ darśanāddhetusaṃbhavaṃ.

[41] В тексте c: Vikalpadvayanirmuktaṃ... Термин vikalpa постоянно обыгрывается в "Ланкаватара-сутре", означая то правильное различение различного, то двойственность – прежде всего раздвоение опыта на субъектную сторону и объектную, – которая считается в конечном счете ложной. В данном случае подразумевается скорее второе значение.

ГЛАВА 3

82. 3–4 (Нандзе 202)

«...Мысль, освобожденную от воспринимаемого, а также от двух реальностей[42].
Я называю лишенной возникновения "повернутостью назад" [любой] опоры» (98).

ГЛАВА 6

91. 26–30 (Нандзе 224–225) ... И Учитель ему сказал: «Я наставлю тебя, Махамати! в процедуре различения в применении к пяти дхармам, [трем] реальностям, двойственному отрицанию Атмана. А именно [эти пять дхарм, т.е.] "имя", "причина", "различение", "правильное знание" и "таковость", входят в благородный путь самореализации Татхагаты, в котором нет концепций вечности – разрушения и сущего–не-сущего, для тех йогинов, [которые прошли должный тренинг] в йоге и достигают обители счастья, охватывающей как видимые вещи, так и "завершение"[43]. При этом, Махамати! [только] у глупых возникает "раздвоение" сознания вследствие отсутствия осознания [что] пять дхарм, [три] реальности, [восемь] познаний и двойственное отрицание Атмана, равно как и внешние объекты, которые [считаются] и сущими и не-сущими, суть лишь сознание – не у благородных».

92. 27–32 (Нандзе 227). И Махамати снова спросил: "Входят ли, о Учитель! три реальности в пять дхарм или они утверждены в собственной природе?" Учитель ответил: «Три реальности входят, Махамати! [в них], равно как и восемь познаний, а также два отрицания Атмана. При этом реальность воображаемая включается в "имя" и "причину". Затем, Махамати! то "различение", которое функционирует, опираясь на последние, и означает как сознание, так и то, что причастно ему, что "восходят" одновременно, как солнце и его лучи – различение, "поддерживающее" идею собственной природы множества характеристик[44] – [можно] называть, Махамати! реальностью обусловливаемой. А "правильное знание" и "таковость" следует знать, Махамати! вследствие их непреходящей природы, как реальность совершенную».

93. 13–20 (Нандзе 229) [Будда сказал:] «... Таковы, Махамати! пять дхарм. В них именно заключены три реальности, восемь познаний,

---

[42] Подразумеваются реальности воображаемая и обусловливаемая.

[43] В тексте: ... dṛṣṭadharmasukhasamāpattisukhavihāra.

[44] В тексте: ... vicitralakṣaṇasvabhāvo vikalpādhārakaḥ... В данном случае все то же самое слово vikalpa, которое для ранних йогачаринов оказалось, видимо, вследствие своей неоднозначности и суггестивности, незаменимым, означает просто "идею" чего-то как таковую. Интересно, что составитель текста употребляет слово lakṣaṇa вместо того, чтобы говорить о "вещах" потому, что идеалисты йогачарины отрицают существование вещей как таковых, допуская вместо них лишь определенные "знаки" следов функционирования сознания.

двойственное отрицание Атмана, а также все учения [всех] будд. В них, Махамати! достигай совершенства мысли, побуждая к тому и других, но не позволяя другим руководить [собою]». Об этом также сказано:

Пять дхарм, [три] реальности, также восемь познаний,
Два отрицания Атмана составляют все достояние махаяны (5).
"Имя", "причина" и "конструирование"[45] составляют две реальности,
А "правильное знание" и "таковость" – [реальность] совершенную (6).

ГЛАВА 10

109. 3–4 (Нандзе 267)

Наставляю о единой реальности, к коей неприменимы дискурс и номинация –
Дивную сферу благородных, внеположенную двум [прочим] реальностям (28).

110. 7–9 (Нандзе 269–270)

Только благодаря заблуждению сознания есть что-то [внешнее].
"Произведение" аккумулированного сознания[46] связано с двумя реальностями.
Есть только мир как сознание и "океан" воззрений на "индивида" и вещи (43).

---

[45] "Конструирование" – создание чего-то средствами дискурса; для идеалистов-йогачаринов другого создания чего-либо, кроме ментального, не существует.

[46] Так мы предпочитаем переводить первостепенно важный для йогачары термин alayavijñāna, букв. "сознание-вместилище", одно из ключевых понятий философии буддийского идеализма йогачаров-виджнянавадинов, означающее особый вид сознания, в коем хранятся "семена" предыдущих опытов и которое, в свою очередь, является "фоновым" фактором опыта в настоящем времени. Концепция алаявиджняны была призвана решить одновременно две "стратегические" задачи – во-первых, реализовать потребность йогачаров в Абсолюте, притом иным путем, чем тот, который осуществился в учении мадхьямиков в их Пустоте (*шуньята*) и, во-вторых, дать объяснение действия закона кармы, который недостаточно "обеспечивался" картиной мгновенно-точечных дхарм, не позволявших понять, каким образом и в чем аккумулируются результаты прошлых деяний, должные плодоносить в настоящем и будущем. Учение об алаявиджняне уже сформировалось ко времени составления "Ланкаватара-сутры", где оно обозначается и просто как "сознание" (*читта*). "Аккумулированное сознание" находится в "диалектическом" отношении с "семенами" действий: оно и не отделимо от них и не связано с ними, не "пропитано" ими, но "обернуто" ими; оно также сравнивается с чистой одеждой, которая загрязняется, но не "окрашивается" (X. 236–237). Еще более популярная аналогия в "Ланкаватара-сутре" уподобляет "аккумулированное сознание" безмятежному океану, поверхность которого лишь воздымается в виде гребней волн ветрами чувственного мира (II.99–100, 112). Об истории термина в последующей традиции йогачары см.: *Шохин В.К.* Алаявиджняна // Новая философская энциклопедия. М., 2000. Т. 1. С. 72–73.

116. 17–20 (Нандзе 282–283)

Заблуждение, причина, конструирование – признаки обусловливаемого,
Номинация при наличии этого как причины – признак воображаемого (138).
А когда в ней не возникают вербализация, причина и конструирование,
[Производимые] соединением идей и вещей, это признак совершенного[47] (139).

117. 11–21 (Нандзе 284–285)

[Поскольку мир] по природе – воображаемое, ни одна вещь не возникает:
Воображение блуждает среди людей, опираясь на обусловливаемое (150).
Когда же [реальность] обусловлимая очищается, отделившись от воображаемой,
Восстанавливается обитель Таковости, освобожденная от "конструкций" (151).
Не воображайте посредством воображения, которое не от истины:
Этот [мир] ошибочно "раздваивают" на постигаемое и постигающего, коих нет:
Видение внешних предметов – это иллюзия, воображаемая реальность (152).
Ею конструируется "собственная природа", причинно обусловливаемая,
[Но] видение внешних предметов – ложь: предметов нет, есть сознание (153).
Для мыслящих правильно [различения] постигающего и постигаемого нет:
Ведь внешнего предмета нет, [он] подобен воображению детей (154).

123. 7–11 (Нандзе 296–297)

Семь ступеней, укорененных в сознании, соответствуют двум реальностям,
Остальные ступени и ступень будды – [реальности] совершенной[48] (241).

---

[47] Вероятно, в данном случае составители текста видели базовую реальность, исходную для описания двух других во второй – обусловливаемой, а не в первой – воображаемой. Здесь реальность воображаемая – это признаки реальности зависимой в контексте их номинации или нечто вроде того, что Ф. Бэкон называл идолами рынка, т.е. вводящими в заблуждение, но общепринятыми словесными конструкциями (с той только существенной разницей, что они не конструировали у Бэкона опыт как таковой), реальность же совершенная – это "снятие" (в гегелевском смысле) признаков и обусловленной реальности и воображаемой (при недостаточной прозрачности положения в с: pratyayāvastusaṃketaṃ).

[48] Предлагается включение в три уровня реальности десяти ступеней "прогресса" бодхисаттвы, получившее нормативную трактовку в трактате "Дашабхумика-сутра", также принадлежавшем традиции йогачары. На первой ступеньке – "радостной"(pramuditā) – начинающий бодхисаттва овладевает совершенством щедрости (*дана*). Он доверяет буддам, попечителен о всех, прилежен в изучении *дхармы*; его щедрость "нематериальная", ибо он сострадает живым существам, которые не заботятся о своем "освобождении", и он

134. 10–11 (Нандзе 317)

Воображение развивается благодаря семенам "отпечатков" внешних объектов.
То, чем познается – обусловливаемое, а то, что́ познается – воображаемое (407).

142. 5–6 (Нандзе 331)

Когда [реальность] воображаемая "реализована"[49], обусловливаемое не появляется,
А когда "реализовано" обусловливаемое, воображаемая будет Таковостью (529).

144. 24–25 (Нандзе 335)

Ни высшей, ни обусловливаемой, ни воображаемой реальности[50],
Ни пяти дхарм, ни двойственного сознания[51] нет там, где нет "отражения"(569).

151.17–20 (Нандзе 348)

От привязанности к трем реальностям – ложные воззрения[52] на постигаемое
И постигающее. Так простаки воображают вещи "мирские" и надмирные (673).
Потому привязанность к реальностям и культивируется оппонентами,
А чтобы устранить "взгляды", следует перестать разделять реальности (674).

готов пожертвовать ради них женами, детьми, членами тела, здоровьем и самой жизнью. "Радостной" же эта ступенька оказывается потому, что он ликует из-за своего превосходства над "обычными людьми" и ясно видит перед собой свой путь. Десятая ступень – "облако учения" (dharmamegha) – превращает его уже в небесного бодхисаттву, будду. Он восседает, как "освященный" (abhiṣikta), на небе, на великом лотосе, и его тело излучает особый свет. Соответствующее совершенство – полнота знания (jñāna), а с облаком он сравнивается потому, что, подобно тому, как оно проливает дождь, он, распространяя свои лучи на землю, смягчает печаль и страдание живых существ. На этой ступени адепт "пути бодхисаттвы" становится уже Майтреей, который ожидает своего часа на небе тушита, чтобы явиться на землю новым буддой. Так восхождение адепта, начавшееся с ликования по поводу превосходства над "обычными людьми", завершается полным самообожествлением с претензией на восседание на небесных престолах.

[49] В тексте употребляется причастие от √kḷp, которое в данном случае означает "сделанность" как завершенность в смысле возможности "снятия".

[50] Подразумевается, что в той высшей точке йогизированного сознания, где уже нет никаких образов или объективаций, нет места ни одной из реальностей, которые здесь впервые получают третье обозначение, притом весьма точное – в виде "вещей" (vastu).

[51] В тексте: dvicittam.

[52] В тексте: vidṛṣṭayaḥ.